

La invención de los horizontes políticos: la palabra zapatista

RAYMUNDO MIER*

Guerra y acto de palabra

El conflicto armado en Chiapas que irrumpió en el espectro político en las primeras horas de 1994 como una “anomalía”, como un desafío *incalificable*, como la presentación tangible del estupor que dominaba en forma latente la expectación y la vida del país, reveló de manera inusual y elocuente la particular trama de tensiones del régimen político mexicano. La significación del conflicto, abrupta e incalculable, ha sido también densa, elusiva y equívoca: hizo evidente la exacerbación y la lenta fermentación de una revuelta imperceptible y difusa, de una experiencia de confinamiento, de doblegamiento cuyos contornos exceden los del conflicto mismo; señaló los umbrales de un tiempo y una etapa políticos y emergió de las fracturas de una cultura que se ha forjado y alimentado a lo largo de toda su historia de la negación violenta de la presencia indígena, de su exclusión y la transformación de su carne en mero monumento; el régimen actual de las instituciones nacionales ha incitado formas capilares y ubicuas de la exclusión de fervores étnicos, pero incluso de prácticas económicas —producción agrícola, técnicas artesanales—, formas de propiedad, de culto, de ejercicio político y jurídico.

El movimiento armado, en particular el manifiesto del *¡Basta!* lanzado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quebrantó desde la selva chiapaneca estrategias privilegiadas del régimen de subor-

* Profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, en el área de Semiótica y Filosofía del Lenguaje y profesor en las áreas de Lingüística y Etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

dinación y anticipó los nuevos perfiles de la descomposición de la legitimidad gubernamental; aparecieron, bajo signos apenas perceptibles unos meses antes, tendencias larvadas durante decenios —quizá siglos— del desaliento social y de la resistencia ante formas arcaicas del cacicazgo y de la corrupción; el gesto del levantamiento exhibió de inmediato su fundamento: la degradación económica, ética, política y cultural del régimen, y la incesante violencia política, cultural, económica y étnica dirigida contra un segmento amplísimo y constitutivo de la trama cultural de la nación.

Pero el movimiento del EZLN hizo visibles también condiciones, facetas, recursos, estrategias y expresiones del despotismo gubernamental hasta ahora veladas: las formas particulares de la corrupción de las organizaciones campesinas organizadas en torno del aparato partidario de la burocracia política; el papel de los cacicazgos locales en el sostenimiento de formas de producción, tenencia de la tierra, regímenes de explotación del trabajo, que preservan patrones arcaicos erigidos sobre un vasto y diversificado proyecto de etnocidio que se extiende mucho más allá de las fronteras de Chiapas y caracteriza patrones de relación con los grupos étnicos en distintos territorios nacionales; la formación y despliegue de cuerpos paramilitares que exacerban la exclusión racial y étnica con el asesinato selectivo —tampoco patrimonio chiapaneco. El movimiento zapatista exhibió la vastedad de la simulación inherente a las retóricas gubernamentales que buscaron velar durante años el quebrantamiento estructural del orden económico de las tentativas modernizadoras —particularmente en zonas campesinas e indígenas—; el zapatismo puso de relieve, incluso, la vacuidad y futilidad de las aproximaciones académicas de una antropología atenazada y doblegada por su servilismo al aparato gubernamental, así como las proclividades cortesanas de la élite intelectual del país; el EZLN hizo visible el crepúsculo de la lucidez política en México, tanto como la extenuación de la legitimidad política del control gubernamental; hizo evidente que la fragilidad del régimen mexicano era ocultada y contrarrestada sólo mediante una cada vez más exacerbada corrupción en el aparato gubernamental llevada hasta las tramas capilares del tejido social —sindicatos, escuelas, universidades, familia, iglesia—, hasta los ámbitos más íntimos y las formas más insignificantes de la gestión del ejercicio ético y jurídico en la vida privada; una corrupción que recorría la red de las formas éticas del ejercicio del poder desde los más bajos estratos de la estructura burocrática hasta el presidente de la República; el EZLN hizo visible la fuerza casi intangible, el carácter “natu-

ral" que ha logrado adquirir el cinismo como fundamento del ejercicio político en todas las estrategias del poder en México.

La fuerza del zapatismo, no obstante, sólo indicó, de manera incierta y global los alcances imprevisibles de una fractura moral y cultural, cuya amplitud y extensión, cuya magnitud y manifestaciones, tuvieron y seguirán teniendo consecuencias políticas y económicas de resonancias incalculables.

La dualidad del acto de lenguaje: la violencia como acto de habla

Uno de los rasgos característicos —quizá de los más inquietantes— de la explosión de la lucha política del EZLN fue que conjugó dos cualidades: la acción militar se fundió con los actos de lenguaje, la reivindicación étnica cobró las dimensiones de una respuesta moral sin precedentes, que encontró formas de expresión arraigada en los giros y el lenguaje de los grupos tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, en sus pautas de intercambio y formas de cortesía, en sus perspectivas sobre el fundamento moral de la reciprocidad, que se exhibieron no sólo en la confrontación bélica, sino en el despliegue narrativo y en expresiones y argumentos éticos que infundieron un aliento mítico y dieron a su palabra el sentido de una urgencia política sin precedentes. El 13 de enero, el ejército zapatista confirmaba:

nos deja más bien inamovibles toda la parafernalia militar con la que el gobierno federal trata de tapar la gran cloaca de injusticia y corrupción que nuestras acciones destaparon.¹

El acto del EZLN, más que un acto de provocación bélica, forzó los límites de la visibilidad política, inventó una forma de visibilidad que hizo patentes los límites de las estrategias de control político de la burocracia nacional; hizo visible también el lugar que ocupa, en los países ínfimos de la red del despotismo financiero internacional, *la guerra local moderna*: la creación de una atmósfera difusa e incierta, pero persistente de *intimidación* a la población civil ante la acción política y una acción

¹ "Comunicado del subcomandante Marcos", 13 de enero de 1994, en *EZLN. Documentos y comunicados*, pról. Antonio García de León, crónicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska, México, ERA, 1994, p. 71 (En adelante citado como EZLN).

específica de despoblación —entendida como un recurso para despojar a las colectividades de los fundamentos y medios para la acción colectiva, para el ejercicio político autónomo— a gran escala en momentos específicos: la doble faceta de la eficacia política del control militar pasa por el vasto repertorio de las estrategias de intimidación —jurídica, política, económica, militar— hecha de signos que se multiplican, construyen objetos y territorios amenazados —la ciudad, la vida personal, el futuro, el amor, el trabajo—; son la amenaza que se funda en la inminencia de una muerte vasta, de una muerte también capilar —la muerte del intercambio económico, la muerte de las potencias del cuerpo, la muerte del deseo, la insignificancia del pensamiento— y diseminada, virtual o eficaz. Esta *intimidación* aparece como una irrupción irracional, ingobernable, accidental, la forma contemporánea de la fatalidad; no obstante, esa *intimidación* está arraigada en formas precisas del ejercicio político cuya finalidad específica no es otra que la *visibilidad* y la *intensificación* del *riesgo*: el desasosiego suscitado en las colectividades por el dominio de la irracionalidad como forma general de acción y convertida en espectáculo de destrucción se convierte en estrategia privilegiada del ejercicio político —de ahí el carácter específico del amedrentamiento civil que puede o no acarrear una sutil o incluso flagrante destrucción arbitraria, intempestiva, de los otros. El *riesgo* se funda en el quebrantamiento de la identidad propia y en la exigencia de exterminio y la purificación de “los otros”. En el caso de Chiapas, los “otros” conjugan múltiples identidades: son los otros raciales, étnicos; pero también son los “otros” aquellos cuya voz y cuya acción son *impensables para la burocracia política*; esos otros que carecen incluso de figura en la estrategia de estas burocracias y que emergen como los inconformados —extraño eufemismo inventado por el discurso estatal para encubrir con giros de lenguaje el despliegue de acciones militares encaminada al control y, a largo plazo, al exterminio étnico y político—, como la presencia ominosa de la disidencia *real*.

La guerra en Chiapas —la única real, la del Estado contra el grupo indígena— desplegó una estrategia dual: iniciada como *purificación*, como cruzada contra la amenaza a la estabilidad política, culminó con la exhibición de la razón de Estado: el allanamiento de las diferencias políticas. La guerra moderna asumió su fisonomía íntima: en los países ínfimos el ejército existe como agente de devastación interna, de control de la propia población, de sofocamiento político: disipar la “impureza” interna, hacer impensable, irreconocible la exacerbación de actos sociales cuyo rasgo revelan un arraigo profundo en la clausura de los horizontes de vida de las colectividades, silenciar su fuerza expansiva, su

lenta gestación, su transformación en formas contenidas de violencia recíproca.

La eficacia del control interno por la vía militar se funda en la paradoja de la argumentación política del despliegue irracional de la racionalidad disciplinaria militar. Esta paradoja culmina en la exaltación mítica de la *purificación*. Esa irracionalidad, en países como México, se transforma en la abierta aniquilación física o política de las voces —que en nuestros países, con fuerzas militares irrisorias comparada con otras potencias más agresivas, no puede señalar sino un otro interior, un riesgo surgido del enrarecimiento interno de las pautas de legitimidad y encarnado en voces específicas: el ejército no puede ser sino un recurso para la gestión de la intimidación y la disolución de sujetos políticos, una voluntad autónoma cuya eficacia se funda en una soberanía propia, indiferente a las formas de legitimidad y que determina los alcances y los objetos de su regulación; la soberanía de esas fuerzas de control internas se imponen sobre el orden social, irreductibles a las formas del funcionamiento democrático, son su negación irreflexiva y mecánica, indiferente no sólo a los recursos implantados por la legitimidad de la representación social; estas formas de la guerra, ni ilegítimas ni legítimas, sino fundadas en su propia soberanía, son ajenas incluso a la perversión jurídica de las policías ordinarias. La *economía* de la represión militar se funda en una escenificación exuberante: el uso del asesinato como una de las bellas artes, explotado como despliegue escénico: el discurso de la guerra adquiere un sentido ambiguo, se convierte en una teatralidad sombría, al mismo tiempo ostentación de la irracionalidad del asesinato, y velo de esta irracionalidad que se ampara en las ambigüedades de la racionalidad política de la razón de Estado. El asesinato de los disidentes y la devastación de los órdenes morales de la vida civil queda silenciado por la estridencia del carácter anónimo y masivo de víctimas de la agresión de esas fuerzas internas y que carecen de otra identidad que la de su proximidad con los sujetos condenados.

En la guerra interna, la lógica de la intimidación se confunde con una gestión de la proximidad entendida como contagio: todo aquel que tenga alguna cercanía —simbólica, espacial, territorial, étnica, política— con quienes son el blanco de la represión selectiva, se convierte también en objeto potencial de esa “racionalidad propia” de la aniquilación militar: se exalta el carácter obsceno, escandaloso, del exterminio de las voces civiles, y el etnocidio se incorpora a la invención de los criterios de gobernabilidad.

Las burocracias modernas han llevado a extremos sin precedentes el

uso de las guerras escénicas, espectaculares, como recurso discursivo de intimidación tanto interior, en su propia población, como exterior a los gobiernos y las comunidades ajenas. Pero, a partir de la dispersión de la guerra fría en múltiples focos de conflicto, las estrategias han ganado en sutileza. La dispersión de los conflictos, de los antagonismos bélicos, habla de una intimación más cubierta, capilar, de una intimidación inscrita en la materia de la vida íntima. Los ejércitos, cada vez más, cobran el carácter emblemático de una amenaza interior. El estallido bélico *crea* el significado de la proximidad, se sirve de la imagen mítica del contagio para significar como impuros actos inocuos —expresar opiniones, dar clases, escribir, asistir a una reunión pública—; enrarece su sentido, les atribuye una intención opaca, incalificable, que los inscribe en el orden de lo prohibido, que los convierte en agente de riesgo. El estallido bélico generaliza el código del riesgo para entonces hacer legibles, según ese código, los actos ínfimos; los convierte en irracionales en sí mismos; la gestión de la intimidación es pues, también, la *creación de irracionalidad* y de amenaza ahí donde antes había legitimidad plena; convierte los actos cotidianos en contaminantes virtuales y los actos inocuos, cotidianos, en emblemas de un terror inminente, de un contagio capaz de extenderse al ámbito mismo de la intimidad.

El EZLN, en efecto, en su irrupción militar de los primeros días de enero de 1994 hizo uso de esa teatralidad, de esa escenificación moderna, sólo que dejó a un lado su rasgo fundamental: la *indiferenciación* ante la gestión de la muerte. En consecuencia, la *guerra moderna*, contra lo que se ha dicho, ha hecho de la muerte o la amenaza de muerte de la población civil su objetivo político específico: esa es su arma esencial. Sólo de manera escénica se enfrentan los ejércitos; los militares muertos engendran y sostienen un escándalo que alimenta el delirio y la legitimidad de la guerra. En la guerra moderna sólo ocasionalmente el ataque es contra otro ejército y siempre, de manera abierta o indirecta, contra la población civil: diseminar la muerte de modo indiferente, hacerla una realidad inminente, cerrar el horizonte del tiempo vital para todo sujeto. Sin ello, la guerra perdería una de sus dimensiones constitutivas, su capacidad de hacer del terror un instrumento de control. Las nuevas regulaciones internacionales que pretenden proteger a la población civil no sólo son un simulacro incapaz de detener la masacre generalizada e indiferente; más aún, son condición esencial para intensificar la *gestión del espanto*, que hace de la guerra la celebración exuberante de la muerte indeterminada como restauración del orden, de la distribución azarosa del pánico como fuerza del sometimiento político.

En el caso del EZLN, la amenaza, al dirigirse única y enteramente al ejército, renuncia a este carácter global intimidatorio de la guerra moderna; se reduce a un conjunto de acciones cuya resonancia es menos militar que ética o política: su única amenaza expresada textualmente fue declarar la guerra al gobierno y a su ejército, cumplida cabalmente hasta donde sabemos, pero su sentido fue exhibir las estrategias de devastación que la burocracia gubernamental ha hecho de las formas culturales que son encaradas como resistencia al proyecto modernizador, y que por consiguiente, son construidas como *irracionalidad*. El EZLN exhibió el uso gubernamental de la degradación política, económica y cultural de las formas de vida colectiva —y en especial indígena y campesina— como instrumento político de sometimiento; mostró de manera extrema cómo la burocracia moderna convierte a los pueblos indígenas y a diversos sectores sociales en materia inerte, en un vacío de voz y de potencia política en el espectro de las estrategias de poder. La nueva visibilidad de los recursos de intimidación fue evidente desde los primeros días del conflicto.

El alzamiento militar zapatista tiene un carácter extraordinariamente complejo porque restaura la memoria, las evocaciones, de una respuesta ancestral de los grupos indígenas al colonialismo y hace resurgir la revuelta de la memoria de su propia abatimiento histórico; permite así la *creación* de una identidad étnica surgida de la lucha política misma.² A pesar de todo lo que se ha dicho acerca de sus múltiples raíces en otros movimientos revolucionarios de décadas pasadas, es posible afirmar que tanto la organización como los recursos estratégicos del EZLN carecen de antecedentes. Como toda revuelta que *crea* y *se nutre* de sus propias reminiscencias históricas y étnicas, el alzamiento del EZLN es una repetición y un quebrantamiento de su propia historia, surge de una certeza y un desasosiego ante su propio pasado, restaura atavismos y trastoca las tramas de la aniquilación cultural de los indígenas, inventa tramas de solidaridad colectiva y reclama un “diálogo” cultural erigido sobre *valores extremos iluminados por la presencia de la muerte* —único recurso para darles vigencia y eficacia real sobre el fondo de su exclusión burocrática del espectro político.

Los tiempos de la guerra zapatista parecen invertir los de la racionalidad política dominante y devolver la guerra a su condición de forma de intercambio extrema, de estrategia radical de construcción de identidad.

² Es quizá necesario insistir en que la identidad étnica nunca determina y precede la acción política, sino que emerge de la lucha política misma.

des colectivas: la vida no está antes de la guerra; la guerra no clausura la vida sino que ésta surge durante y después de la guerra. Es ésta la que da nombre y vida a los hombres, la que les confiere identidad y raíz, un cuerpo y una legitimidad para arraigarse en la tierra. La guerra, *en esas condiciones*, revoca la lógica íntima de la guerra moderna; se transforma en la forma extrema de la reciprocidad, en el fundamento del intercambio de lenguaje y de prestigio; es el marco mismo de la comunicación; deja de ser una guerra de aniquilación para ser una guerra de creación: creación de identidad, de tiempo, de memoria, de palabra. Y sin embargo, a pesar de su esfuerzo por aclarar la naturaleza particular, la fertilidad de su empresa bélica, la guerra zapatista queda sometida a la lógica de la guerra de las burocracias modernas, no ha podido escapar a su lógica. El sentido del conflicto bélico ha sufrido incesantemente una redefinición en el proceso de la confrontación. El sentido de la guerra moderna ha prevalecido y ha confinado a interpretaciones marginales el sentido de la guerra como condición del intercambio étnico en condiciones de dominación. Es esta interpretación impuesta desde el aparato de Estado la que, a pesar de todo, ha impuesto su sentido a la confrontación bélica del zapatismo chiapaneco. No hay guerra hoy que escape al sentido y la lógica intimidatoria del acto bélico de Estado, alimentada por la intimidación generalizada y arbitraria de las burocracias bélicas. La afirmación del sentido creador de la guerra zapatista persiste sólo como una palabra marginal, enrarecida, incluso sospechosa, contaminada, peligrosa; deriva en un gesto solipsista. La guerra zapatista tiende a convertirse, en virtud de la propaganda del discurso de la burocracia política y según la lógica de las sociedades modernas, sólo en un momento de la guerra burocrática contra la población civil, contra toda la nación, sustentada en el acto bélico tomado como un hecho abstracto, despojado de sus raíces, de sus alcances étnicos. El sentido de la guerra zapatista ha sido trastocado, desgastado y deformado por el sentido de guerra moderna y la razón de Estado a medida que la guerra burocrática toma la ofensiva como recurso de intimidación general de la población civil.

La guerra como fatalidad: lenguaje y ética de los límites

No obstante, en los primeros momentos del alzamiento zapatista, la guerra acentuó de manera inaudita el intercambio de discursos políticos. De hecho hizo surgir ese intercambio entre la burocracia política y los sectores indígenas *por primera vez*. La guerra fue, al mismo tiempo, una con-

minación a escuchar una palabra silenciada durante siglos, una exigencia de presencia del sector indígena y de otros sectores aniquilados, excluidos del universo político, y un reclamo de presencia y autoridad en ese desafío al soliloquio incansable que domina a la burocracia política.

Fue necesario que *hablara el fusil* zapatista para que México escuchara la voz de los pobres chiapanecos.³

La guerra deja de ser la irrupción de una mera violencia orgánica, de una máquina de guerra incierta, irascible, ininteligible, vindicativa; ese primero de enero no leíamos en los periódicos el informe de una incalificable destrucción programática, de una demolición mecánica de los edificios gubernamentales o el desencadenamiento de un ataque contra la población civil, no evocábamos un gesto de desdén ante el pacto constitucional expresado desde una rabia dogmática; no era una refutación a las reglas de la política, sino un extraño y elusivo acto de guerra que conservaba un cierto anacronismo de la *cortesía* bélica; una comprensión ya en bancarrota de la guerra como *desafío y como pugna por la supremacía, un acento simbólico sobre la primacía de un universo de creencias sobre otro, una afirmación ritual de la identidad que resurge ante la inminencia de la degradación y la desaparición*. La guerra fue menos un acto de violencia que una estrategia para devolver su sentido a las palabras, para sustraerlas de la insignificancia social y política. De ahí la extraña resonancia poética y épica del acto de guerra zapatista y el aura de significación que lo enmarcó. El acto bélico como la búsqueda de condiciones para construir una interlocución de la palabra; el acto bélico como un cálculo meticuloso de la argumentación admisible y legítima. No fue un quebrantamiento en el régimen del conflicto político sino una acción al amparo de una interpretación admisible de las normas del conflicto y la violencia políticos. La guerra apareció como una puntuación sobre el lenguaje; le impuso a la burocracia política la necesidad de reconocer una identidad; fue sobre todo una señal exigente, un reclamo para la fundación precipitada de una ética del diálogo. La brutal inversión de las estrategias del lenguaje impuestas por la toma zapatista de la palabra iluminaron, repentinamente, el crepúsculo político de un régimen construido sobre una credibilidad exhausta. La "toma del lenguaje" por el zapatismo se transforma en un imperativo de escucha, una reconstitución de los recursos de la

³ "A otras organizaciones indígenas. Comunicado del 20 de enero de 1994", en EZLN, p. 102.

palabra. Esta "toma" no surge como una consecuencia de los actos militares, aunque otorga a éstos otro sentido. *El acto militar aparece como un acto de fundación del lenguaje*. Éste es el punto de partida crítico en el marco de la quiebra estratégica del ejercicio político del Estado mexicano. Esta "toma del lenguaje", una toma del lenguaje del que estaban excluidos los grupos indígenas, puso de relieve la medida en la que la estabilidad de estas burocracias depende de la cancelación de una ética del diálogo para consolidar su dominio sobre los ámbitos civiles. Paradójicamente, la guerra, la apuesta al exterminio y la indiferencia ante él, se muestra como la *exigencia perentoria* de condiciones para un diálogo: funda una ética del diálogo —algo inadmisibles para las burocracias políticas modernas— y una identidad de la voz indígena —no menos inadmisibles aún que la ética del diálogo. Pero esa demanda violenta de escucha no puede dejar de acompañarse de una pregunta crucial. Marcos la formula expresamente:

¿Qué ocurre en nuestro país que es necesario matar y morir para decir unas palabras pequeñas y verdaderas *sin que se pierdan en el olvido*?⁴

La guerra aparece como el recurso límite, pero *ineludible*, para conjurar el olvido. Esta conjugación de una ética de los límites como condición *necesaria* para preservar la memoria y la ética de la palabra, es quizá uno de los rasgos más significativos del gesto zapatista. Pero también revela la devastación provocada por el *olvido* como recurso privilegiado de las burocracias para el sometimiento político. La disyuntiva es extrema: o bien, la vida como certeza de desaparición, de enmudecimiento, de olvido, o bien la muerte como condición para la palabra, como restauración del vínculo, como el resurgimiento de una ética de la palabra. Esta disyuntiva que acompaña en diversos grados y en distintas manifestaciones tantas formas de la lucha, adquiere otra resonancia con el factor étnico. El *olvido* étnico señala un modo brutal de la exclusión. No es sólo una manifestación de ese complejo fenómeno que llamamos *discriminación*, señala también una forma extrema del ejercicio del poder político, una forma sutil de exterminio de la diferencia cultural que perturba los consensos gestionados mediante las formas modernas del mercado y el consumo; pero es también y sobre todo una particular estrategia de *despoblación*, una modalidad imperceptible del asesinato político, un asesinato sin agentes: el olvido se confunde con el furor devastador de la

⁴ EZLN, p. 164.

naturaleza, de su fatalidad, adquiere la violencia de la ley natural, contempla a las colectividades como la resistencia de lo ya inerte; el olvido *étnico* parece guardar el mismo silencio que exhiben la erosión o el decaimiento y la extinción de las especies; la despoblación étnica parece conjugarse con la conciencia amortiguada de la *extinción y evanescencia* natural de seres cuya inexistencia, sin embargo, se ha fraguado de antemano.

La disolvenca de la palabra y la memoria colectivas ofrece sólo una salida: la tragedia; asumir esa muerte ya experimentada, ya presente, ya íntimamente impregnada en la mirada, que se mira en el reflejo de la mirada del otro.

Ese silencio, ese asumir la muerte, hace más vivo y sin embargo más urgente enfrentar un dilema: o bien, admitir como fatal esa desaparición progresiva que impregna el propio lenguaje, admitir esa memoria ya estéril, la vida extinta de antemano de los que nos rodean, un horizonte de vida devastado que se lee cotidianamente en la fragilidad de los actos cotidianos; admitir el quebranto de los vínculos, de la identidad que se disipa en esa implacable pendiente, en la lenta disipación del aliento; o bien, *habitar* el tiempo mismo de la muerte; ese tiempo-lugar donde el futuro no tiene sino un nombre: la memoria, la memoria de los muertos, el retorno a los muertos, cuando el futuro se confunde con esa sombra del pasado; queda como recurso admitir el carácter limítrofe de *la palabra que sólo significa al ser pronunciada desde esta recuperación de la memoria, desde esta admisión de una muerte anticipada pero fértil*. En el momento de la bienvenida a la Convención Nacional Democrática (CND), el EZLN, en el discurso de Marcos, advierte:

No es nuestro tiempo, no es la hora de las armas, nos haremos a un lado, pero no nos vamos. Esperaremos hasta que se abra el horizonte o ya no seamos necesarios, hasta que ya no seamos posibles, nosotros, los muertos de siempre, los que tenemos que morir de nuevo para vivir.

Esperamos de esta CND una oportunidad, la oportunidad que nos negaron los que gobiernan este país, la oportunidad de regresar con dignidad después del deber cumplido a nuestro estar bajo tierra. La oportunidad de volver otra vez al silencio que callamos, a la noche de la que salimos, a la muerte que habitamos. La oportunidad de desaparecer de la misma forma en que aparecimos, de madrugada, sin rostro, sin futuro. La oportunidad de volver al fondo de la historia, del sueño, de la montaña.⁵

⁵ "Discurso del subcomandante Marcos ante la CND", 8 de agosto de 1994, EZLN, p. 311.

Es el momento de la supresión de las alternativas, de la extinción del propio futuro, de fundar el futuro de la comunidad en la propia muerte. Es la muerte la que convoca la presencia del pasado, pero convoca también la vida que emana de esa memoria que busca arrancarse de la extinción; restaurar la memoria que es el vínculo primordial de las colectividades, el momento constitutivo de todos los otros vínculos.

La extinción de la palabra es la degradación de las identidades y de los lazos de intercambio. La experiencia indígena del desdén burocrático ante ese vasto proceso de degradación no orilla más que a una solución extrema para la restauración del vínculo, a una alternativa que ofrezca un sentido distinto a la desaparición: o bien, la muerte en el olvido, la separación y desintegración de las comunidades indígenas por las migraciones forzosas, la diseminación entre los grupos étnicos de una memoria baldía; o bien, la guerra como alternativa para el surgimiento de una memoria fundada en la vigencia plena del vínculo de donación, es decir, de la vida. Como la separación es a la vez imposible o indeseable, cuando la separación no es más que un episodio intermedio que habrá de arrastrar a la guerra, la disyuntiva es simple: elegir la guerra como recurso final del intercambio, o la muerte en la anomia, en la insignificancia, elegir la extinción real y simbólica de la vida. La guerra zapatista no es ajena a *ese escándalo que es elegir la guerra misma como un recurso para la vida*; tener que “matar o morir” para restaurar el vínculo de la palabra o para suplantarla como recurso de intercambio. De ahí quizá la insistencia con que aparecen en el discurso de los zapatistas —no sólo en los textos de Marcos— las expresiones que señalan a la guerra como fatalidad y no como estrategia. No es posible la elección del mutismo o de la propia inexistencia. No es tampoco una elección admisible el olvido, esa muerte tajante, absoluta, irreparable incluso en términos de vestigio, de identidad, de pasado para una cultura.

Ética y verdad: el despotismo contra la gestión política sustentada en la moral de los límites

Representatividad e identidad

El tema del olvido emerge explícitamente en el discurso del EZLN en el momento en que busca formular las condiciones precarias para el diálogo; se inscribe también en la interrogación sobre la veracidad de las palabras gubernamentales. El *vínculo de gobierno* debería involucrar, cuando

menos formalmente, un *imperativo de veracidad*, implícito en la noción de *representatividad*. No obstante, no es así.

La representatividad pone en escena una presencia paradójica: la significación de una palabra sustentada por un cuerpo que reviste una identidad personal y una voz tangible, individual, que se pretende eco y materia de una voz imaginaria de la colectividad. En el vínculo legítimo de representatividad, la voz de la colectividad ha de resonar en esa voz que la exhibe y sin embargo, inevitablemente se desprende de ella, incluso la abandona; el cuerpo individual del representante hace presente ese cuerpo virtual, imaginario de la colectividad, pero hace también patente la irreductible singularidad del cuerpo que habla, de su historia y su marca individual. Ambas voces se diversifican, se confrontan y se confunden en la gestión representativa, los cuerpos también. Por el contrario, en las “democracias” burocráticas la distancia entre esas voces y esos cuerpos se ahonda y su diferencia se hace insuperable. La diversificación de las voces exhibe el simulacro de la representación política. Los individuos buscan la eficacia de la propia voz y se pliegan a las condiciones imperantes del discurso político, adoptan sus modalidades, sus figuras, su retórica, se mimetizan con sus identidades. La voz individual cesa y adopta otra identidad: el representante de la colectividad troca su vínculo originario por un mimetismo con las formas expresivas y las identidades convencionales del universo político, indiferente a las identidades representadas. Esta proliferación de voces, de mimetismos, hace visible no sólo la monotonía del discurso político, sino el brutal simulacro carnavalesco de la *representación política* que rige esa ficción indolente y desalentadora que llamamos “democracias occidentales” y que en México despliega sus rasgos más grotescos. Tomás Segovia justamente puso el acento, en su reflexión sobre el alzamiento de Chiapas, sobre una de las condiciones estructurales de las democracias modernas: la estructura asimétrica, esencialmente opaca y constitutivamente paradójica, de la *representación política* y su irreversibilidad. “Esta irreversibilidad es el fundamento de la oscuridad del poder”,⁶ escribe Segovia.

La representación política: la metáfora de la traducción

Frente al simulacro dominante que hace de la *representación política* la usurpación y la imposición de identidades —de las identidades que se

⁶ Tomás Segovia, “Utopía y protesta”, en *La Jornada*, 30 de enero de 1994, p. 19.

adjudica e impone a su vez quien es investido con la fuerza de la representación— la voz zapatista hizo patente, durante todo 1994, la fuerza de algo que podríamos llamar una *representación negativa*. Para el zapatismo, la representación política no era sino el imperativo de hablar en nombre de los otros desde el *eclipse de la identidad* que habla. La *representación negativa* no extingue la identidad de la voz representante —como no priva a Marcos de sus reiteraciones, de su lúcida imaginación política, de su deslumbrante apropiación de resonancias míticas de las narraciones indígenas, como tampoco de su eventual protagonismo, de la densidad afectiva de sus invocaciones, de su elocuencia para expresar vívidamente la condición trágica de los grupos indígenas, de su patetismo clasemediero, de sus proclividades a la literatura lacrimosa o sus nostalgias y sus inclinaciones a la farándula— sino que la priva de una identidad capaz de avasallar la identidad y la fuerza de aquellos a los que representa. La identidad de Marcos es un accidente, una materia permeable, una materia resistente que, no obstante, hace de la fuerza de una identidad indígena, forjada por la guerra y replegada en los márgenes de la escucha política, una presencia inaudita. La fuerza imperativa de las múltiples y contrastantes voces de Marcos hace evidente el rasgo más propiamente político de la *representación negativa*: la *voz propia* es sólo una mera *traducción* de otra voz, fundante, irrenunciable, primordial; es el desenlace de una estrategia compleja de interpretaciones. Paradójicamente, la voz propia no es más que la interpretación de la voz indígena en términos admisibles para quienes han sustentado y alentado su degradación y su olvido; pero Marcos también interpreta, en clave tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, las voces convergentes y divergentes de la algarabía indócil y deshilvanada de la “sociedad civil” y del discurso gubernamental para hacer posible una alternativa de intercambio simbólico. La narrativa equívoca de Marcos revela ese tránsito incesante de una mirada a otra, ese mimetismo oscilante de la interpretación, esa mirada que volteía alternativamente hacia ambos mundos que se vacía, desde una identidad propia que hace suya esa posición limítrofe, la identidad en la no identidad, en el puro tránsito de voces; esa identidad fronteriza del traductor, privado de voz propia, pero capaz de hacer suya todas las voces, las del autor y del lector; en los comunicados resuena en esa escritura limítrofe que ha dado su eficacia a la *representación negativa* de Marcos. Tomás Segovia recalcó ya esa identidad incierta, extraterritorial del representante político en la democracia, semejante a la del traductor: la traducción obliga a admitir la representación no como un simulacro de identidad sino como una mimesis múltiple, bifronte e incesante, que no es jamás una ruptura tajante.

te del vínculo con los representados, como tampoco es una *delegación* que extingue en la voz del traductor el texto de origen; más bien, *en la voz y el cuerpo del traductor, del representante, encarna una fuerza irreductible y contradictoria de las identidades en diálogo*. La representación, tal como emerge de la presencia zapatista, revela una mutación sin reposo de las interlocuciones, hace de la imaginación que rige el abandono de la identidad propia un impulso de creación, hace admisible la *representación negativa* como una condición de la representación legítima.

Una tensión adicional se añade al acto de lenguaje expuesto por el zapatismo. La representación legítima, ese acto de interlocución entre el zapatismo y la sociedad civil se enfrenta a las exigencias de las estrategias de la simulación política de la burocracia estatal.

Las paradojas de la representatividad

La palabra zapatista se enfrenta a la necesidad de contrarrestar las formas particulares de representatividad en las burocracias modernas que hacen incompatible la figura de la representatividad como *traducción*. La representatividad en las burocracias políticas modernas involucra *dos paradojas*: la paradoja del *imperativo de secreto* inherente a la estructura de las burocracias modernas y la paradoja de la *soberanía de la individualidad representativa*, es decir, la consagración de la "individualidad" de quien asume la representación de los otros y su "libertad" que involucra el ejercicio de una autonomía en la decisión derivada de la diferencia que lo separa de la identidad atribuida a la colectividad que lo eligió. El imperativo de *secreto* ha sido claramente explorado por Max Weber. Para él, el imperativo de eficacia propio de la estructura burocrática no puede sino dejar en la sombra, al margen de la reflexión, del análisis, de la deliberación pública, sus procedimientos, las raíces de sus decisiones, las particularidades de su racionalidad. Ese imperativo de secreto intrínseco a las burocracias corta los vínculos de representación con quienes se mantienen más allá de sus márgenes; quebranta las identidades, engendra personalidades e impone lenguajes y códigos; el lenguaje cifrado de la burocracia, sus condiciones de eficacia intangibles y a cubierto de la acción colectiva, violentan todo acto de representación.

Por otra parte, la paradoja surgida de la tensión entre *individualidad* y *representación*, trastoca cualquier noción directa de la noción de veracidad. En el vínculo legítimo de representación, la voz y la presencia propias *determinan su identidad por su capacidad de hacer presente y audible la voz*

de otro; sin embargo, surge el juego paradójico de la presencia: quien *representa* eclipsa casi inevitablemente con la propia identidad la identidad representada, sin dejar de eclipsar, al mismo tiempo, la propia identidad con la ineludible evocación de los ausentes. Los perfiles de la propia identidad y la presencia evocada, virtual de los representados se funden y eclipsan en un mismo contorno indeterminado. Esa tensión entre ausencia y omnipresencia de los otros cuyas voces se han asumido en la voz singular del individuo, ese conflicto entre la preservación de la ineludible singularidad de la voz y la disolución de la identidad propia —el imperativo moderno de ser uno mismo, asumiendo sin embargo la voz imaginaria de la colectividad—, se transforma en el imperativo de hacer presentes esas ausencias, construyendo la ausencia misma de la individualidad presente.

Ambas paradojas intrínsecas a la forma burocrática de las democracias contemporáneas le confieren una particular ambigüedad, evidencian el carácter *imposible* de la representación, el espejismo del contrato de veracidad que funda la representación política en los sistemas políticos modernos. Pero al mismo tiempo, es esta ambigüedad del vínculo lo que confiere una relevancia decisiva a la fundación simbólica de la autoridad —es decir, de la legitimidad de la palabra— para la significación del pacto de veracidad: la autoridad es lo que funda la veracidad que a su vez hace posible la representación. La veracidad no surge de una relación del sujeto con su propio lenguaje, no es un gesto de “honestidad”, subjetivo, individual, unilateral: está capturada en un ciclo contradictorio, complejo, que lleva de la colectividad al individuo, de la colectividad a la significatividad del lenguaje, a la espera de que se cumpla un acto de donación cuya materia es la palabra, la palabra es el objeto de un gesto de reciprocidad, devolver a los otros *la materia* de la verdad: la autoridad surge de la fundación recíproca de las identidades colectiva e individual, para dar fundamento al ejercicio de poder. El EZLN expresa esta paradoja en otra circularidad particular, en la circularidad de la obediencia y el mandato.

Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos.⁷

⁷ “Comunicado del subcomandante Marcos”, 26 de febrero de 1994, EZLN, p. 176.

La identidad del que manda surge, según la expresión del zapatismo chiapaneco, desde la supremacía del autoridad construida y otorgada como don simbólico por la colectividad, sometido a los imperativos surgidos de esa “voz” colectiva. Esta circularidad paradójica hace imposible el olvido y hace inadmisibles que la palabra se sustraiga al compromiso de veracidad. La circularidad evocada por los zapatistas: *mandar obedeciendo*, involucra *presencia* y *palabra*. Pero también *presencia* se confunde con *memoria*. Presencia y palabra no son simplemente cuerpos tangibles: la presencia invoca el nombre, el linaje, la confluencia de reciprocidades forjadas en el pasado, íntimamente fundidas en el presente; *presencia* es la confrontación y la congruencia de las identidades pensadas en términos de acto y memoria. Olvido y mentira exhiben su enlace íntimo como recursos privilegiados en el ejercicio despótico del poder. La mentira en el orden político es una estrategia, una modalidad del olvido, un quebrantamiento del vínculo con el otro, el desprecio o la indiferencia respecto al vínculo de reciprocidad, su insignificancia; la mentira, usada como instrumento de sometimiento, involucra la desaparición de la identidad del otro, y con ello la vacuidad del vínculo comunitario. El vínculo comunitario hace de la memoria, un momento en el surgimiento de las identidades, y con ello funda la veracidad que funda la palabra verdadera, el vínculo de gobierno. La reciprocidad primordial como fundamento de la autoridad en el orden comunitario.

...el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró “democracia” este camino maestro que andaba desde antes que caminaran las palabras.⁸

La palabra *democracia* nombra para los zapatistas ese vínculo de autoridad cuyo fundamento irrenunciable es la reciprocidad. De ahí el diferendo irresoluble entre su noción de democracia —esa “palabra que vino de lejos” — interpretada según esta conjugación tensa de reciprocidades, y la democracia *eficaz administrativamente, sometida al imperativo burocrático*, fundada en la soberanía de los representantes y el eclipse de la representación, la disipación de la delegación y el quebrantamiento del vínculo recíproco.

La noción de *democracia* evocada por el zapatismo es por completo ajena a nuestro régimen contemporáneo, “moderno”, de representativi-

⁸ *Ibidem*.

dad por delegación y sus atribuciones soberanas. La brecha entre ellos no es simplemente léxica; no es una diferencia de posiciones, de alternativas de gestión política, sino la señal de una confrontación y de una incompreensión entre un régimen fundado en la autoridad como producto de una donación simbólica, señalado por la reciprocidad, aunque desdeñoso o inadvertido de los imperativos de eficacia del régimen de control político propio de la *governabilidad*⁹ moderna, y un régimen fundado en una resguardo de la eficacia administrativa de un inmenso aparato de gestión económica, demográfica y sus dispositivos de control político; la distancia entre universos culturales irreductiblemente heterogéneos. Esta posición de la reciprocidad en la conformación simbólica de la autoridad política confiere a su vez sentidos inconmensurables entre sí a la noción de veracidad. Es posible así, entender la veracidad como adecuación pragmática, eficaz del sujeto soberano del poder político con los fines de su propio universo, por el contrario reconocemos en la figura de la veracidad implícita en el zapatismo la respuesta al imperativo de donación recíproca de la palabra. En el universo de la democracia moderna, la reciprocidad toma un carácter marginal, insostenible, dada su carga inherente de *ineficacia administrativa* y su inadecuación a las exigencias de control. Sólo cabe el olvido para esta insistencia en una gestión de reciprocidades. El olvido político descansa en una perversión de la memoria de la palabra, de su sentido; olvidar lo que las palabras significan es también olvidar su capacidad de engendramiento. La palabra política hace un uso privilegiado de la capacidad del lenguaje para la postergación, para la suspensión de los actos, para la explotación política del pasado, para la construcción vacua de lo real. El acto incumplido de promesa en la esfera política hace del olvido una clave para la gestión estratégica del poder; es un recurso para la gestión política no sólo de la desesperanza, sino también del deseo; posterga de manera indefinida la prueba de reciprocidad y hace de esa postergación la exhibición obscena del poder.

La insistencia zapatista en la palabra *verdadera* juega con dos sentidos de la palabra: la palabra *verdadera*, según la tradición, es la propia, la que compromete la identidad y la persistencia del vínculo social, pero es también la palabra veraz, la que compromete simultáneamente a quien la pronuncia y a su entorno, la que funda la autoridad en la reciprocidad de

⁹ Debo este magnífico término también a los vaivenes de la moda y a la preocupación moderna por la *eficacia* de la gestión burocrática, la exactitud de las respuestas que produce el aparato burocrático en el curso de los procesos colectivos, la capacidad de *prospección* (aportación de lexicografía modernizadora) en el control de los dispositivos de control, etcétera.

los actos. Los zapatistas, en voz de Marcos, expresan esta discordia de la veracidad en términos de una alternativa ética de los límites. Escuchamos:

Es el mundo otro mundo, no gobierna ya la razón y voluntad de los hombres verdaderos, pocos somos y olvidados, encima nuestro caminan la muerte y el desprecio, somos pequeños, nuestra palabra se apaga, el silencio lleva mucho tiempo habitando nuestra casa, llega ya la hora de hablar para nuestro corazón y para otros corazones, de la noche y la tierra deben venir nuestros muertos, los sin rostro, los que son montaña, que se vistan de guerra para que su voz se escuche, que calle después su palabra y vuelvan otra vez a la noche y a la tierra, que hablen a otros hombres y mujeres que caminan otras tierras, que lleve verdad su palabra, que no se pierda en la mentira.¹⁰

El acto de lenguaje no podrá surgir sino de la tierra y de la muerte, únicas garantías para la significación de su palabra. La guerra es sólo una iluminación súbita del lenguaje, iluminación transitoria, mero fulgor cuya permanencia está dictada por la resonancia de esa veracidad de la lengua zapatista en los otros. Los reclamos zapatistas hicieron desde el principio la crónica del uso perseverante de la mentira gubernamental como estrategia política, la crónica del lenguaje gubernamental, crónica de la exhibición cínica de la mentira burocrática como recurso de intimidación y como construcción de un horizonte político que impone la necesidad del exterminio de las comunidades indígenas como condición de eficacia para la "governabilidad" del sistema. Casi al inicio del conflicto, en una narración desconcertante, "Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía", Marcos narraba el destino monótono de las tentativas indígenas para lograr un acuerdo con la burocracia gubernamental:

Comisiones negociadoras van y vienen. El conflicto se soluciona aparentemente, las causas subsisten, y con la misma apariencia todo vuelve a la calma.

[Desde el inicio de nuestra guerra de liberación] hemos sido calumniados por el gobierno federal y estatal y por algunos medios de comunicación masiva que pretenden, desvirtuando nuestra lucha, engañar al pueblo de México [...]

El Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN hace un llamado de atención al pueblo de México para no dejarse engañar por las declaraciones del gobierno federal que, como muestran los acontecimientos de hoy, no pasan de ser palabras de engaño.¹¹

¹⁰ "Comunicado del subcomandante Marcos", 26 de febrero de 1994, *EZLN*, p. 176.

¹¹ *EZLN*, pp. 49-66.

La palabra del EZLN cuenta esa crónica de la mentira, de la degradación de la fuerza de la palabra como artificio deliberado para el sometimiento político. En este contexto la tensión entre el diálogo tentativo con la "sociedad civil" y la tensión con las estrategias discursivas que exhiben el despotismo de Estado, revelan condiciones imposibles para la palabra zapatista.

Los recursos míticos de la legitimidad zapatista

La *Declaración de la Selva Lacandona* se inicia con una afirmación épica de identidad, que es al mismo tiempo reivindicación de un origen y restauración de un linaje:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder usarnos de carne de cañón y saquear la riqueza de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada.¹²

La afirmación resurge repetidamente en los textos zapatistas, con frecuencia en las rápidas enumeraciones de los héroes patrios recobrados para la historia ejemplar. Esta historia sumaria se transforma en linaje mítico del movimiento y en clave de identidad nacional. Leemos en los comunicados del EZLN esos recuentos sumarios, esa síntesis mítica de una historia de México expresada en una épica sumaria de las insurgencias y del recuento emblemático de los agravios que subyacen a ellas. La memoración zapatista reconoce su propia identidad en el linaje de esta historia de luchas, en la filiación de sus nombres y sus gestas. Deriva de ellas la identidad y la legitimidad de la lucha; la épica de las luchas que modelaron la nación mexicana adquiere un sentido ejemplar, pedagógico, fundante; la trama de las gestas confiere a los actos del zapatismo no sólo un fundamento sino un destino, hace reconocible en la expresión bélica

¹² *Idem.*, p. 33.

del zapatismo la resonancia de una voz que busca convertirse nuevamente, después del eclipse y el desahucio de la respuesta política de la sociedad mexicana, en acto de identidad.

La irrupción del EZLN se sustentó desde el inicio en una confrontación de identidades y legitimidades. La guerra parte de esa dialéctica que se establece entre el anonimato del pueblo, de la reciprocidad como régimen amparado por cuerpos indiferentes, y la identidad visible, memorable, de nombres surgidos de la guerra misma; otra vez, es la guerra misma la que crea los nombres y las identidades individuales; una vez más, los nombres no preceden a la guerra, surgen de su culminación, pero sobre todo de la memoria colectiva; las figuras míticas, terrestres y nocturnas, cobran entonces un perfil; los silencios de los vivos y las dilatadas y carnales voces muertas resurgen con una identidad de la materia misma de los cuerpos que han cerrado el ciclo de la guerra. Y sin embargo, aun en el anonimato, esos cuerpos ensombrecidos, velados, en la antesala de la guerra, no carecen jamás de una identidad fundamental, de un destino, aunque se fundan en un cuerpo anónimo, solamente que esa identidad se funde en la memoria con el universo moral y simbólico de los ancestros. La identidad de los cuerpos anónimos es esa: fundirse en la matriz de la génesis, en la gran cadena de los linajes. La equiparación del anonimato, de los rostros indiferentes, con la inexistencia de identidad política es un mero recurso de control propio del despotismo político en la modernidad. Por el contrario, es la larga historia de las voces atávicas, de las memorias de ancestros fundidas en masas anónimas que resurgen momentáneamente en los nombres nocturnos de los hombres que bajan de la noche, las que hablan una voz íntima, apenas audible, pero que arrastra consigo, con la memoria, la fuerza de la vida.

El zapatismo forja su legitimidad desprendiéndola de esa larga historia de voces en que se funden todas las voces desaparecidas, las voces sin nombre de los abuelos, de los padres que ha alimentado la multitud anónima de los pueblos; es ella la que conforma la identidad de la resistencia política. Esa memoria de las voces íntimas, de las voces que impregnan los tiempos de espera por la tierra, son las que resplandecen apenas, son las que suscitan la resonancia mítica de amplios y cardinales pasajes de los textos del EZLN.

La lucha parece surgir de esta conjugación de los silencios, los tiempos y las apariciones; también de su fuerza y decaimiento. El silencio tiene sentidos múltiples: "volver al silencio" se convierte en el horizonte utópico del acto de guerra; resguardar en el silencio de la memoria muda esa palabra iluminada súbitamente por el acto violento de reivindicación;

pero también el acto de guerra es la recuperación de la palabra sofocada, excluida; la guerra parece no ser otra cosa que esta restauración: una palabra por otra, un silencio por otro.

La palabra de los rostros *nocturnos* y *amordazados* emerge para desmentir el silencio de la palabra doblegada por el olvido degradante, impuesto y forjado por los otros. Hay en el discurso zapatista una evocación mítica del silencio originario, de las voces ancestrales que antecede al silencio impuesto a todas las voces de la tierra; ese otro silencio, producto de la exclusión y la condena tiene sin duda un carácter brutal; hace evidente el sentido de la guerra porque hace reconocible, en esa otra voz que los sofoca, la historia de despojo y devastación de las selvas y las tierras y la apropiación de su riqueza que experimentan cotidianamente; esa suplantación del silencio ancestral por el silencio de la condena hace comprensible la muerte lenta por la desnutrición, la desmemoria, el desarraigo y la enfermedad, el enmudecimiento al que se ve sometido su memoria. Pero ese silencio al que han sido condenados, surge del silencio mismo de los otros, de su palabra vacía, de su insignificancia, de su mentira. Hace comprensible también la vacuidad de los pactos de reciprocidad, de su insustancialidad y degradación como lazos simbólicos. Por eso la palabra gubernamental está marcada por una ilegitimidad esencial, una mentira irreparable.

El discurso zapatista recobra la fuerza del mito como historia, como restauración de las voces atávicas, pero toma, en esa confrontación con la palabra vacía de los otros, una identidad limítrofe: entre fábula y denuncia, entre exigencia ética y sarcasmo, entre fantasía política y definición de alternativas de acción, entre ficción y construcción argumentativa de la legitimidad; se convierte en instrumento reflexivo para encontrar en la acción militar una reflexión sobre su propia identidad. Y ese momento de reflexión, la guerra como acto reflexivo, como acto fundador de identidad, como acto de memoria, inaugura y rescata, paradójicamente, una historia propia, restaura la fractura de las identidades colectivas; anuncia la clausura de un ciclo de silencio, de suspensión de las palabras, de abatimiento del sentido que es también el anuncio de la restauración de un vínculo con el pasado. La palabra zapatista no está pronunciada hacia el futuro, sino vuelta hacia la restauración del arraigo, del linaje: la restauración de la dignidad, reclamo zapatista enfático, es la reconstrucción de un *tiempo y una historia propios que se ha eclipsado con el silencio de la memoria y de la tierra*, de un linaje, de un arraigo.

La marca que ha dejado en el discurso esa construcción de la historia se transforma en un imperativo ético: *dignidad*. Esa palabra marca un

límite, señala el crepúsculo de un periodo, las fronteras de un universo ético en el que se gesta el apego a la memoria, los bordes que los pueblos ponen a la anulación de su presencia.

El quebrantamiento del cinismo político: la dignidad zapatista como moral de los límites

Es posible pensar que toda estrategia política sustenta su legitimidad en la veracidad de un lenguaje capaz de fundar marcos éticos que crean e involucran identidades políticas. No obstante, las burocracias políticas *violentan* ese imperativo: orientadas hacia la disolución de las identidades políticas, ponen en juego un entreverado juego retórico cuya culminación es el vaciamiento, la fatiga del sentido y la indiferencia política. El lenguaje gira sobre sí mismo, forjando mimetismos, reflejos de sí que engendran un vértigo capaz de romper toda posible reciprocidad discursiva. El lenguaje de la burocracia recurre privilegiadamente a una operación dual: simular y disimular la simulación; inscribiendo en esa simulación *la denuncia moral de la simulación*, simular la vigencia de un régimen ético para producir en sus márgenes simulacros de identidad política: el laberinto de la simulación; las burocracias políticas hacen un uso perverso de la paradoja como recurso para engendrar la indiferencia. La verdad del discurso político de la burocracia es su capacidad para engendrar indiferencia, petrificación de las identidades políticas, parálisis de la respuesta crítica. La única verdad del discurso político mexicano es el vaciamiento de las estrategias de verdad y la disolvencia de las identidades. El discurso de la burocracia política mexicana añade a estas estrategias de disolución de las identidades un rasgo extremo: la exhibición sin velos, jactanciosa, de esa estrategia; la ostentación obscena de sus estrategias de engaño, la exaltación y el ensalzamiento público y desembozado de la simulación. El cinismo no se expone sólo como un rasgo de la palabra o los actos políticos, sino también como una amenaza que se sustenta en la potencia soberana, impune, de la capacidad del régimen para la condena, la transgresión de las propias leyes, la invención de legitimidades o el asesinato, el ejercicio autónomo del despotismo político del régimen.

En el ámbito mexicano, el cinismo ha cobrado un carácter inusitado, se ha convertido en *condición de validez de la palabra política*: jactarse de la impotencia del otro ante la transgresión de las normas éticas, discursivas, políticas realizada sistemáticamente y sin ocultamiento por las fuerzas de

preservación del Estado; exhibir como rasgo de poder la revocación ilegítima de cualquier impugnación legítima; negar y exhibir la irracionalidad de la razón de Estado como forma irrevocable de acción política; presentar explícitamente, sin subterfugios discursivos o estrategias de ocultamiento y como *fundamento* del poder político, cualquier muestra de la ilegitimidad de los actos de gobierno; consagrar como condición privilegiada de la estrategia política la eficacia del discurso cínico. El cinismo se torna laberinto de espejos: la burocracia política denuncia la irrelevancia y la insignificancia de la denuncia de los otros; o bien, priva arbitrariamente de legitimidad la revocación de la legitimidad que hacen los sujetos políticos de los actos gubernamentales; exacerba la violencia ante la exacerbación de la denuncia de la violencia, exhibe como evidencias de legitimidad las evidencias de ilegitimidad. El desenlace final de esta reflexividad laberíntica y distorsionada de actos y lenguajes de poder, que oscila entre la autoparodia del discurso gubernamental y la devastación de los fundamentos de significación del acto político, asume como estrategia la degradación del horizonte moral de la acción política y desemboca en la extenuación y el vacío políticos en todos los ámbitos sociales.

La degradación cínica del discurso y la acción políticos tiene un costo históricamente incalculable, aunque sus efectos sean aún inciertos. La instauración del cinismo como régimen absoluto de eficacia política edificado sobre la vacuidad de los marcos de validación y legitimación política tiene efectos contradictorios en los despotismos locales, en las diferentes manifestaciones del caciquismo y la corrupción políticos, les confiere una impunidad sólo limitada por los principios cínicos de eficacia.

La construcción unilateral y determinada de la identidad del otro constituye el fundamento de ese movimiento envolvente de esa reflexividad cínica.

En sociedades en las que ya no se ofrece ninguna alternativa afectiva moral más y en las que potenciales antipotencias están implicadas en su mayor parte en los aparatos de poder, no hay nadie que pueda rebelarse contra los cinismos de la prepotencia. Cuanto más carente de alternativas aparezca una sociedad moderna, tanto más se permitirá el cinismo. Al final, ironiza sus propias legitimaciones.¹³

¹³ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Miguel Ángel Vega (trad.), presentación de Fernando Savater, 2 vols., Madrid, Taurus, 1989.

La densidad laberíntica del discurso cínico de la burocracia política mexicana crece a medida que se adelgaza el horizonte político de las colectividades. De ahí el acrecentamiento y la sofisticación de estas hablas quebrantadas, volcadas sobre sí mismas en un abismamiento progresivo, en una espesura cuyo centro es el vacío radical de sentido. Sloterdijk escribe:

[la razón cínica] desarrolla una ética no imperativa, que incita al poder en lugar de embarullarnos [*emberlificoter*] en las complicaciones depresivas del deber.¹⁴

Esta suspensión del carácter imperativo de la regla ética está, sin embargo, gobernada por otro imperativo: la respuesta inmediata, adecuada a la obtención del máximo beneficio. No se trata de una supresión de una norma por otra, sino de la sustitución de una regla ética por una regla de rendimiento que usurpa su lugar social; el vaciamiento de la ética y la instauración de su simulacro. El cinismo se rige por esta conjugación entre el vacío ético, el simulacro de la preservación de la norma ética y la primacía del pensamiento estratégico regido por el espejismo de la calculabilidad del beneficio futuro individual. Es quizá este espejismo el que impregna el lenguaje del cinismo político. El cinismo conjuga dos actos de lenguaje discordantes, dos exigencias de significación inconmensurables: reclama la garantía de un sentido que haga posible el cálculo del propio bienestar futuro, y la capacidad individual para degradar, vaciar, violentar, tergiversar o mutilar arbitrariamente las formas y el sentido del lenguaje, para someterlo a los imperativos de las fantasías propias, para subordinar imaginariamente su lenguaje a las flexiones de sentido exigidas en cada momento. El horizonte privilegiado del cinismo es esa primacía de la acción sobre la fragilidad del sentido que hace *inútiles* los imperativos éticos. El discurso político en México responde plenamente a las condiciones contradictorias del cinismo.

Para el universo cínico el sentido de los actos es indiferente, su marco normativo se disipa; cada acto es válido o inválido según su eficacia inmediata, según la ligereza de su significación, según su vocación a la inmemoria; su legitimidad o ilegitimidad transitoria la define el cálculo de una moral de circunstancia, sin rastros, sin huellas; el cinismo rehusa la memoria y los linajes, elude la insistencia y el arraigo del ritual; sus ceremonias son meras escenificaciones transitorias, consagradas a la sonoridad estentórea, a la gesticulación espectacular, al estremecimiento

¹⁴ *Idem*, I, p. 393.

grandilocuente; el cinismo formula un imperativo vinculado a la eficacia inmediata; por eso es renuente a la promesa y adicto a su simulacro, a su eficacia puntual, a la conmoción implicada en su enunciado, pero apuesta al olvido, a la postergación de su cumplimiento, a la disipación del compromiso; la promesa, para el acto cínico, no tiene que ver con el virtual imperativo de su satisfacción, sino con el impacto inmediato de su enunciación; esa eficacia precaria le es imprescindible, como le es indispensable el olvido. De ahí la exacerbación de la promesa en el discurso político, el recurso insistente a su fulgor espectacular, de ahí la explotación irrestricta de la resonancia estéril de su expresión. La promesa es un acto privilegiado de sometimiento político: su cumplimiento se convierte de inmediato en algo intangible, insustancial, carente de fuerza imperativa; adquiere entonces alcances políticos estratégicos para lograr la saturación, el enmudecimiento, la condescendencia, la indiferencia y la intimidación políticos.

En efecto, la eficacia particular de las estrategias cínicas del discurso de la burocracia gubernamental no reside esencialmente en la prohibición de decir. Más bien, la eficacia emerge de la acción política donde la exuberancia inerte del lenguaje se conjuga con las modalidades meramente escénicas, mudas, del amago, donde domina una ética de la urgencia, de la eficacia, apenas insinuadas en el acto de lenguaje. El ejercicio de despotismo gubernamental acude a la saturación negativa de la palabra: engendrar el vacío de la palabra por la proliferación y la indiferencia de las regulaciones del sentido, por la reiteración exorbitante de lenguaje indiferente. La noción misma de transgresión en la ética política pierde su sentido. El hábito de un decir sin horizontes, evanescente, indiferente al sentido, a la congruencia, a la veracidad, capaz incluso de contravenir expresamente la evidencia reconocible. La intimidación y la disuasión políticas surgen de la posibilidad *soberana* de conjugar en un mismo acto de lenguaje juicios no sólo contradictorios entre sí, sino ajenos a las evidencias visibles o a contrapelo de todos los marcos reguladores del intercambio colectivo y al alcance de la memoria de los actos que permanecen al margen de la interpretación, confinados en un olvido inmediato, tajante.

La legitimidad de la burocracia de Estado vive de esa algarabía y de esa estridencia del discurso, de la exacerbación de su insignificancia, de la densidad implacable que consagra la incongruencia como figura primordial de la argumentación "legítima". El aparato gubernamental no neutraliza el vértigo provocado por la parodia ambigua de sí mismo; más bien al contrario, hace de la exuberancia, de la exacerbación de esa parodia de sí mismo, el fundamento de una concepción escénica, pero eficaz;

intimidatoria, del poder que permea con su solemnidad todo el ámbito del ejercicio político. Esa escenificación paródica, pero brutal del despotismo político se despliega privilegiadamente en la narrativa del cinismo.

De ahí la vacuidad crítica de discurso de la oposición política o de otras tentativas contrainstitucionales. El aparato de Estado instaura un espacio compacto de signos vacíos, virtualmente discordantes, incongruentes, baldíos, apela a signos interpretables sólo por sus intensidades, hecho de residuos de lenguaje, de gestos, de señas, de guiños, que permite la conjugación, en un espectro infinito, del autoritarismo y su legitimación. La aberración del discurso burocrático confina toda palabra proferida en el ámbito político a la insignificancia, todo acto crítico queda inmerso en ese juego equívoco de signos, en la permanente insubstancialidad de sus actos, en el horizonte de la impureza y el ensombrecimiento de toda identidad, en el vértice de la desaparición.

El discurso zapatista niega en sus fundamentos el movimiento del discurso cínico, capaz de fundar arbitrariamente la identidad del otro, fraguándola según esta lógica envolvente y especular. La reivindicación de la palabra verdadera, surgida de la condición indígena del zapatismo, fundada sobre la ética de los límites, arrojada hacia los márgenes de la identidad, de la intimidad con la desmemoria, la insubstancialidad, el mutismo, hace creíble una ética del diálogo, ajena al cinismo de la "veracidad" gubernamental que emerge de los laberintos crepusculares de la palabra proferida por la burocracia gubernamental. La palabra zapatista hace visibles, irreparables por fin los resortes que apuntalan la eficacia política de la palabra equívoca, de la promesa intemporal, insignificante, intransitiva, ambigua, referida a esperanzas vacías; la palabra zapatista muestra la vacuidad de descripciones inverificables que contravienen no sólo lo vivido sino incluso el menos adiestrado sentido común, la invención política de mundos intangibles que acrecientan la violencia abrupta y la arbitrariedad de las designaciones y de la construcción fantástica de los universos políticos. La palabra zapatista exhibe, al conminar perentoriamente al aparato burocrático a un intercambio inmediato, abierto, ineludible, de preguntas y respuestas, de silencios y desmentidos, de exhibición inapelable de evidencias, la estulticia estratégica, la mala fe del lenguaje, una estrategia de devastación de la palabra que va mucho más allá del uso simple y sistemático de la mentira. Las armas son un recurso más lingüístico que bélico, no señalan una transgresión de la legalidad, sino esa exterioridad respecto de la veracidad cínica; exhiben la decisión de preservar hasta el límite la validez de su propio horizonte moral.

Esa "moral de los límites", esa moral al filo de la memoria, esa moral sustentada desde la restauración de la voz, hace inmediata, tangible, incluso necesaria, la presencia de la muerte en su propio lenguaje; porque esa voz ha emergido de una condena a la inexistencia, a la no identidad, ha emergido de una muerte ya impuesta desde el cinismo burocrático, e irrenunciable. Tonos cambiantes y vuelcos obsesivos: la moral de los límites se expresa como presencia obsesiva de la dignidad; la dignidad es la expresión ética del resurgimiento de la identidad y el retorno de la vida en la elección de la muerte. El tema obsesivo de la dignidad señala la vida carente de alternativas, la resurrección de la memoria en el acto de guerra y la fulguración de la palabra después del olvido. La guerra digna es la guerra más allá de la muerte, capaz de cancelar míticamente toda guerra futura; la alternativa extrema: elegir la muerte para negar la muerte a la que se ha sido condenado, elegir la muerte para conjurar la desaparición, cuya última degradación es el olvido; elegir la muerte que crea el nombre y la identidad para encontrar una muerte propia que haga posible la memoria y, con ella, la vida misma. Los tonos se funden, las historias se condensan en la irrupción de una genealogía de gestas heroicas. Los orígenes del movimiento guerrero recuperan la raíz nocturna del acto mítico de la creación indígena, los mitos de los orígenes, el "dulce" resplandor de la propia identidad, y como centro de esa identidad, el episodio de la muerte como restauración de los linajes. Esa no es una concepción zapatista, sino es la encarnación de convicciones atávicas en la palabra zapatista:

La muerte define al antepasado, antaño, ayer y ahora. Ya sea que llegue prematuramente o a su hora, al servicio del poder o deliberadamente provocada por los abusos del mismo —este ambiguo poder que hoy ampara y mañana masaca—, la muerte nutre en permanencia el cortejo de las almas, fuente inagotable del río de lo ancestral, al llevar el registro de aquellas muertes, las palabras del discurso ritual son las vías de la memoria indígena.¹⁵

Surge en el discurso zapatista, una diferencia en el vasto territorio de la muerte. La muerte insignificante, "muerte inútil", progresiva, inadvertida, cotidiana, privada de la fuerza de los vínculos primordiales, es una muerte sin muerte, sin ritualidad, sin pasado y, por consiguiente, estéril. La otra muerte, la que hace significativa la vida, la muerte en el seno de una ritualidad sustentada en la vigencia del vínculo colectivo,

¹⁵ Alain Breton, "Una infinita necesidad de antepasados", en Alain Breton y Jacques Arnaud (comps.), *Los mayas. La pasión por los antepasados y el deseo de perdurar*, México, CNCA, 1994, p. 153.

esa muerte desaparece con la palabra vacía impuesta desde fuera. La recuperación de la palabra, la guerra, es también la recuperación de la muerte, la muerte capaz de hacer significar el tiempo vital.

...nuestro corazón no era ya sólo pena y dolor, llegó el coraje, la valentía vino a nosotros por boca de nuestros mayores ya muertos, pero vivos otra vez en nuestra dignidad que ellos nos daban. Y vimos así que es malo morir de pena y dolor, vimos que es malo morir sin haber luchado, vimos que teníamos que ganar una muerte digna para que todos vivieran, un día, con bien y razón.¹⁶

Desde la Declaración del 1º de enero, el *¡Basta!* que define el sentido del acto de guerra testimonia la exacerbación de un imperativo, un límite. Pero no era sólo el límite de una paciencia centenaria impregnada de la devastación y del sojuzgamiento de las colectividades, era un límite surgido de una paradoja: *la exacerbación del vacío que impregnaba la palabra y vaciaba a la muerte de su sentido ético, de su arraigo en la historia de las reciprocidades*. Esa respuesta ante el vacío fue ética: la dignidad como expresión de la restauración del sentido de la muerte, como invención de una significación que habrá de llenar el vacío dejado por la devastación cínica de las identidades.

La dignidad es la afirmación de un límite que opone la identidad colectiva a la voluntad de extinción que emana de la razón burocrática. Es una condición que no admite tránsitos porque compromete la exigencia colectiva, radical, de identidad. Es un borde puro; la exigencia de dignidad es un acontecimiento absoluto, radical, es el punto en el que la estrategia política se extingue, donde no hay concesión posible, donde la latitud de las normas se adelgaza hasta la intolerancia, y sin embargo, la dignidad es la expresión de la tolerancia que se funda en una memoria del sometimiento. La dignidad invoca la restauración del vínculo entre memoria e identidad, una identidad amenazada o allanada, una degradación de las normas que subyacen al reconocimiento como instancia de la palabra.

Si la dignidad puede desembocar en la extinción del diálogo, lo hace en virtud de esta ética de los límites; de esta imposibilidad de transigir con el simulacro, de la capacidad de anticiparlo, del recuerdo de la insubstancialidad de la palabra; la inflexibilidad de la dignidad como valor límite surge de la certidumbre y la memoria de su propia y brutal extinción gestada en la esfera cínica de la burocracia política. La dignidad res-

¹⁶ "Carta del subcomandante Marcos al Consejo 500 años de Resistencia Indígena", 6 de febrero de 1994, *EZLN*, p. 119.

taura míticamente, confiere a la palabra la densidad de la presencia primordial, la palabra emerge en su pureza primigenia, es la presencia después de su eclipse, su degradación e insignificancia. Por eso quizá esa demanda aparece como voluntad pura de memoria, de densidad temporal, como deseo de historia y de relato. No hay dignidad sin esta restauración de la fuerza mítica del origen. No hay otro amparo de la presencia plena, de la identidad paradójica de la voz que dialoga, que la memoria recrudescida en la frecuencia de la muerte, en la restauración de los orígenes, en la plenitud de los valores soberanos de la colectividad que ha sido devastada. Paradójicamente, esta voz que expresa la dignidad exige un reconocimiento incondicional como condición para la fundación de cualquier diálogo.

La demanda de dignidad se enuncia no ante la posibilidad de la muerte, sino desde el seno de la muerte misma. La voz indígena no anticipa ni augura el etnocidio. Es desde un etnocidio ya prácticamente consumado, desde la desaparición misma, desde donde se señala la condición última de la palabra: el respeto a la dignidad. Esta exigencia de que sea reconocida la dignidad étnica es quizá el último testimonio de una presencia que se yergue frente a un horizonte sin otra alternativa que su propia desaparición.

De ahí las dimensiones exasperantes de la presencia de la muerte como tema que irrumpe, abierta o solapadamente, en cada reclamo de la palabra. La muerte es, en el instante de la voz zapatista, más un recuerdo que una anticipación.

Sin duda, en la guerra de Chiapas no se enfrentan dos contingentes desigualmente armados; se enfrentan por lo menos dos identidades y dos historias, dos genealogías, dos patrias extrañas una a la otra. Sólo que esa extrañeza en la historia es también la que separa nuestros criterios de legitimidad, nuestras cosmogonías, nuestro desarraigo y su apego mítico, esencial, a la tierra, nuestros lenguajes y nuestros universos éticos en el fundamento de la autoridad. Es posible reconocer en la palabra zapatista el reclamo por el olvido de esta distancia, de esta frontera que nos separa, y de la fertilidad de esa distancia. Es posible reconocer en esa inmensa memoria de agravios que se revela en esa visión de la historia tejida con los nombres de los héroes de guerra, el uso brutal y degradante del olvido al que se los ha condenado. La patria de los zapatistas, esa a la que ellos reclamaban un olvido centenario, también nos separa. Aun cuando son los mismos personajes, los mismos actos de libertad los que pueblan su historia y la nuestra, se trata de historias incomparables, irreductibles la una a la otra. Aunque nos amparen los mismos nombres,

nuestras memorias son inconmensurables, nuestras muertes también. Y sin embargo, esa patria que ha olvidado a los zapatistas no es tampoco la nuestra, no es la que acoge nuestro desarraigo. La legitimidad de la lucha zapatista se alimenta de una negación: nos han despojado de una historia común, de una memoria común, de un lenguaje común; sólo nos vincula un signo más violento y más íntimo, la certeza de que todos hemos sido desarraigados de la patria; y no obstante, la patria reaparece como el gran emblema de aquello que subsiste más allá de la degradación de la vida colectiva, de la gestión pública y de la palabra política.

