

El Zócalo como texto cultural. Un caso de análisis etnográfico-semiótico: la entrada triunfal de la caravana zapatista

Obed Arango Hisijara*

RESUMEN: *El presente trabajo plantea que el texto cultural no sólo es polisémico sino también políglota. Por tanto, los aportes que surgen de esta proposición que hace Iuri Lotman pueden causar una revolución conceptual y metodológica dentro de la antropología social; este estudio intenta reflejar lo anterior, a partir de establecer una avenida de doble sentido. Por un lado, se presenta un diálogo teórico; y por otro, se realiza un análisis etnográfico-semiótico.*

ABSTRACT: *The present essay sustains that the cultural text is not only polysemic, but also polyglot. Therefore, the contribution of this statement, presented by Iuri Lotman, can provoke a conceptual and methodological revolution in the field of the Social Anthropology. This work tries to show this statement by establishing a two-fold discourse: on one hand, a theoretic dialog; and on the other hand, presenting an ethnographic semiotic analysis.*

A bordar el pensamiento teórico de un autor como Iuri Lotman, no es una misión sencilla. Sus trabajos y reflexiones se anclan en las profundidades de la cultura, y buscan lo que no se puede comprobar, pero sí entender de manera parcial, el sentido. La lectura de sus ensayos y libros, requiere de concentración y disposición para realizar lecturas esquemáticas que muestren la exquisita articulación de su obra. Los temas que aborda desde la semiótica de la cultura son diversos y las disciplinas que incluye trastocan una amplia gama de campos del conocimiento, considerando siempre el arte, la cultura y la comunicación. A nuestro parecer, Lotman, se guía por un pensamiento altamente metafórico (lo cual le da magia), entendiendo por éste la búsqueda constante de la comprensión del universo mediante imágenes e imaginarios. Asimismo, se distingue por ser un autor profundo, detallado y consistente. Lleva sus comentarios, reflexiones y descubrimientos hasta las últimas consecuencias, y de esta manera abre líneas de estudio que no han sido tomadas en cuenta en las ciencias sociales. Leer a Lotman es un reto y un ejercicio enriquecedor.

Lamentablemente, Lotman no es conocido con amplitud en el mundo occidental y aunque algunas de sus obras han sido traducidas al habla hispana, pocas son las universidades que ofrecen cursos donde se le pueda estudiar. Por ello en este capítulo

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, EBTS

se aborda una pequeña parte de su trabajo y se hace referencia a su libro *Semiosfera I*. El tema a analizar es el texto cultural. Antes de presentar los objetivos y categorías, es necesario comentar que en este trabajo la teoría del texto cultural, así como sus variaciones, se concibe como una metáfora, pero esta teoría, como toda metáfora, tiene sus límites y sus alcances. Este trabajo no tiene como fin “entronizar” a un autor, por eso se dibuja una avenida de doble sentido; y ésta corresponde a los dos objetivos centrales planteados en este ensayo. El primero es presentar la teoría del texto cultural del semiólogo Iuri Lotman y establecer un diálogo acerca de éste, con autores de diversas disciplinas y corrientes, como la hermenéutica, entre otras. Se pretende establecer este diálogo porque sólo así es posible el crecimiento intelectual. El segundo objetivo, es realizar un análisis de caso de tipo etnográfico-semiótico que permita hacer de la presentación de Lotman y del diálogo, una práctica reflexiva analítica. El caso de estudio corresponde a la entrada de la caravana zapatista el 11 de marzo de 2001 al Zócalo de la ciudad de México y a la designación y conformación de éste como un espacio sociocultural.

Este ensayo se divide en tres ejes o categorías de estudio. Las categorías de estudio son conceptualizaciones que definidas de manera operativa permiten, visualizar los datos del fenómeno cultural, identificar los sistemas semióticos y establecer la dinámica interactiva entre éstos.

La primer categoría de estudio de este trabajo es la que se refiere al texto cultural. En ésta, se exponen las teorizaciones que Lotman hizo al respecto. Si bien, Lotman [1996] no fue el primero ni el último en plantear que la cultura puede ser estudiada como un texto, su postura puede ser la más precisa y consistente que se ha presentado hasta hoy; pues considera que el texto cultural no es ni uniforme, ni monolingüe, ni lineal, sino políglota y tejido en redes, esto lo distingue de entre otras posiciones y autores, y al mismo tiempo le permite entablar conexiones y similitudes con otras tradiciones. Además, en éste apartado, se presenta un análisis de la integración y desintegración del texto, en este caso del Zócalo como un espacio sociocultural, en los cinco puntos que Lotman especifica.

La segunda categoría presenta al ritual como subtexto. El ritual, comenta Lotman [1996], es la duplicación del cosmos en el espacio, por tanto, muestra la dinámica de la vida social y de la cultura. En esta sección, por un lado, se plantea la entrada triunfal al Zócalo de la ciudad de México como un ritual de poder que hace visible la dinámica de la historia y de la política en México; y por otro lado, se trata de identificar los principales sistemas semióticos del acontecimiento a analizar. También, es importante mencionar que durante el desarrollo se sostendrá un diálogo teórico con autores que se han dedicado al estudio del proceso ritual, tales como Víctor Turner [1974], Clifford Geertz [1988] y Catherine Bell [1997].

La tercer categoría se enfoca al estudio del símbolo como la unidad mínima y básica del ritual, definido así tanto por Lotman como por Turner [1999]. Sin embargo,

nos referiremos a éste con el término genérico de “forma simbólica”. El anterior, es un concepto acuñado por John B. Thompson [1998] y usado dentro de la tradición interpretativa o hermenéutica, para referirse al símbolo como un constructo de significados siempre abierto a incorporar nuevos sistemas y sentidos; por tanto, nos ayuda a apreciar la dinámica interna y externa que existe en el símbolo. Además, el concepto proporcionado por Thompson [1998] tiene la capacidad de abrir el diálogo entre las diversas corrientes y disciplinas tales como la microsociología y el interaccionismo simbólico, la antropología social, la neohermenéutica y la semiótica, entre otras. Por otro lado, Thompson [1998], similar a Lotman [1996], considera que las formas simbólicas guardan la memoria de la cultura y sintetizan los diversos sistemas semióticos; como consecuencia, es importante rescatar y especificar la relación existente entre la hermenéutica y la teoría del Texto Símbolo de Lotman [1996]. Finalmente, en este tercer apartado se presenta el análisis de tres formas simbólicas, correspondientes al estudio de caso, donde se intenta mostrar la síntesis de los sistemas semióticos que las componen y el dinamismo que se establece en la generación de significados.

Durante el desarrollo de la segunda y de la tercer categoría de estudio, se presentan dos términos que son elementales en el análisis del estudio de caso, estos son los conceptos “sociedad civil” y “espacio público”. Asimismo, gran parte de las sugerencias y lecturas finales de este trabajo encuentran fundamento en estos dos términos, ya que ambos son elementos esenciales del texto cultural del México actual y la mejor presentación de la teoría de Lotman es que ésta pueda ayudar a entender la realidad cultural, política y social de nuestro país.

EL TEXTO

El antropólogo es un autor, es un escritor que interpreta y narra la cultura de manera compleja. Por ello, la labor etnográfica no puede ser tomada en cuenta como una ciencia exacta. Jesús Galindo [1997] la entiende como el arte de la mirada y del sentido, el cual requiere pasar por diversas etapas. Primero, la exploración y la sorpresa; segundo, la descripción que se cumple una vez que el investigador se ha adaptado y tercero, la de la reflexión, que corresponde a la interpretación del significado. Clifford Geertz [1988] tiene una concepción similar, él define a la etnografía como una labor de interpretación y escritura, donde la mirada es punto central de autoría de textos, que a su vez lee el texto de la cultura en diversos momentos que oscilan entre el “estar allí” (en el lugar de la investigación), y el “estar aquí” (en el lugar de la reflexión y escritura).

Las aportaciones de Galindo [1997] y Geertz [1988] son importantes para el desarrollo de la etnografía actual. Las posiciones del segundo han sido bien conocidas y discutidas en el mundo académico. En la actualidad el trabajo de Geertz [1988] se valora dentro de lo que es la labor etnográfica; ya que ésta ha permitido darle un giro simbólico al estudio de la cultura. Sin embargo, también ha sido desarrollada

una extensa crítica alrededor de su obra en la que se destaca la falta de un léxico definido que motiva el uso ambiguo de muchos de los términos que maneja [Thompson, 1998]. A nuestro juicio, Lotman [1996], supera los obstáculos que Geertz no ha podido sortear, pues presenta con precisión y claridad los conceptos y planteamientos teóricos respecto al texto cultural.

No obstante las críticas a Geertz, es importante reconocer que su amplia experiencia en el campo le ha permitido desarrollar un trabajo etnográfico con propuestas novedosas. Así, el objetivo de éste apartado es iniciar un diálogo donde se pueda complementar la teoría del texto cultural de Lotman [1996] y sus puntos semióticos de análisis, con el método interpretativo de Geertz [2000]; lo anterior es con el propósito de que esto se refleje en el estudio de caso que se designa como etnográfico–semiótico. También, es importante que este diálogo incluya al sociólogo inglés Anthony Giddens [1991] y al llamado padre del posmodernismo Jaques Derrida [Green, 2000]. Giddens y Derrida coinciden con Lotman, tanto en el papel que juega el receptor en el proceso de la comunicación, como en lo que respecta a la integración y desintegración de los textos culturales.

EL ZÓCALO COMO UN TEXTO CULTURAL

El Zócalo de la ciudad de México es y ha sido un espacio básico de la vida social, cultural y política, tanto de la ciudad como del país. En él, se han puesto en escena diversas tramas que han marcado la historia de México, por tanto, no es aventurado decir que el Zócalo es fiel representante y tótem del centralismo en México. Pero, ¿cómo se conformó este espacio sociocultural, y cómo llegó a adquirir significación e importancia en la vida de México?

La creación del espacio sociocultural encuentra su origen en el ámbito de lo simbólico. Es en el origen, la palabra que nombra y que da cuenta de la existencia de las cosas y de los seres. Por ello es importante revisar la teoría del texto cultural en los postulados de los máximos exponentes del tema, Geertz [1988], Giddens [1991], Derrida [Green, 2000] y Lotman [1996].

Geertz [2000] observó en su larga jornada etnográfica, que la lectura de los textos es una labor compleja que requiere un esfuerzo intelectual, que a su vez implica encontrar niveles de significación. Los actos, no importa que obedezcan a cierta ortodoxia, significan algo distinto según cómo y dónde se realicen. Geertz [2000:21] expone un ejemplo, tomado de Gilbert Ryle:

Consideremos, dice el autor [Gilbert Ryle], el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un “tic” involuntario; en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como movimientos, son idénticos observados “fenoméricamente” no se podría decir cuál es el “tic” y cuál es la señal.

Así, el “esfuerzo intelectual” [Geertz, 2000] debe llevar al etnógrafo a la descripción densa [*ibid.*], es decir, a establecer las diferencias de significado, esto sólo es posible mediante una lectura seria del texto. Esta lectura es lineal y en niveles. Lineal porque el objetivo es descifrar el significado del acto en su contexto. En niveles, porque se trata de diferenciar la ortodoxia de un acto, debido a los diversos sentidos que puede emitir.

Leer el Zócalo, desde la perspectiva de Geertz [2000], nos invita a ver al espacio definido y marcado físicamente como un espacio simbólico donde se narra un texto cultural. El etnógrafo debe educarse para ser un lector del Zócalo (texto) en la experiencia viva de la presencia o del “estar allí”, para después tener la capacidad de escribir un texto que narre la cultura en el momento de la reflexión o del “estar aquí”. Además de diferenciar las diversas significaciones y sentidos de una manera argumentada y organizada; que establezca por niveles la interrelación que guardan los mundos simbólicos y complejos representados en el Zócalo. La mirada etnográfica, en otras palabras, debe aprender a ver la polisemia en una narración lineal. Un segundo elemento que también aparece, es que se requiere establecer la estrecha relación entre los diversos significados del texto (Zócalo) con el contexto sociohistórico. Sin embargo, quedan algunos vacíos en los postulados de Geertz, ¿cómo abordar los dos momentos que Geertz señala, o se depende únicamente de la sensibilidad del etnógrafo? ¿Con qué herramientas cuenta el etnógrafo para poder hacer una lectura lógica y argumentada? Si bien, es importante entender que la cultura es polisémica, es necesario también saber cómo es que se produce ésta polisemia, lo que no explica Geertz.

Para contestar estas preguntas surgen dos respuestas que bien pueden ser complementarias, una dada por Anthony Giddens [1991] y otra ofrecida por Iuri Lotman [1996]. Giddens [*ibid.*], quien aborda lo que se define como procesos de apropiación, establece que la primera hermenéutica corresponde a la interpretación que realiza el agente social (sujeto) de la situación y del contexto. Para Giddens [*ibid.*], el sujeto no es un títere que está plenamente determinado por la herencia histórica o por la circunstancia social, y tampoco se encuentra en el extremo de la libertad irrestricta como para inventar el mundo nuevamente. El agente social, entonces, puede desarrollar su propia historia transitando entre ambas posturas; Giddens [1991], define esta habilidad como “conciencia discursiva”. Esta conciencia evalúa, apropia y desarrolla discursos o textos, siendo capaz de sintetizar y de dar nuevos significados que no obedecen a modelizaciones. Así, observar el Zócalo requiere acercarse para buscar y encontrar las diversas síntesis manifestadas de manera creativa en las diversas expresiones y puestas en escena.

La respuesta de Lotman, va aún más lejos y es más específica. Lotman [1996], además de considerar mucho antes la síntesis establecida por Giddens [1991], explica que de inicio, ésta se presenta entre dos sistemas semióticos. Es decir, la herencia histórica o el condicionamiento social están ampliamente cargados de una amplia

gama de sistemas semióticos de tipo político, artístico y cultural, entre otros. En tanto, los espacios de creación disponen de diversas opciones de expresión también conformados por distintos sistemas semióticos. El agente social de manera creativa desarrolla textos y está suspendido en textos, que no responden a un solo lenguaje, sino a varios que están en interacción y síntesis continua. En otras palabras, Lotman [1996] explica lo que Geertz no aclaró, el texto cultural es polisémico porque la cultura es políglota. Las implicaciones que esto conlleva, afectan el entendimiento de la cultura, pues ésta ya no es una simple narración lineal en un solo enunciado; sino la conformación de un texto dinámico y complejo, compuesto por dos o más lenguajes, que está atado entre diversas subestructuras y tejido en redes. Una segunda implicación, está relacionada con el método etnográfico, ya que revoluciona el sentido de éste. Si bien, y atinadamente, Geertz [2000] refería que la mirada tenía que realizar un esfuerzo intelectual para entender el acto en sus diversos significados, Lotman convierte la mirada etnográfica en una mirada etnográfica-semiótica, con ella, además de buscar los diversos significados nos invita a ubicar y definir los diversos lenguajes y sistemas semióticos que se han sintetizado en la acción del agente social. Es entonces cuando el etnógrafo ya no está perdido en las dos etapas de Geertz [2000] que, aunque atinadas, son insuficientes pues dependen de la suerte del esfuerzo intelectual.

Sin embargo, es importante volver a los postulados de Lotman [1996], ya que ubicar los sistemas semióticos e identificar los lenguajes es una tarea que requiere una búsqueda de las conexiones entre éstos. Lotman lo explica presentando los descubrimientos que hizo la escuela de Tartu, así contesta, ya sea a Geertz o a la clásica postura estructuralista, la cual supone que el texto se narra respetando la lógica gramatical y por tanto debe estudiarse de la misma manera.

Mientras que desde la primera posición la contradicción, la inconsecuencia estructural, la conjunción de textos diversamente estructurados dentro de los límites de una sola formación textual y la indefinición del sentido son rasgos casuales y “no funcionantes”, suprimibles en el metanivel de la modelización del texto, desde la segunda posición son objeto de especial atención. Aprovechando la terminología saussureana, podríamos decir que en el primer caso el habla le interesa al investigador como materialización de las leyes estructurales de la lengua, y en el segundo pasan a ser objeto de la atención precisamente aquellos aspectos semióticos que divergen de la estructura de la lengua [Lotman, 1996:77].

Para Lotman [1996] la cultura se produce y reproduce por la interacción entre sistemas semióticos. Ésta, afirma Lotman, hace que la cultura no sea ni lineal, ni uniforme, sino compleja y tejida en redes; pues son las excepciones de la regla las que fusionan y establecen nexos entre los sistemas. A estas fusiones, Lotman [*ibid.*] las define como

los elementos centrales de la Semiótica de la Cultura. Esta semiótica se genera de manera natural cada día, se convierte en el elemento central de la dinámica cultural que produce nuevos sentidos. Antropólogos como Edward T. Hall [1990], sociólogos como Erving Goffman [1990] y etnometodólogos como Harold Garfinkel [1994] consideraron que son precisamente esas rupturas, esos elementos que están y que aparecen detrás de la cultura, los que descubren los valores y los elementos estructurantes de la misma [Clifford, 1998], además, puntualizaron que los métodos de estudio deben hacer notar esas excepciones de la regla y rupturas dentro de la ortodoxia, así confirman la sentencia de Jesús Galindo [1997] cuando comenta: “El método es el camino y la metodología es la reflexión sobre el camino”.

Observar el Zócalo desde la postura de Lotman [1996] y considerando la frase de Jesús Galindo [1997], induce a reflexionar y a definir de entrada, cuáles fueron estos dos sistemas semióticos que le dieron existencia al Zócalo como un espacio sociocultural y después, a ubicar y definir las excepciones de la regla que permitieron la interacción entre los sistemas.

La primera respuesta es que el Zócalo se convirtió en centro no por su ubicación geográfica, sino por el dogma fundador que lo designó como tal [Monsiváis, 2001]. En otras palabras, en un principio, el Zócalo era un ecosistema desordenado y vacío de significado que pasó siglos en el tiempo, por la palabra divina, esperando un segundo sistema semiótico, en este caso fue el lenguaje religioso. Así, este espacio fue designado como el centro del universo, la Gran Tenochtitlan. Con el paso de las generaciones se transformó en la plaza de armas, y después por accidente se le llamó “Zócalo” (es decir, basamento de una columna) siendo su nombre oficial Plaza de la Constitución. Este espacio ha sintetizado e incorporado diversos sistemas semióticos provenientes de otras culturas, de la política y del arte. No obstante, al ser un lugar físico que obedece a un diseño arquitectónico colonial, se puede hablar de varios zócalos durante diversas épocas y generaciones que lo han apropiado. Además, rompiendo con la definición oficial, es justo mencionar que el habla pudo más que la lengua; pues el término “Zócalo” se originó como resultado de la mal lograda obra de Santa Ana al intentar erigirse una estatua que nunca pudo colocar en el lugar donde se encontraba el “Caballito” de Carlos IV, consecuentemente allí sólo quedó la base de la columna [Blanco, 1990]. La fama de este basamento vacío se transformó, su significado adquirió el de “centro”, así, en la actualidad la mayoría de los pueblos de México tienen sus “zócalos”.

La segunda respuesta, la excepción de la regla que desencadenó la interacción entre los sistemas, se encuentra en la primera respuesta. La designación del centro Azteca desobedeció a los cánones de la geografía y del sentido común debido a diversas razones sociopolíticas. El espacio elegido no presentaba ventajas geográficas, por tanto, tuvo que justificarse dentro y en el orden de lo simbólico, esto abrió la puerta al segundo sistema, antes mencionado. Por ello, es posible que la ciudad de

México a pesar de sus múltiples desventajas geográficas y los múltiples problemas que consigo trae la sobrepoblación, no se ha convertido en un pueblo fantasma; pues el dogma del centralismo, aunque con variantes por la incorporación de otros sistemas y lenguajes, prevalece en el texto original.

INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN DEL TEXTO

La brecha de estudio que Lotman abre al plantear el poliglotismo del texto, invita a observar que en el centro de la dinámica de la Semiótica de la Cultura están los procesos de integración y desintegración. Estos términos se asemejan a los ya trabajados por Jaques Derrida [Green, 2000], quien comenta que los procesos de construcción y deconstrucción en la recepción y decodificación de los mensajes ponen en crisis al autor, y afirma que en el proceso de la recepción es donde se generan los sentidos. Lotman [1996] desarrolló algunos conceptos paralelos, los presenta cual autor que escribe una novela y que la ofrece como un todo integrado, pero el lector puede hacer de ésta una compleja colección de novelas y mensajes. Desde este punto de vista, el texto puede generar nuevos autores, y éstos son los receptores. En palabras de Jesús Galindo [1997]: “La cultura es la mirada que mira, es el marco configurado que permite configurar”; la cultura no es algo estático que está de manera absoluta, es un todo de inicio que requiere ser desintegrado por la mirada para recrearse y reconfigurarse.

Lotman [1996] menciona cinco funciones del texto en los procesos de integración y desintegración, aquí se intentará aplicarlos al Zócalo.

1. El trato entre el destinador y el destinatario. El texto cumple la función de un mensaje dirigido a un auditorio. El Zócalo es usado, y su uso es un medio para comunicar algo, ya sea de manera oficial o de manera no oficial. El Zócalo alberga y transmite mensajes. La designación del Zócalo en la realización de eventos, no es arbitrario, es plenamente intencional, y existe una carga simbólica ideológica de por medio. En palabras de Mc Luhan [1980], “el medio es del mensaje”.
2. El trato entre el auditorio y la tradición cultural. El texto cumple la función de memoria cultural colectiva. Esta memoria es dinámica, se enriquece cada día con los diversos acontecimientos, y también puede enterrar algunos aspectos que pueden quedar en el olvido temporal o definitivamente. El Zócalo al alojar mensajes, cumple también con la función de memoria, ésta puede ser una memoria que perpetúe ciertos acontecimientos que tiendan a convertirse en arquetipos históricos, políticos, sociales, culturales o religiosos. El Zócalo responde y ha reproducido diversas tradiciones culturales, al ser espacio de rituales de muchos tipos. También, el Zócalo ha sido testigo del inicio y fin de etapas de poder. Por tanto, entierra y encumbra. La toma del Zócalo con ciertas características y en ciertas condiciones sociales, puede marcar el inicio de un nuevo orden.

3. El trato del lector consigo mismo. El texto es un espejo del destinatario y refleja parte de su propia configuración. El nombramiento como emperador de Agustín de Iturbide en la catedral, la entrada triunfal de Benito Juárez, la toma de la ciudad de México y cuando se sentaron en la silla presidencial Francisco Villa y Emiliano Zapata son momentos que les permitieron a todos estos personajes verse como los hombres de poder. Sin esa ordenación imperial, sin esa recepción al vencer al eje conservador, sin esa entrada triunfal que terminaba con la traición a Madero, ¿cómo hubiese sido posible establecer el régimen en turno? Asimismo, el Zócalo muestra los límites, pues la plaza pública permite visualizarlos. Un Zócalo lleno y un Zócalo vacío. Un Zócalo adornado, cargado de símbolos y apartado a la fuerza; o un Zócalo abierto, libre y honesto. El Zócalo se convierte en un espejo de los destinatarios y de los usuarios.
4. El trato del autor y del lector con el texto. El texto no sólo es mediador entre un destinador y un destinatario; sino también establece grados de interacción con el autor y el lector. Desde el punto de vista de Derrida [Green, 2000], el texto puede separarse completamente del autor y ser independiente, para entrar en un trato autónomo con el lector y producir nuevos significados que no estaban contemplados originalmente. Por lo anterior, “el autor tiene que morir para que el texto viva” [*ibid.*]. ¿Quién hizo al Zócalo? ¿Quién es el autor del Zócalo? Jesús Galindo [1997] en este sentido comenta; las palabras no reconocen autores individuales, pues éstas son colectivas. El Zócalo no reconoce autores o los cuenta por miles. El Zócalo para poderse reconfigurar está en un proceso ambiguo de reconocer autores, y al mismo tiempo de alejarse de ellos para que sus nuevos receptores le sean a su vez nuevos autores. Por eso “La cultura es la mirada que mira, es el marco configurado que permite configurar” [Galindo, 1997]. El Zócalo se recrea de manera colectiva y dinámica.
5. El trato entre el texto y el contexto cultural. Este punto puede tener una doble interpretación. Primero, que el texto se convierte en un receptor de información al ser una forma simbólica que, en términos de John B. Thompson, descubre nuevos aspectos de sí misma al cambiar de situación. Así, el texto es una forma simbólica que como elemento estructurado está abierta a añadir más significados; por tanto, sus procesos de reconfiguración no tienen límite ni plazo. Segundo, cuando el texto se convierte en contexto, en este caso los procesos de integración y desintegración son más evidentes. El texto de la cultura, como forma simbólica, logra integrarse como parte del contexto. Thompson considera que la forma simbólica debe tener un análisis formal en sí mismo —como en la mayoría de los análisis estructuralistas o funcionalistas—, y además debe ser analizada en y como un contexto sociohistórico. Las formas simbólicas pueden ser contexto cuando son presentadas y toman forma, por ejemplo, de escenario, de campos de interacción, de medio de comunicación, de instituciones sociales. El análisis

de la forma simbólica como contexto ha surgido como un elemento primordial en las teorías interpretativas contemporáneas.

EL RITUAL Y EL ESPACIO SOCIOCULTURAL

La observación del Zócalo como un texto, implica estudiar la realidad donde se materializa y se configura como un espacio sociocultural. El ritual es esta manifestación, y en sus distintas facetas ha moldeado en el Zócalo una existencia continua, colectiva y dinámica. En este segundo apartado se aborda el tema como una categoría de estudio y se analiza exclusivamente un ritual político que está relacionado con las entradas triunfales al Zócalo. Además, se realizará un diálogo entre los postulados de Lotman [1996] con respecto al ritual y los trabajos desarrollados por Víctor Turner [1974], Catherine Bell [1997] y Clifford Geertz [1988]. Estos autores proveen de conceptos y subcategorías que permiten entender el papel del ritual como representación de los dramas, conflictos, historias, creencias, ideologías y movimientos de la sociedad civil expresados en el espacio público.

La perspectiva general

El proceso ritual ha sido el punto de partida de estudio para diversas disciplinas, corrientes de pensamiento y autores. Es posible que los argumentos que cohesionan a esta amplia gama de opiniones, sean los que postula Lotman, al enunciar.

La duplicación del mundo es en la palabra, y la del hombre en el espacio forman el dualismo semiótico de partida [Lotman, 1996:85]. El surgimiento de textos del tipo “ritual”, “la ceremonia”, “la representación dramática”, conducía a la combinación de tipos esencialmente diferentes de semiosis y —como resultado— al surgimiento de complejos problemas de recodificación [*ibid.*:79].

En estas citas hay un par de elementos que bien vale la pena destacar. Primero, que el ritual se define como la doble codificación que requiere el espacio para encontrar sentido, y que en el último de los casos esta codificación corresponde a la dramatización del cosmos mediante el uso de las artes; por tanto, el ritual debe ser apreciado como un tipo de texto. Segundo, el ritual es una forma simbólica insertada en un complejo proceso de comunicación que debe analizarse tanto de manera sincrónica como diacrónica. Sincrónica, al ser objeto de una constante reinterpretación, que resulta tanto en la incorporación de significados, como en el abandono de otros. Diacrónica, porque representa el pensar colectivo de cada generación, y en éstas puede haber diferencias sustanciales.

Ya establecida la perspectiva general acerca del ritual, lo que sigue es entender las implicaciones que ésta tiene desde el punto de vista espacial.

Dinámica del espacio ritual y la representación en los campos socioculturales

Si el ritual es la dramatización del cosmos, entonces el espacio ritual es una réplica homomorfa [Lotman, 1996] del universo, donde sus principales características son la división del espacio y la dinámica que permite la interacción entre sistemas semióticos.

La división del espacio ritual presenta una sistematización estructural al fraccionarse en propio y ajeno, sagrado y profano, público y privado [Lotman, 1996:84 y s]. La dinámica que permite la interacción entre sistemas, se lleva a cabo a partir de los diálogos intratextuales e intertextuales [*ibid.*]. Éstos le permiten al espacio ritual configurarse y reconfigurarse, sumando y eliminando expresiones. Lotman [1996] ofrece el ejemplo de la Catedral de Siracusa, cuya construcción muestra diversos momentos del pensamiento humano debido a las variadas expresiones arquitectónicas que alberga. Por tanto, no es aventurado afirmar que, el espacio ritual plantea una dinámica similar al campo y al universo que representa.

Turner [1974], al igual que Lotman, supone que el ritual es una metáfora, una narración y una escenificación compleja, que evidencia los dramas y los valores más profundos de los grupos sociales, al mismo tiempo que interactúa, perpetúa y se convierte en interlocutor y en campo social. Este autor enuncia lo anterior de la siguiente manera, “con otras palabras, el antropólogo puede colocar ese ritual en el marco de su campo signifiante y describir la estructura y propiedades de ese campo” [Turner, 1999:29].

Si el ritual fuese un texto monolingüe, sería pasivo, sin interacción, sin una posibilidad de generación de sentido. Por lo anterior, como afirma Lotman [1996], su fundamento es la doble codificación y ésta, a la vez, requiere duplicarse en el espacio. Cuando Turner [1974] desarrolló trabajo etnográfico de tipo descriptivo notó la dificultad para comprender los procesos de configuración y significación del espacio ritual, concluyó que la descripción es un paso etnográfico, necesario, pero insuficiente para entender el complejo mundo del proceso ritual. Turner [1974, 1999] en la mayoría de sus trabajos estableció un método de análisis dialéctico donde consideró que la dinámica entre el grupo social y el espacio sagrado, permite la generación procesual de sentidos mediante una dinámica que integra y desintegra símbolos. A este proceso de integración y desintegración lo definió como las tres propiedades de los símbolos: condensación, unificación y polarización del sentido.

Ritual político: sociedad civil y espacio público

Los postulados de Turner [1999], anteriormente expuestos, dan luz al análisis de los rituales de tipo político que se llevan a cabo en la vida moderna. Existen dos conceptos claves que participan de forma dinámica en este proceso de integración y desintegración de símbolos, éstos son el espacio público y la sociedad civil. La vida política de México

se ha debatido entre la perpetuación de un sistema caciquil y el despertar de una conciencia cívica que comienza a marcar los límites del poder, a pesar de sufrir una persecución tenaz. Contradictoriamente las entradas triunfales sintetizan ambos extremos y el Zócalo es el escenario que ha alojado y representado esta paradoja. Sin embargo, antes de definir los conceptos de sociedad civil y espacio público, es pertinente abordar las características y los objetivos que persiguen los rituales de tipo político, para una mejor comprensión de la dinámica que plantean éstos.

Clifford Geertz [Bell, 1997] expone que los rituales de tipo político, no deben ser vistos como energía eléctrica que da luz al bulbo, sino como la orquestación que busca representar un orden cósmico que permita hacer tangible y palpable el poder, además requieren dos elementos simbólicos. El primero, debe enunciar a una entidad organizada, como representación de un grupo de agentes sociales que tiene objetivos y valores comunes. El segundo, debe exponer un sistema de símbolos que demuestren la legitimidad de sus valores y objetivos [*ibid.*]. Finalmente, para Geertz [2000] los rituales políticos son una forma de perpetuar una conquista, de declarar y hacer tangible una independencia, de establecer y legitimar un control político e institucional, de hacer conciencia y de sostener una insurrección, o de proponer una lucha alterna sin tener que recurrir a las armas o la lucha física.

El primer componente del ritual político es el espacio público, éste es el escenario donde se despliegan los dramas sociales y se manifiesta y representan las tramas de la vida cotidiana, los valores, las luchas, las aflicciones, las crisis y las fechas conmemorativas de la cultura mediante los distintos tipos de rituales. El espacio público es la materialización escénica de los imaginarios y campos sociales. Hay espacios públicos que tienen completa libertad, hay otros que sufren persecución y se intenta cerrarlos.

El segundo es la sociedad civil, es decir, la sociedad organizada con fragmentaciones internas y que lejos de ser homogénea presenta una extraordinaria heterogeneidad. Ésta, procura generar bienes y cambios estructurales que no vienen de la esfera del poder político, sino de la base social. Finalmente, vale señalar que la sociedad civil y su actuar difiere dependiendo de su referente cultural e histórico.

Jurgen Habermas [Giddens, 1997] ha desarrollado una investigación bastante detallada acerca del surgimiento del espacio público y la sociedad civil, sin embargo, esta reconstrucción histórica no deja de representar sólo el lado de la cultura occidental. Los procesos del surgimiento de la sociedad civil y del espacio público en América Latina, tienen un proceso distinto, tal y como lo comenta el escritor peruano Samuel Escobar [2000], o como lo demuestra Carlos Monsiváis en el libro *Aires de Familia* [2000].

Por su parte, Samuel Escobar [2001] establece que esta diferencia es evidente en los métodos de acción y expectativas que tiene la sociedad civil. Comenta como ejemplo:

Mientras que la sociedad civil de Estados Unidos, está marcada por un sentido muy pragmático de tipo protestante, que se materializa en el voluntarismo organizado que trata de establecer un tipo de transformación social sin intereses políticos [...] [Sin embargo, también comenta algunas salvedades como lo fue la lucha por los derechos civiles dirigida por Martin Luther King]. La sociedad civil latinoamericana, ha buscado transformaciones sociales a través de establecer un diálogo político e ideológico; como resultado contribuyó a la caída de los gobiernos autoritarios tanto de derecha como de izquierda durante las décadas de los ochentas y noventas.

Asimismo, señala que ante la inminente crisis del bloque socialista, cuando parecía que ya no había nada por discutir, la sociedad civil de América Latina ha generado variantes que han desembocado en la promoción e implantación de nacientes sistemas democráticos.

En cuanto a la diferencia del trato con el espacio público, vale la pena retomar el concepto de Lotman [1996] de tratar con la cultura. En la cultura anglosajona se promueve la idea de que el espacio y la cultura se consume y esto encuentra como explicación general al pragmatismo que prevalece. En México y en América Latina, se trata con la cultura y el espacio. Las diferencias entre ambos conceptos son sustanciales, aunque no dejan de existir elementos de similitud. La obtención de capital simbólico, político y cultural es el punto de convergencia. La diferencia radica en el tipo de símbolos que se generan, que se integran o desintegran. En el “tratar” con la cultura es posible que se origine un símbolo de tipo dominante que corresponde a los procesos de condensación tal y como lo define Turner [1999], quien se refiere a tratar al espacio social como personaje, entonces, a éste se le adorna y se le hace culto; tal y como puede ser el caso del Zócalo [Arango, 1996]. En las ciudades de los Estados Unidos, por ejemplo, es muy difícil encontrar espacios siquiera que simulen las características de los zócalos. “Tratar” es distinto a consumir, la sociedad civil de México tiende a establecer un diálogo con los espacios que están llenos de historia y de capital político social.

Así, es la interacción de la sociedad civil con el espacio público generadora de significados que pueden marcar la historia, además de promover cambios políticos y sociales.

Al abordar la entrada triunfal de la caravana zapatista son tomados en cuenta los siguientes puntos que resultan del diálogo establecido entre Lotman [1996], Geertz [Bell, 1997], Turner [1999] y Escobar [2001]. Como primer punto es necesario ubicar los sistemas semióticos y la interacción entre éstos; como segundo, ejemplificar la diversidad de símbolos y sus representaciones y tercero, evidenciar las ideologías que se despliegan y promueven. La conclusión es que el análisis del proceso ritual como un tipo de texto debe ser visto, por un lado, como un estudio ontológico pues

refiere a la existencia y configuración del espacio sociocultural; por otro, como un estudio de tipo ideológico pues termina por mostrar los valores más profundos de la sociedad.

La entrada al Zócalo, un drama social y la crisis de un sistema

La entrada de la caravana zapatista al Zócalo de la ciudad de México como un ritual político, incluye dos elementos básicos, que son el espacio público y la sociedad civil. En este trabajo pensamos que ambos elementos en interacción producen significados y sentidos de tipo político, cultural y social.

La creación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es la respuesta de un diálogo reflexivo interno y externo, entre un sector de la sociedad civil mexicana frente a la crisis de las ideologías. El EZLN presenta un discurso auténtico que en su evolución busca ser un grupo rebelde y no revolucionario. La diferencia radica en que el rebelde busca hacer los cambios desde la base, el revolucionario no. El revolucionario busca llegar al poder para imponerse, el rebelde no se puede guiar por dogmas, se guía por el diálogo que le dará un aprendizaje [subcomandante Marcos, 2001]. Por tanto, el EZLN está muy lejos de ser un modelo de guerrilla marxista o maoísta. Es una guerrilla que tiene amplios intereses democráticos que promueve el derecho a la diferencia en términos de igualdad. El diálogo entre la sociedad civil y el EZLN no terminó con su surgimiento. El EZLN va y vuelve, una y otra vez, a ésta para escucharla y aprender a la vez, el EZLN ha transformado la mirada de la sociedad civil. El resultado de esa mutua interacción es la caravana zapatista. En ella se sintetizan años de lucha y diálogo.

Carlos Monsiváis [1987] sostiene que la entrada libre al espacio público de expresión y el surgimiento de la sociedad civil en México encuentra algunos momentos coyunturales, como fue la respuesta ante los terremotos de 1985, entre otros. La creación del Zócalo como espacio público ha sido parte de esos momentos y su apertura como un espacio libre es fruto de una lucha constante y tenaz, que ha roto con mitos y prácticas de control. Hay dos sucesos que son ejemplos claros de esta apertura del Zócalo, los triunfos de la sociedad civil el 1º de mayo de 1995 y el 11 de Marzo de 2001.

El 1º de mayo de 1995, el desfile organizado entre el Presidente y la Confederación de Trabajadores de México (CTM), por primera vez no se realizó. Este desfile que se había llevado a cabo durante varias décadas, tenía como fin expresar la gratitud al “primer trabajador y mandatario” del país con un “gracias señor presidente”. Ese día lo que sucedió fue una ruptura con la historia. El Zócalo alojó a uno de los mítines más concurridos en la historia de México y presenció un balcón presidencial vacío. En el Zócalo se enterró un mito y una práctica oficial para establecer y rescatar rituales propuestos por la sociedad civil. A partir de 1995 los días 1º de mayo son muy distintos. También se abrió la puerta a un ritual antiguo, el de las entradas triunfales.

Éstas, contrarias a los llamados rituales de calendario, no tienen fecha establecida, de ahí su importancia. Son parteaguas en la historia, son señal de parto, de nacimiento y anuncio de un nuevo orden.

Las entradas triunfales se han caracterizado por ciertos elementos que las componen, como puede ser la infaltable presencia del caudillo. Por ello, el 1º de mayo de 1995, fue sólo un preludio del 11 de marzo de 2001. Este día, Marcos, el hombre acusado de mesianismo y caudillismo, fue aclamado y negado como tal, por eso sus críticos no pudieron confirmar sus acusaciones. El EZLN y Marcos apelaron a un doble sistema semiótico.

El primer sistema semiótico refiere a un código histórico muy bien entendido por los Mexicanos, pues es arquetipo de la cultura popular, la entrada triunfal de Villa y Zapata al Zócalo. La caravana zapatista tendió lazos con el hecho histórico y se propuso seguir la ruta de Zapata, la hacienda de Chinameca (lugar del asesinato del general Zapata), Tlatizalpan (lugar del cuartel general de Zapata), Milpa Alta y Xochimilco (lugar del encuentro entre Zapata y Villa). Para llegar al Zócalo tomaron División del Norte, el eje 2 oriente, Anillo de Circunvalación, Avenida San Pablo, la avenida José María Izazaga y la avenida 20 de Noviembre, por donde entro el Ejército Libertador del Sur. El trailer color blanco con la bandera nacional al frente dio vuelta a la derecha y luego a la izquierda para colocarse enfrente del Palacio Nacional.

Eran las 2:20 p.m., los diversos contingentes estaban a “pie del cañón” esperando la entrada triunfal de la Caravana Zapatista. Cuando al fin ésta llegó, se escuchó la popular consigna de “Zapata Vive, la lucha sigue”. Los zapatistas hacían otra histórica entrada al Zócalo [Arango, 2001].

Geertz [Bell, 1997] afirma que los rituales políticos buscan la legitimación de la historia. Los zapatistas al hacer suya la ruta de Zapata buscaban el reconocimiento y la razón histórica; por tanto, la marcha se convertía en la continuación de una lucha iniciada por Emiliano Zapata. Marcos fue confirmado como el nuevo caudillo, la ciudad recibía a Marcos y a los zapatistas. La gente desde sus ventanas y balcones les daba la bienvenida, se conglomeró en las calles y los vio pasar sobre un trailer blanco con la bandera mexicana al frente. Los zapatistas saludaban a la ciudad que les abría la puerta, que le entregaba sus manos y sus voces, para que a la vez, estas manos y estas voces fueran recogidas y expresadas por ellos en sus demandas. Ellos no se negaron a recoger esas voces, pero al mismo tiempo no podían prometer darles cause. Su lucha era una, la lucha indígena.

Marcos le expresó a Sherer [2001] la tentación de ir sumando luchas durante el trayecto de la Caravana. El peligro de caminar al filo de la navaja del mesianismo no se pudo evitar, y aunque éste no se podía aceptar, tampoco era posible rechazarlo pues el caudillismo histórico fue uno de los dos códigos que abrió la puerta del Zócalo y de la historia.

El segundo sistema semiótico es el lenguaje político donde se incluyen los términos de diversidad y pluralidad, los cuales moldearon y se representaron en cada uno de los mítines realizados en los distintos zócalos. La diversidad y la pluralidad fueron la base del discurso ideológico y los fundamentos de las escenificaciones que intentaban mostrar una práctica democrática.

Diversidad y pluralidad, son conceptos diametralmente opuestos al de caudillismo. Cada uno de los discursos y representaciones rituales se esmeraron en presentar un discurso plenamente anticaudillista, antimesiánico. Marcos fue sólo un zapatista más entre los comandantes, y se le definió como alguien “que manda obedeciendo”. Asimismo, la diversidad encontró su aval en los bastones de mando que la caravana fue recogiendo a su paso, y así, la comandancia zapatista se convirtió en la voz oficial de las demandas indígenas. La diversidad también estuvo representada en cada una de las organizaciones no gubernamentales y grupos de apoyo nacionales e internacionales. Cada uno de estos agentes sociales interactuaban y dialogaban entre sí, y con los medios de comunicación; de tal manera que cada día se generaban nuevos significados. La caravana zapatista vivió días de tensión y días de unión y fiesta, la marcha tuvo síntomas de una cultura posmoderna donde la tolerancia fue factor de convivencia.

Marcos, recurrió a la diversidad y negó ser un caudillo cuando declaró en Tepoztlán:

Marcos no existe, es una sombra, es el marco de una ventana, es el reflejo de lo que se ve en el cristal del autobús, que transporta a la Caravana de la Dignidad Indígena. No es al Subcomandante al que miran, sino a ustedes mismos (a la sociedad civil) [...] Marcos es un pasamontañas vacío, es una mala iluminación que ha tenido nuestra lucha [Arango, 2001].

Cuando los reporteros le preguntaron y advirtieron acerca del mesianismo que personificaba al ser encumbrado por la sociedad civil él respondió: “Cuándo ha sido moda la historia, cuándo ha estado en venta la memoria, cuándo el pasado es momentáneo y cuándo la sabiduría es soluble e instantánea” [Arango, 2001]. Marcos trató de reconciliar los dos códigos que la caravana zapatista propuso. Finalmente, Marcos declaró esa noche en Tepoztlán, “cuando se editen los nuevos libro de historia que refieran a estos momentos deben dejar una línea en blanco, para que cada uno de ustedes ponga su nombre y el de sus hijos” [Arango, 2001].

Los sistemas semióticos fueron puestos en la mesa y mediante sistemas de oposición generaron nuevos sentidos. Durante los días de la caravana zapatista surgió un nuevo concepto de caudillo en México, el de la sociedad civil.

A continuación se expone cómo es que estos dos sistemas semióticos y este nuevo concepto de caudillo, entre otros, pueden ser sintetizados en los diversos símbolos que se generaron.

LA FORMA SIMBÓLICA COMO TEXTO

Desde la perspectiva de Lotman [1996], el símbolo también puede ser considerado como un texto; ya que éste tiene la capacidad de sintetizar los diversos sistemas semióticos en sí mismo, así como de guardar la memoria histórica en la que se van añadiendo significados. Por tanto, como señala Geertz [2000], el símbolo debe ser estudiado en niveles de significado con el fin de reconocer esa historia de la cual ha sido depositario. Asimismo, Turner [1999] define que el símbolo tiene la capacidad de referir y de condensar. “Referir” es cuando el símbolo puede representar situaciones inmediatas, por lo cual se convierte en señal o signo; y “condensar”, es cuando el símbolo tiene la capacidad de comprimir significados históricos y conceptos abstractos no tangibles, tales como conceptos religiosos, emociones místicas, sentimientos y dogmas. Otra característica que añade Turner [1999] al símbolo es que éste es multirreferencial, pues interactúa y participa con diversas estructuras. Por otro lado, Thompson se refiere al símbolo como “forma simbólica”. La forma simbólica es un constructo de significados inmersos en una historia y en un contexto sociohistórico que está abierta a incluir constantemente otros sistemas y significados. Como se puede ver, tanto Lotman [1996] como Turner [1999] y Thompson [1998] coinciden en que el símbolo es multirreferencial y no le corresponde un significado único, también en que el símbolo debe ser estudiado cronológicamente, pues está inmerso en la historia, la cual también le añade significados y sincrónicamente porque está en un contexto sociohistórico específico; igualmente coinciden en que el símbolo es un constructo pues interactúa y participa con diversas estructuras o sistemas semióticos que le permiten adquirir, transformar y generar diversos significados. Estas características del símbolo abren paso a la posibilidad de que éste puede ser visto como un texto en sí mismo. Lotman lo llama símbolo-texto [Lotman, 1996:88]. Considera que éste guarda una estrecha relación de estudio con el escenario y el auditorio donde va a comprimir, descubrir o encubrir la memoria y los diversos sentidos.

En este escrito es fundamental analizar algunas formas simbólicas que construyeron parte del escenario del 11 de Marzo, con el fin de entender cómo es que la forma simbólica guarda la memoria del texto de la cultura y cómo es que en cierto momento puede desplegar las capas de significados, la transformación de éstos y la generación de nuevos sentidos. Los tres ejemplos presentados son el pasamontañas, una pancarta y el silencio colectivo.

El Pasamontañas

El pasamontañas está hecho para aquellos que necesitan atravesar los bosques y las llanuras a bajas temperaturas, también es un implemento usado en las regiones nórdicas donde la nieve congela el rostro. Debido a su forma, el pasamontañas incluso sirve para ocultar la identidad, por eso ha sido relacionado con los actos y los grupos terroristas, con los grupos de asalto; con la cobardía y con el anonimato de la acción armada.



Zócalo de la ciudad de México.
Foto: Obed Arango, 11 de marzo del 2001.

El pasamontañas en un ambiente, donde el calor prevalece y en una cultura en la que es importante “dar la cara”, aparentemente no tiene sentido, pues adquiere todos aquellos rasgos pertenecientes a diversos sistemas semióticos. Así, el pasamontañas zapatista, se ha visto atacado e incomprendido por un amplio sector de la sociedad debido a esas preinterpretaciones y usos.

Sin embargo, el pasamontañas, que de entrada sirve para guardar el anonimato guerrillero del EZLN desde 1994, de manera dinámica como forma simbólica ha interactuado con otros sistemas semióticos, de tal forma que este anonimato aunque está presente, ya no es primario. Un ejemplo de la interacción del pasamontañas con otros sistemas semióticos es la relación que tiene con la “máscara” en México [Hammil, 2001]. Esa máscara que se hace presente en los cuadriláteros de la lucha libre. Ese rostro es elegido como identidad, de él resulta la dignidad del guerrero, en la cual se hace mito y se construyen las leyendas como el “Enmascarado de Plata”, “Blue Demond”, “Tinieblas”; todos son luchadores que han adquirido cierta representatividad generacional de la cultura popular de México. Cuando la máscara se pierde, la dignidad ha caído al suelo, la carrera del luchador esta moribunda, es una derrota de la cual

muchos luchadores nunca se levantan, se convierten en los derrotados, siempre serán “el que perdió la máscara con...”, no importa cuántas victorias tengan después, ese hecho siempre pesará más que cualquier título. El pasamontañas también ha adquirido las características de la máscara, como forma simbólica ha establecido una interacción con ésta. El pasamontañas se consagró plenamente en la arena más importante del país, en el Zócalo de la ciudad de México el 11 de marzo de 2001.

Sin embargo, el pasamontañas zapatista por ejemplo, —que no es el mismo que el del Ejército Popular Revolucionario (EPR)—, ha adquirido y sintetizado en su dinámica significados de otras culturas y de sistemas semióticos de otros países. El pasamontañas también representa la redención de un rostro. El doctor Martin Luther King fue el redentor del rostro negro, el símbolo y el líder máximo de la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos en las décadas de los cincuenta y sesenta. A su muerte, varios pastores evangélicos de México expresaron “Martin Luther King ha muerto, yo también soy negro” [Arango, 1997]. Estos pastores evangélicos de México doblemente segregados, por ser indígenas y por pertenecer a una minoría religiosa que ha sufrido la expulsión de sus tierras como resultado de la intolerancia, pudieron identificarse con la redención de un rostro hecha por Martin Luther King. El pasamontañas representa esa mirada digna, ese rostro que busca redención. No son pocos los extranjeros que han relacionado el pasamontañas zapatista con la redención del rostro indígena, en relación, a la vez con la redención del rostro negro.

El pasamontañas sintetiza también la lucha no violenta que el EZLN ha sostenido durante siete años. La corresponsal para la BBC de Londres expresó la mañana del 11 de marzo, que los símiles y los paralelos que han sido establecidos entre la marcha a Washington en 1963 en pro de los derechos civiles y la entrada zapatista al Zócalo, no eran pocos, considerando la diferencia de épocas y culturas. La reportera señaló que el discurso de Martin Luther King, “Yo tengo un sueño” (“*I have a dream*”), y el de Marcos, coincidían en el sueño de la diversidad, del derecho a ser diferentes en términos de igualdad. Otro rasgo común era el método de lucha, un recorrido por el país sumando a la sociedad civil y dialogando en el proceso. Destacó con énfasis, que mientras Martin Luther King era el redentor de un rostro negro, que lo ha hecho baluarte y símbolo, el pasamontañas era el redentor del rostro indígena, que poco a poco comienza a convertirse en el símbolo redentor de los grupos marginales de México [Arango, 2001].

El pasamontañas también es dual en forma y fondo. En fondo, es la mirada, esa mirada habla y pide las demandas de un gran sector de la población mexicana. Esa mirada juega con el pasamontañas y representa lo que en niveles macros se da entre caudillismo y anticaudillismo. Marcos es el nuevo mesías, el nuevo caudillo que realizó la entrada triunfal al Zócalo; pero también, “todos somos Marcos”, en una actitud de ponernos el pasamontañas, todos somos zapatistas. Marcos no existe.

El pasamontañas como símbolo ha adquirido la memoria de una lucha, ha sintetizado y puesto en una interacción compleja diversos sistemas semióticos; para un gran sector de la población ha borrado y enterrado las preinterpretaciones de cobardía y terrorismo para convertirse en un símbolo de lucha, de redención, de caudillismo y de anticaudillismo, se ha convertido en baluarte de los grupos marginales.

Las variaciones comienzan a surgir. El pasamontañas blanco representa a la sociedad civil que apoya al EZLN. Un hombre va con una pancarta por la calle de Francisco I. Madero, su rostro debe mirar por dónde camina y al mismo tiempo danza con los tambores, gritando y cantando las consignas. Su rostro está envuelto en un gran pasamontañas blanco, resultado de los orificios que le ha hecho a la manta. Yo le tomo una y otra fotografías y le comento “sólo tomo su mirada”, el hombre me responde, “este es mi pasamontañas, es un pasamontañas blanco, caray estoy contento, esto es de victoria y de paz, por eso es blanco”. La forma simbólica en su dinámica, no sólo transmite información, genera sentido, estos sentido pueden trascender o aislarse en un sólo momento.



Zócalo de la ciudad de México.
Foto: Obed Arango, 11 de marzo del 2001.

La diversidad representada en una pancarta

La característica principal, tanto en el aspecto macro como en el micro, de la entrada zapatista fue la diversidad ideológica, religiosa, étnica y generacional que se congregó y que usó diversos lenguajes para expresarse. Entre éstos destacaron el musical, el gráfico y el dramático. De las manifestaciones musicales y dramáticas sobresalió la danza de los monigotes que, con tamborines, llegaron por la calle Francisco I. Madero [Arango, 2001]. Frente a la catedral había un templete en el cual se presentaron distintos cantantes que entonaron la música de protesta. La presencia de símbolos y prácticas religiosas también estuvieron presentes, por ejemplo, en la esquina de Moneda y Palacio, a un lado de la tarima donde se encontraba el EZLN, los eternos danzantes del Templo Mayor (el grupo de concheros) celebraban un Zócalo indígena. También había diversos grupos protestantes como “Pastores por la paz”, el Seminario Presbiteriano de México y algunas iglesias evangélicas. A un lado del asta bandera se encontraba un chamán haciendo limpiezas, a él se le acercaban todo tipo de personas; en ese momento contrastó la presencia de un



Zócalo de la ciudad de México.
Foto: Obed Arango, 11 de marzo del 2001.

extranjero blanco, alto y barbado con el atuendo de sacerdote. En cuanto a la diversidad ideológica, había grupos de izquierda y derecha centro, éstos se daban a notar por las pancartas y mantas que mostraban. Algunos iconos sobreabundaron como el infaltable “Che”, otros fueron novedosos como el de “*Chicana Power*”, asimismo, hubo pancartas de diversas organizaciones civiles y de partidos políticos; la gran manta que cubría el hotel *Majestic* decía “Los pueblos indígenas esperanza del mundo”, a esta frase la complementaba el símbolo del Partido Verde Ecologista. También se notó una gran variedad de grupos étnicos nacionales y extranjeros. La diversidad se hizo presente y utilizó diversos lenguajes para apoyar y exponer sus demandas a la caravana zapatista.

Un hombre sostenía una pancarta que, a mi parecer, sintetizó de manera gráfica la diversidad que hubo en el Zócalo. En ésta interactúan diversos sistemas semióticos que a continuación son enunciados.

La situación inmediata

El hombre estaba de pie con su rostro cubierto por la sombra, se encontraba muy lejos de la tarima donde estaba la caravana; el hombre había viajado desde muy lejos, venía de Chihuahua y trabajaba con los Tarahumaras.

La pancarta incluía lo siguiente:

- A) El lenguaje gráfico e histórico. El hombre se amparaba en un icono que representa la resistencia social en favor del oprimido. Éste es el rostro del “Che”, copia de la foto que Korda le tomó al Che Guevara en los funerales de “La Coubre” el 5 de marzo de 1960 en la Habana. Este icono, a su vez, está dentro de un eje histórico, pues carga en sí, todo lo que puede representar el mito del “Che” —esta imagen ha sido una de las más reproducidas y famosas del siglo pasado—. La imagen del Che funciona para legitimar la petición de este hombre.
- B) El lenguaje religioso que se mezcla con la ironía política. El hombre está entre la fe y la incredulidad de lo que la marcha puede lograr, de los cambios que puede generar entre los Tarahumaras, de que su petición sea vista por Marcos y de que algún medio lo pueda fotografiar, por tanto, escribió: “Marcos acuérdate (*sic*) de los ‘Tarahumaras’, cuándo (*sic*) estés en palacio legislativo” (cuando me disponía a tomar la fotografía, me preguntó que, si así estaba bien, que si la foto se iba a publicar; yo le contesté “tengo esa expectativa”, el me dijo más enfático “yo también”. Su actitud me confirmó que se debatía entre la fe y la incredulidad). La frase corresponde al pasaje bíblico de Lucas 23:42, el cual refiere al ladrón que busca en Jesucristo, colgado en la cruz, una esperanza. La esperanza está en el Mesías, en aquel que tiene las virtudes para ser un redentor. Una vez más en las formas simbólicas se presenta el código histórico del caudillo. Marcos, abiertamente es el redentor y es quien ha logrado los méritos para llegar a ese reino misterioso que es el Palacio Legislativo.

- C) Un tercer sistema semiótico presente, tiene que ver con el universo étnico que en el caso de los Tarahumaras, se afirma como un mundo lejano y abandonado. En la pancarta, el hombre declara su procedencia: “desde las barrancas del cobre Chihuahua”. Ha llegado desde muy lejos guiado por ese leve impulso de fe que lo llevó hasta el Zócalo.
- D) Hace referencia a un lenguaje social y aunque minimiza, reconoce a la sociedad civil y estampa su firma, ésta encierra todo el desánimo, toda la lucha, todo el abandono, toda la ironía política, toda la fe que le impulsa y toda la incredulidad que lo hace poner los pies sobre la tierra, escribe: “atte- (*sic*) un Mexicano más”. Sabe que por sí mismo, como “un Mexicano más”, no hay mucho por hacer, pero a la vez, se sabe suma de un grupo mayor llamado sociedad civil. Y en el intento existe un “creo, ayuda a mi incredulidad”.

La pancarta es una forma simbólica en la que interactúan diversos sistemas semióticos que le dan un significado místico y religioso, en medio de la realidad que reconoce y en la que se debate. También refleja la diversidad y pluralidad que están en el nivel macro. Ésta es una pancarta pequeña y es una más entre miles, pero es precisamente en esa pequeñez y en esa singularidad donde subsiste y radica la fuerza de la sociedad civil, porque ésta se suma a otras tantas. Marcos es el caudillo y redentor; pero a la vez, el hombre encarna a Marcos, en calidad de saberse “un Mexicano más”. Esta vez, Marcos debe existir, es espejo que se niega a morir en el abandono y la lejanía del mundo Tarahumara.

El Silencio

¿Cómo se fotografía el silencio? ¿Cómo tiene su transición a los sistemas gráficos lo que por naturaleza pertenece a los sistemas semióticos auditivos? Éstas fueron preguntas que flotaron en la mente de muchos fotógrafos durante esa tarde.

El silencio forma parte de diversos sistemas semióticos de tipo auditivo. El silencio en la música es pausa que desemboca en ritmo, tono y colofón. El silencio en la oratoria es arte que forma imaginarios y que envuelve al auditorio en un sueño, tal fue el caso del gran líder social Martin Luther King. El silencio en el diálogo suele ser soberano ante la necesidad. El silencio en el drama es muerte oscura y emoción vivificante.

Quienes estuvimos el 11 de Marzo de 2001 en el Zócalo de la ciudad de México fuimos testigos de uno de los silencios más prolongados y estremecedores que la historia de la política en México haya presenciado. Este silencio mezcló diversos códigos auditivos. Fue musical porque desembocó en fiesta. Fue oral porque formó parte de un discurso que nos hizo soñar. Fue dramático porque representó una realidad compartida. Fue dialógico porque impactó a los partidos políticos y les mostró la necesidad en la que se encuentran y actúan. Pero al mismo tiempo fue un silencio distinto a todos los demás.



Zócalo de la ciudad de México. Foto: Obed Arango, 11 de marzo del 2001.

Marcos se encontraba en el centro de la tarima, habían pasado ya cuatro discursos. Se acercó al micrófono y con papel en mano comenzó a develar un espejo. Es el espejo de la diversidad. Marcos no es el gran orador que fue Martin Luther King, quien con su ritmo, musicalidad y tono de voz cautivó a las masas. Marcos es, más bien, parco, controla sus emociones y su voz es de este mundo, no es sobrenatural.

Al iniciar el discurso, el silencio comenzó a imponer una extraña soberanía, y éste, no es ausencia de sonido, sino presencia de sabiduría. No es, y a la vez sí es, lo que dice Marcos, pues él es el reflejo en el espejo, que es la sociedad civil. Y en ese silencio todos nos miramos y nos dimos cuenta que tenemos una respuesta (o miles de ellas) para la injusticia, la marginación y la muerte (el silencio es sabio).

En tanto Marcos leía su discurso, el silencio también lo estremeció. Él, se había dado cuenta que es espejo y que está encarnando una respuesta genuina y honesta. El texto que expuso se convirtió sólo en parte del contexto (el silencio es texto y mensaje).

La sociedad civil buscó asomarse a esa ventana que es el pasamontañas y se vieron a ellos mismos. El espejo es incluyente, "Todos somos Marcos", no en el lema, en el silencio. El caudillo no existe, existe sólo en el reflejo. La sociedad civil mostró que su presencia no es morbo, es compromiso (el silencio es paradoja).

Es un silencio dialógico que va de la sociedad civil a Marcos, y terminó condensando a toda una diversidad. En dirección contraria a Marcos, la sociedad civil se dispersó en miles de sentidos (el silencio es vanguardia en la resolución de conflictos).



Zócalo de la ciudad de México. Foto: Obed Arango, 11 de marzo del 2001.

Marcos hizo un llamado a la ciudad y tocó las fibras más sensibles cuando en tono humilde pidió su apoyo. Así, se hicieron manifestaciones dramáticas más evidentes del silencio. Se reflejó en la impactada mirada de Marcos. Se evidenció en los miles de periscopios que se alzaron en toda la plancha del Zócalo para observar en silencio, buscando ir al pasamontañas, al centro de la lucha. Se manifestó en la mirada hacia adentro de aquellos que inhabilitados para ver a Marcos —porque la muchedumbre los cubría—, cerraron los ojos y con la mano en la barbilla escucharon y reflexionaron. Se expresó en las miradas lejanas de quienes, como la anciana, sonrieron con esperanza, y en la del niño campesino que observaba con seriedad. El silencio no es ausencia de sonidos, es presencia de gestos de afirmaciones que sólo se medio murmuran. El silencio ya no pertenece más a los sistemas semióticos auditivos, se ha encarnado en el drama y en éste ha hecho su transición a los sistemas gráficos. El silencio se fotografía en los rostros y las miradas. Mi cámara, mi ojo y mi cuerpo, en el “allí”, tiemblan ante lo que ven. Y en el silencio del “aquí” de la escritura, doy cuenta de que el silencio es polisémico porque también es políglota (el silencio, es la mejor bienvenida, para quienes luchan de manera digna, la sociedad civil y los zapatistas).

El silencio vuelve a los sistemas auditivos pues, como en la música, da paso al colofón y con otro acto simbólico, éste se ha roto. Los zapatistas reciben una llave gigante de unicel, la cual lleva consigo su humor y está cargada de significado, representa las llaves de la ciudad. Éstas, no han sido otorgadas por la representación oficial, sino por la sociedad civil. Es la bienvenida, a una entrada triunfal al Zócalo

de la ciudad de México, y marca el inicio de una nueva etapa y también de una jornada que durará varios días, en busca de la toma de la tribuna oficial de la nación. La fiesta y la lucha sigue.

SUGERENCIAS: LO MARGINAL EN EL CENTRO (O DE CÓMO CARLOS SALINAS TUVO UNA PESADILLA “¡AHORA SÍ! LOS VEO Y LOS OIGO”)

Las sugerencias de este trabajo, tienen que ser en el mismo tono del discurso. Por un lado, las implicaciones teóricas y, por otro, la interpretación de la realidad política y social del México actual en el análisis de caso.

Las sugerencias teóricas tienen diversas orientaciones. Éstas son, conceptuales metodológicas y epistemológicas.

En las conceptuales. La teoría del texto cultural ha demostrado que la cultura debe de concebirse de distinta manera para que ésta pueda ser apreciada en toda su riqueza. No es suficiente hacer lecturas lineales donde se busca la polisemia, hay que entender como se produce ésta, porque en ese proceso complejo está la mina de la creatividad del ser humano que reconfigura la historia. Por tanto, entender que la cultura es políglota, no sólo enfoca el estudio de la cultura al aspecto simbólico, como lo propone Geertz [2000], sino la orienta a los sistemas simbólicos y lenguajes que le dan vida.

Si reconocemos la redefinición conceptual de la cultura hecha por Lotman, necesariamente hay una transformación en el método de estudio. Si la etnografía, que tenía como fin clasificar, había pasado de ser una descripción lineal a buscar los significados y sentidos propuestos por Geertz [2000], con Lotman [1996], la mirada etnográfica, tiene que ser también semiótica. Esto provee de herramientas al investigador, pues ya no depende de la buena sensibilidad solamente, sino del enfoque de la mirada hacia los lenguajes y códigos que se presentan en los fenómenos culturales. Lotman no niega los momentos de Geertz (el “estar allí” y el “estar aquí”), les abre camino para que el “esfuerzo intelectual” tenga mayores beneficios. Asimismo, ayuda a estructurar un discurso complejo que va de lo macro a lo micro, porque el texto aparece en las categorías de texto cultural, texto ritual y texto símbolo. En las tres categorías, los sistemas semióticos están integrándose y desintegrándose en el proceso de producción de significados y sentidos. Por tanto, la mirada debe ser amplia y concreta, cuidando las variantes que surgen en cada nivel, pues no se pretende que sean modelos hijos.

Lotman, tiene aportes dentro de la epistemología, pues complementa y abre nuevas avenidas de estudio en el campo de la hermenéutica, confirmando que hay un estudio profundo del ser social que no puede ser comprobado y atado a modelos, pero sí comprendido. También permite contemplar el aspecto ideológico que da dirección al actuar humano y que se entabla en redes sociales de poder.

En cuanto a la lectura social política de México, a partir de la caravana invita a cuestionar ¿cómo surge la democracia en México? La respuesta es, por sistemas de oposición, cuando lo marginal se hace presente y decide vivir en el centro. Cuando el caudillo decide ser la sociedad civil.

Pero ¿qué es un grupo marginal? Ser un grupo marginal es una condena por ser diferente. La marginación es resultado de temores, de la ignorancia, de la cerrazón y de los fundamentalismos de un grupo dominante que ha creado su propio sistema de significaciones válidas sólo para ellos mismos. La segregación que es la madre de la marginación se sostiene en un sistema semiótico dominante, etnocéntrico, que encuentra su propio horror en el espejo de la diferencia. El “otro” no tiene lugar ni derecho a existir, el “otro” es ajeno y se convierte en una pesadilla continua de la ortodoxia. La marginación se expresa y se materializa en la miseria, en la pobreza, en las tragedias naturales, políticas y sociales. Lo marginal tiene diversas representaciones, éstas son auditivas, gráficas o verbales. Los grupos marginales con el paso del tiempo y de las generaciones han resuelto formar su propio sistema semiótico y definir su propio “yo”, ese “yo” que se expresa en las diversas organizaciones sociales. Estos grupos y organizaciones han crecido. En su activismo han decidido hacer cumplir sus derechos con la práctica de un modelo democrático que nace desde abajo, largas asambleas, resoluciones de corto alcance, posiciones radicales de insurrección o moderadas de negociación, al inicio ellos han sido sus propios interlocutores [Monsiváis, 1997]. Sin embargo, ante la falta de acciones y respuestas claras por parte de los gobiernos en turno estos grupos han optado por la resistencia civil, primero para convencerse a sí mismos de que pueden salir y romper el cerco; y segundo para entablar un diálogo permanente con la sociedad, lo cual les ha permitido encontrar nuevos interlocutores y comenzar un proceso democrático [Monsiváis, 1997]. El EZLN es resultado de ese diálogo profundo. Para entender este diálogo se requiere, primero, contemplarlo como una interacción compleja que se compone de múltiples sistemas semióticos. Segundo, debe verse a los espacios donde se genera este diálogo, el Zócalo es ese espacio donde en un domingo soleado hubo un encuentro histórico. El 11 de Marzo de 2000 fue tomada la tribuna más importante de la sociedad civil. Por ello, 17 días después la comandanta Esther (fiel representante de la marginación que ha decidido hacer presencia en el centro) habló en el Palacio Legislativo como una manifestación del triunfo del diálogo sostenido entre la sociedad civil y el EZLN.

Estudiar a la cultura como un texto siempre ha tenido sus límites, pues, como se mencionó al inicio, es una metáfora; sin embargo, aquí en México tenemos mucho por hacer y hoy más que nunca es importante aprender a escuchar, observar y leer los textos culturales apreciando su complejidad con toda seriedad. Hay cambios profundos que se están generando y merecen nuestra atención, por el bien de la democracia, la libertad y la justicia.

BIBLIOGRAFÍA**Arango, Obed**

- 1995 “Los Usos del Zócalo”, en Marie Odile Marión (comp.), *Antropología Simbólica*, México, INAH, CONACYT.
- 1997 “Entrevistas a líderes y pastores evangélicos”, México, material Inédito.
- 2001 *Etnografías del Zócalo: 11 de Marzo de 2001 (La redención de un rostro)*, para el curso de Ética de Martin Luther King, Philadelphia, EBTS.

Bell, Catherine

- 1992 *Ritual Theory. Ritual Practice*, Nueva York, Oxford University Press.
- 1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Nueva York, Oxford University Press.

Blanco, José Joaquín

- 1990 *Los mexicanos se pintan solos*, México, Pórtico de la ciudad de México.

Clifford, Reginaldo

- 1998 “Análisis semántico basado en imágenes: un enfoque etnometodológico”, en Galindo, Jesús, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, CONACULTA, Addison Wesley Longman.

Escobar, Samuel

- 2001 *Religious Transitions and Civil Society in Latin America*, Filadelfia, EBTS.

Galindo, Jesús

- 1997 *Sabor a ti: metodología cualitativa en investigación social*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

Garfinkel, Harold

- 1994 “What is Ethnometodology”, en *Polity Reader in Social Theory*, Cambridge, Polity Press.

Geertz, Clifford

- 1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, California, Stanford University Press.
- 2000 *Interpretación de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

Goffman, Erving

- 1990 *The Presentation of Selt in Every Day Life*, Londres, Penguin Books

Giddens, Anthony et al.

- 1991 *La Teoría Social Hoy*, México, CONACULTA, Alianza Editorial (Los noventa).
- 1997 *Habermas y la modernidad*, México, REI-México.

Green, Eugenio

2000 *El Posmodernismo en las Américas*, Quito, CLADE IV.

Hall, Edward T.

1990 *El lenguaje silencioso*, México, CONACULTA (Los noventa).

Hamill, Pete

2001 "La Máscara como Estrategia", en *Letras Libres*, México, Marzo.

Lotman, Iuri

1996 *Semiósfera I* (Semiótica de la cultura y del texto), Madrid, Cátedra.

Mc Lujan, Marshal

1980 *Leyes de los medios: la nueva ciencia*, México, CONACULTA (Los noventa).

Monsiváis, Carlos

1987 *Entrada Libre, crónicas de la sociedad que se organiza*, México, ERA.

2000 *Aires de Familia. Cultura y Sociedad en América Latina*, Barcelona, ANAGRAMA.

Thompson, John

1995 *The Media and Modernity*, California, Stanford University Press.

1998 *Ideología y Cultura Moderna*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

Turner, Víctor

1974 *Dramas Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Nueva York, Cornell University.

1999 *La Selva de los Símbolos*, México, Siglo XXI editores.

Winkin, Yves (comp.)

1984 *La Nueva Comunicación*, Barcelona, Kairós.

