
ENRIQUE KRAUZE

EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

El Subcomandante Marcos, quien pareciera encarnar los avatares redencionistas que Mariátegui soñó para el Perú, está, dice Krauze, en un momento axial de su trayectoria pública: enquistarse como un irreductible o dar el paso definitivo hacia la vida civil y la lucha con la cara descubierta.

El espejo peruano

“**TODO EN CHIAPAS ES MÉXICO**”, REZABA LA PROPAGANDA OFICIAL a principios de los ochenta. Uno de los efectos positivos de la rebelión zapatista de enero de 1994 es haber despertado la conciencia mexicana sobre la falsedad de esa afirmación. México no es, salvo en algunas zonas, un país moderno, pero muy poco en Chiapas es característico de México.

Una expresión más justa sería: “Todo en Chiapas es Perú”.

En la superficie histórica, el origen y destino de los dos grandes virreinos parece similar: ambos habían sido cunas de grandes civilizaciones y sufrieron una conquista traumática, los dos tuvieron por una larga siesta colonial durante la cual fueron aprisionados material y espiritualmente por la metrópoli española. En el siglo XIX, Perú y México tuvieron un movimiento de independencia, redactaron constituciones liberales, perdieron una guerra con sus vecinos y alternaron regímenes dictatoriales con fugaces interludios democráticos. Ya en el siglo XX, las diferencias se vuelven acusadas por la ausencia en Perú del movimiento social más importante de la primera mitad del siglo en Latinoamérica: la Revolución Mexicana.

Pero una mirada más cuidadosa descubre que las diferencias son mayores, más profundas y se remontan a tiempos de la Conquista. Aunque la de México fue sangrienta, en su rápida ejecución participaron pueblos indígenas enemigos de los mexicas, y en su alivio llegaron muy pronto los misioneros franciscanos. La del Perú, en cambio, fue larguísima, implacable, brutal, un cataclismo sin atenuantes espirituales. La imagen de Túpac Amaru en 1581, vencido, convertido al cristianismo y no obstante decapitado en presencia de su pueblo, no se borraría

de la memoria indígena, traspondría los siglos encarnando en insignias y leyendas de redención milenarista.

Doscientos años más tarde estallaba la rebelión del siguiente Túpac Amaru, legendario mestizo opuesto a las medidas modernizadoras de los Borbones. Su muerte y descuartizamiento renovarían los ánimos de venganza que aflorarían en las remotas alturas de Puno y los Andes. Hacia 1956—como recuerda Mario Vargas Llosa— José María Arguedas documentó el fascinante mito de “Incarri”—fusión de inca y rey: la cabeza exangüe del rey inca yace en la superficie, pero debajo, silenciosamente, el cuerpo se reconstituye para vengar la amarga derrota de su pueblo y reconstruir la utopía arcaica.

Y es que no sólo la historia configuraba en Perú la formación de dos naciones —una blanca y otra india— enfrentadas entre sí, también la geografía y la demografía. En la sierra vivía hacia 1900 el 80% de la población, sin contacto con la minoría blanca de la costa. Para entonces, la discriminación y el odio habían tomado carta de naturalización en el Perú. La insistencia en términos como cholo, indio, negro, chino revelaba claramente —revela todavía— el racismo peruano de cada día: “toda esa salvaje nomenclatura —escribe Vargas Llosa— que decide buena parte de los destinos individuales se mantiene gracias a una efervescen-

te construcción de prejuicios y sentimientos –desdén, desprecio, envidia, rencor, admiración, emulación– que es, debajo de las ideologías, valores y desvalores, la explicación profunda de los conflictos y las frustraciones de la vida peruana”.

Hacia 1915, un joven escritor peruano, que había nacido en 1894 y usaba el seudónimo de *Juan Croniqueur* –José Carlos Mariátegui–, escuchaba a distancia el estallido de una nueva “onda sísmica” del pasado peruano, la rebelión de *Rumi Maqui* (*Mano de piedra*), así apodado por sus esperanzadas huestes, los indios de Puno. Su verdadero nombre era Teodomiro Gutiérrez Cuevas. Había elaborado un informe sobre la desoladora situación de la zona, y palpado el peso del agravio histórico al extremo de encabezar un movimiento para vengarlo. El propósito de su sublevación –similar a las que habían ocurrido por décadas– era la restauración del Tahuantinsuyo, orden que no quedaba fuera de la historia o relegado en el inicio de los tiempos sino encarnado en unos gobernantes reales, los incas, una capital tangible, Cuzco, y un contenido vital que sólo había que recobrar: el reino supuestamente exento de hambre y explotación de la cultura andina.

Al escribir sobre *Rumi Maqui*, Mariátegui tiene una revelación: lo antiguo puede ser lo nuevo, “la revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición”. Poco tiempo después, entre 1919 y 1923, mientras una sucesión de ondas sísmicas con epicentro en la sierra rompe la paz de las conciencias en el santuario limeño, Mariátegui vive una vertiginosa conversión en Europa. El centro de su experiencia es Italia: por un lado asiste a la fundación del Partido Comunista y las huelgas obreras en Turín, por otro participa en el movimiento vanguardista –en particular el surrealismo– que en las artes y las letras desafía, desmonta, critica, descompone los rígidos esquemas de la sociedad burguesa y liberal: “El superrealismo es una etapa de preparación para el realismo verdadero [...] soltar la fantasía, liberar la ficción de todas sus viejas amarras, para descubrir la realidad.” Aunque sigue de cerca y admira a los clásicos del marxismo, su ingreso a esa doctrina no es canónico sino excéntrico: la lectura de Gramsci, la cercanía de Croce, la obra de Sorel. La ruta hacia su interpretación original de la revolución indoamericana no pasa por la ciencia ni el historicismo evolutivo, sino por la intuición estética y el impulso vitalista que ya había echado raíces en el arielismo espiritualista de América Latina.

De vuelta al Perú, Mariátegui da inicio a una de las trayectorias intelectuales más notables del siglo XX latinoamericano no sólo por su amplitud (su obra reunida consta de casi veinte libros de diversos géneros sobre temas variadísimos de arte, literatura, política) sino por el sentido de su compromiso social. En 1927 y hasta su muerte prematura en 1930 (padecía una penosa enfermedad congénita), Mariátegui funda y dirige la legendaria revista *Amauta* que no es sólo la expresión editorial más acabada del indigenismo literario en la historia latinoamericana sino el crisol de una generación intelectual comprometida con la reforma radical de su sociedad. La aportación esencial de Mariátegui en este sentido fue la vinculación del indigenismo

con el marxismo: “Confieso –escribió en una polémica con Luis Alberto Sánchez– que he llegado a la comprensión, al entendimiento del sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica sino por el camino –a la vez intelectual, sentimental y práctico– del socialismo”.

En un prólogo iluminador a su *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui desecha cualquier propuesta administrativa, jurídica, espiritual, religiosa, pedagógica o incluso material –obras públicas, hospitales– para resolver la cuestión indígena. La primera solución estaba en la reforma agraria: “La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que ‘la vida viene de la tierra’ y vuelve a la tierra.” Había que extirpar definitivamente al “gamonalismo” (caciquismo) en el Perú y emular los principios de la Revolución Mexicana (que Mariátegui admiró en un principio aunque criticó a la postre por sus desviaciones burguesas). No vivió para ver cumplida la reforma agraria en tiempos de Cárdenas, pero es seguro que la habría visto como un estadio intermedio hacia la verdadera redención.

La tonalidad religiosa no es ajena a Mariátegui: “La fuerza de los revolucionarios –escribe en 1925– no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito”. De Gramsci había asimilado la importancia de la cultura y los intelectuales en la forja profunda del espíritu revolucionario. Por eso intervino en la fundación del Grupo Renacimiento en Cuzco, que encauzó el impulso contestatario de los movimientos estudiantiles de la segunda década del siglo en el Perú (ecos de la importante Reforma Universitaria de Córdoba, en la Argentina de 1918) y estableció los primeros contactos entre escritores y jefes de las comunidades. De los movimientos de vanguardia aprendió la subversión por la palabra y la imagen, las bodas del arte, la razón y la revolución en defensa de una realidad superior al anacrónico orden burgués. Pero fue de Georges Sorel donde Mariátegui extrajo la necesidad de un “nuevo lenguaje” y el “valor perenne del mito en los movimientos populares”: “creación de fantasía concreta que opera sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva”.

Mariátegui no habría sospechado que el cumplimiento cabal de su profecía no iba a realizarse en el Perú sino en México o, más precisamente, en esa zona meridional de México que tiene poco que ver con México: ocurriría en Chiapas, ese Perú mexicano. La misma demografía dual, la misma geografía del odio –la ciudad blanca y la alta sierra–, la escasa influencia histórica de la religión católica, la similar nomenclatura estamental y discriminatoria, las mismas rebeliones milenaristas en el pasado (1712, 1867), el feudalismo racista en el presente. En el resto de México, salvo excepciones y a despecho de la mitología indigenista –tan extrema y falaz como su contraria, la hispanista–, el problema propiamente racial había sido razonablemente resuelto desde hace más de un siglo en ese proceso de mezcla y

convergencia no sólo étnica sino sobre todo cultural que ha sido el rasgo diferencial del país con respecto a sus homólogos en toda América: el mestizaje. En el resto de México, además, el problema de la tierra –“la liquidación de la feudalidad”, como la llamaba Mariátegui– fue atacado de raíz en el sentido en que quería el pensador peruano, al grado de restaurar, en el ejido, “los elementos de socialismo práctico que [existían en la] agricultura y la vida indígena”. Y si esa reforma estuvo lejos de alcanzar el bienestar general, al menos reivindicó social y moralmente al campesino de remoto o cercano origen indígena. No es casual que ambas experiencias –mestizaje y reforma agraria– hayan ocurrido tardía y parcialmente tanto en Chiapas como en el Perú. Para su desgracia, en ambos casos el odio étnico sigue desgarrando el tejido cotidiano.

Pero desde hace siete años Perú y Chiapas tienen algo más en común: la presencia mítica de un *Rumi Maqui* mexicano, anunciado en las Sagradas Escrituras de la izquierda latinoamericana por ese evangelista del “alma matinal” que fue José Carlos Mariátegui: el Subcomandante Marcos. “La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria”, escribió Mariátegui. Marcos –sin leerlo quizá– lo entrevistó y puso en práctica.

Las armas del arte

No era ese su propósito inicial. “Antes de 1994 –ha declarado Marcos– no conocíamos el movimiento indígena.” Por testimonio propio, su avatar anterior –Rafael Sebastián Guillén Vicente– “creció y se formó” en la “izquierda tradicional de las catacumbas”. Su linaje intelectual (Althusser, Foucault) y su integración juvenil al FLN lo predisponían a los rígidos esquemas del marxismo académico y revolucionario. Dogmas y armas. Pero ya en su biografía temprana –si hemos de confiar en los magros datos de que disponemos– había elementos de excentricidad que le iban a ser muy útiles en su trayectoria revolucionaria, elementos que habrían entusiasmado a Mariátegui: un padre quijotesco, lector de Balzac (empresario humanista dueño de las “Mueblerías Guillén”, venidas a menos por la apertura comercial y para las cuales Rafael creó un eslogan anticapitalista: “Visítenos y reviva el antiguo placer de dar”), una estricta formación católica (como la de Mariátegui), pero sobre todas las cosas una vocación cultural y artística: es declamador, se disfraza de mago, publica una revista literaria cuyo título es un presagio –*La raíz oculta*–, canta a Serrat y lee a León Felipe y a Miguel Hernández, rueda películas, construye escenografías, dirige obras de teatro, es un actor consumado. Ya en tiempos universitarios (1977-1981) no sólo sobrevivió a la letal lectura de Althusser: escribió sobre él. Su antídoto –rara cualidad en un revolucionario– fue el humor, no sólo la ironía o el sarcasmo sino el descubrimiento de lo risible en lo humano, empezando por él mismo. Su tesis sobre los libros de texto como instrumentos de dominio –fechada “en algún lugar muy cerca de la Ciudad Universitaria”– y su propia derivación al diseño gráfico –hechura de carteles, redacción de comunicados y volantes y, más tarde, docencia del diseño al servicio de las causas populares–

pueden verse como el embrión de una práctica revolucionaria a través de la crítica cultural y la creación artística. También a principio de los años veinte, como Mariátegui pudo constatar, los artistas rusos, europeos y en especial italianos habían puesto el arte plástico y el diseño al servicio de la revolución. Instintivamente, Marcos los seguía. Tal vez su gran popularidad con la izquierda italiana tenga ese remoto origen.

Se sabe o se supone o se supone que se sabe o se sabe que se supone que Marcos (Guillén) estuvo en Nicaragua a principio de los ochenta, primero con su maestro Alberto Híjar (profesor de estética y marxismo) como parte de unos cursos culturales, y más tarde en el poblado de San Juan donde se le recordaba por su austeridad: “era reservado y culto... una criatura como sacerdotal.” Su siguiente estación fue Cuba, donde al parecer no sólo aprendió el arte y técnica de la guerrilla, sino que afinó su conocimiento del icono revolucionario al que evidentemente quería emular: “Quería conocer los menores detalles de la vida del Che en el monte, en Bolivia, en África: sus lecturas, su forma de escribir, lo que comía, cómo repartía los alimentos, cómo fumaba pipa, qué tabaco utilizaba, cómo ejercía la medicina en las poblaciones [...] ¡Quería saber hasta cómo respiraba!”

No es casual que al conocerlo, un alto funcionario cubano comentara: “Este es un nuevo Che.” De hecho, cuando llegó a la Selva Lacandona, Guillén (que probablemente había adoptado ya el nombre de *Marcos* por un guerrillero caído que le enseñó historia de México) usaba la clásica boina del Che, fumaba pipa, contaba a los indios que era médico y les distribuía medicinas. Pero su inspiración guevarista iba mucho más allá de las apariencias: estaba en el corazón mismo del proyecto guerrillero en Chiapas. Esta vez el “foco” prendería, no sólo por su conveniencia geográfica (la inaccesible selva) sino por el entorno humano donde el fermento revolucionario crecería: las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y en particular las de “las Cañadas”.

El Che había olvidado su Mariátegui: para propiciar el nacimiento del “hombre nuevo”, para despertar al “hombre matinal” no bastaba predicar y practicar el evangelio revolucionario con campesinos, sino con una especie particular de campesinos: los indígenas. Esa condición, además, tampoco habría bastado: se requerían campesinos indígenas al estilo peruano, cósmicamente agraviados por quinientos años de opresión, seres impregnados de espíritu redentorista. Marcos no tuvo que predicar ese evangelio porque durante más de diez años se concentró en el objetivo militar de su proyecto (la revolución marxista en México) y por otra razón, absolutamente central en los sucesos de Chiapas: la vasta labor de concientización emprendida desde principio de los setenta por la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Se llamaba “La Palabra de Dios” y encarnaba en el verbo y la presencia del obispo don Samuel Ruiz y su ejército catequista de liberación nacional. Sin esa élite indígena local, preparada para la lucha redentora, el foco se habría apagado desde el principio.

Mito genial

A su gurú (y el mío), Carlos Monsiváis, Marcos le declaró: “El EZLN se prepara para el 1 de enero pero no para el 2 de enero” (*La Jornada*, 8 de enero de 2001). Verdad sin máscaras. Cuando Marcos graba fascinado a los indígenas que el 12 de octubre de 1992 derriban la estatua de Diego de Mazariegos en San Cristóbal, todavía no intuye que es un personaje de Mariátegui: cree que es un revolucionario más de la estirpe nacida en las universidades rusas del siglo XIX o un émulo esperanzado del Che Guevara. Es verdad que escribe textos impregnados de redentorismo en los que no deja de haber —supongo— una tonalidad y hasta una imaginería proveniente del mundo indígena que por casi una década lo había rodeado y acogido. Pero lo cierto es que en los primeros comunicados del EZLN no predomina el mensaje indigenista: hablan de socialismo y revolución. De pronto, el 2 de enero (o el 5 o el 6), para su pasmo personal y el de un amplio sector de la opinión mexicana, Marcos advierte que “algo nuevo ha nacido”, “otra cosa”. No es sólo la expresión pública de simpatía o al menos

comprensión hacia los alzados, ni el repudio general a quienes pedían el “exterminio de los encapuchados”. Es la súbita aparición, a fines del siglo XX, de un viejo tema, de una vieja profecía —o tal vez melodía— latinoamericana, indoamericana: no ya “la palabra de Dios” sino de Mariátegui.

¿Habrá leído Marcos a Mariátegui? Supongo que era texto obligado en sus cursos de marxismo o historia de América Latina, pero su seguimiento del libreto mariáteguiano, en lo que respecta al tema indígena, no tiene que ser deliberado y consciente: es natural, producto de la revelación del 2 de enero. A partir de entonces, apoyado en un uso genial de los medios masivos y montado en la oportuna aparición de internet, Marcos y los zapatistas, esos enemigos de la globalización, han hecho un uso fantástico de ese medio (mucho más exitoso que el de todas las *dot com*) y han colocado la cuestión indígena en un lugar prominente de la agenda internacional relacionándola

Ilustraciones LETRAS LIBRES / Fabrizio Van den Boeck



además, de manera directa, con dos productos políticos de alta aceptación en nuestros días: la globalifobia y el multiculturalismo. ¿Habrá visto Mariátegui con horror esta utilización de los medios para la causa indígena? Por el contrario: le habría encantado. Corresponden a la técnica surrealista de demolición del orden burgués y a la propuesta de una vuelta creativa al origen indígena que tanto predicaba.

Hay muchas otras facetas que habría aplaudido. En esencia, la creatividad gramsciana en la revolución cultural de Marcos. Aquí habría que distinguir cuando menos cuatro elementos: teatrales, literario-periodísticos, históricos y cinematográficos. El pasamontañas, desde luego, es un invento extraordinario, símbolo con todas las ventajas de una maravillosa marca: distinto, misterioso, sencillo, barato, útil, reproducible en sí mismo o en pósters y camisetas. Como hallazgo de mercadeo revolucionario, su éxito estaba asegurado porque era *Made in Mexico*, país

donde la máscara ha sido un elemento cultural intacto a través de los siglos. Y sin embargo nadie en México –hasta Marcos– lo había pensado para esos efectos.

La siguiente revelación ocurrió en el discurso mismo, sobre todo a partir del texto “¿De qué nos van a perdonar?” El eco en la prensa doctrinaria y los lectores universitarios fue inmediato, y con altas y bajas se ha sostenido a través de siete años. Había un escritor en algún lugar de la selva chiapaneca, un fabulador y un panfletista, un cuentista y un ensayista, desigual, prolijo, sentimental, incisivo, hilarante, imaginativo, cursi a veces, pero había un escritor. En la medida en que la izquierda mexicana –hasta la fecha, extrañamente– sea más cultural que social y más social que política, la simbología y el discurso de Marcos han sido, en verdad, revolucionarios.

Capítulo aparte en el diseño marquiiano –coherente con la doctrina de su antecesor peruano y sus maestros italianos– es la apelación cultural a la historia mexicana, aquello que Marcos ha llamado “nuestro resguardo histórico”: la vinculación explícita con el zapatismo, desde luego, pero también la nueva puesta en escena de la Convención de Aguascalientes. Si el libreto sigue, es de esperarse que Marcos y los zapatistas entren a la Ciudad de México, como sus antecesores en 1914, a caballo por Avenida Juárez, se detengan a tomar un café en Sanborn’s y ante las azoradas meseras de mandilillo multicolor repitan la famosa fotografía. Menos probable es que la película continúe: Marcos no se sentará en la silla presidencial.

No es casual que Marcos haya atraído a Oliver Stone. Hay un director de cine oculto tras la máscara, un cineasta que espera darse su oportunidad: cambiar la máscara por la cámara (tiempo al tiempo). Su vida es su mejor película, pero si tiene –como esperamos todos– un final feliz no le bastará. En la entrevista con Monsiváis lo confesó claramente, postulando de paso todo un programa gramsciano para que la izquierda se regenera y pueda así enfrentar la hegemonía neoliberal:

El problema de la izquierda es construirse un referente cultural, histórico, intelectual y político. Allí es donde extrañamos el trabajo de los intelectuales [...] Creemos que el sector intelectual, progresista, de izquierda tiene todavía un camino que construir. El reto es grande y muy rico, qué envidia, que ganas de entrarle. Y no sólo en el aspecto intelectual, también el cultural, el cine.

Pero lo más importante en esta “guerrilla posmoderna” –como la llamó Zaid– hecha de copias, ecos, pastiches, reelaboraciones, no ha sido su teatralidad colectiva sino la creación de un mito, hazaña difícil en nuestro tiempo: Marcos ha creado, como quería Mariátegui siguiendo a Sorel, la “fantasía que opera sobre un pueblo disperso y pulverizado” para “suscitar y organizar su voluntad colectiva”. Lo ha hecho con un sector –importante pero parcial y tal vez no mayoritario– de la población indígena en Chiapas y con un sector –indeterminado aún, pero que se definirá en estos días– de la población nacional. Esa formación

que Marcos –en otra resonancia gramsciana– llama la “sociedad civil”. Decididamente la de Marcos no es una “genial imposura”: es, eso sí, un *mito genial*.

Mientras tanto, en la realidad

Una cosa es *La Realidad* y otra la realidad. Una es construir un mito y otra, muy distinta, es operar en un mundo desmistificado. *La Realidad* de Marcos es real, constituida y construida por indígenas reales, agraviados realmente y encabezados por un caudillo de extraordinaria creatividad y entrega. ¿Pero cómo se concilia y reconcilia, cómo desemboca esa *realidad* en la realidad?

Marcos es muchas cosas pero no es un ideólogo. Mariátegui prescribía para Perú la reforma agraria como paso previo a la adopción (readopción diría él, dados los antecedentes incaicos) del socialismo. Pero Mariátegui como Marcos era hijo de su tiempo. Mariátegui podía admirar la Revolución Rusa como el amanecer de la historia, Marcos no. Ese Marcos socialista murió tal vez, tardíamente, el 1 de enero de 1994, tres años después de la Unión Soviética. El 2 de enero nació el otro Marcos, el actual, el indigenista. A Marcos, experto en revelar lo oculto y ocultar lo evidente, no se le oculta el derrumbe del socialismo real y la inviabilidad de esa utopía. Por eso se queda con otra, la suya: “Lo fundamental de nuestra lucha es la demanda de los derechos y la cultura indígena, porque eso somos. Aquí estamos, todavía seguimos, resistimos. En torno a esto se da el reconocimiento a la diferencia”.

¿Qué significa, concretamente, en la realidad, este planteamiento hecho desde *la realidad*? Significa un admirable propósito moral, pero en la práctica algo confuso y contradictorio.

“No necesitamos que nos den nada”, ha dicho Marcos, desdenando “la política de ventanilla”, esa que sólo logra “una tienda, una clínica más”. Las viejas críticas al “reformismo”, al “economicismo”, a los que “venden su alma y dignidad por unos denarios”, resuenan en este planteamiento que –nuevo eco de Mariátegui– propende al pensamiento religioso y mesiánico. Un brillante y malogrado escritor de izquierda peruano, Alberto Flores Galindo, criticó estas visiones que, si no buscan el progreso económico y social efectivo –sí, ese que viene con las inversiones, las escuelas, las tiendas, las clínicas–, suponen la permanencia de modos de vida arcaicos, supuestamente superiores, pero en realidad opresivos: “Sólo quienes no han tenido el riesgo de soportar el tifus pueden lamentar la llegada de una carretera o la implantación de una posta médica en un pueblo.” Claro que Marcos sí ha sabido lo que es el dolor humano, lo ha circundado en la selva por casi veinte años, pero su rechazo a actos de reivindicación que considera indignos (“queremos que esto cambie, no que nos den caridad”) dificulta la solución del conflicto. Porque ¿quién decide cuándo un acto de reparación a los indígenas –como el que todo México quiere– es pertinente, genuino o suficiente? ¿Se ha consultado libremente a todos los indígenas de Chiapas para averiguarlo?

Lo cual, en esta realidad, lleva al meollo de la cuestión, el tema de la democracia. Desde los primeros comunicados Marcos

y los zapatistas han reiterado innumerables veces su adhesión a la democracia. Pero se trata de una adhesión abstracta. En su óptica se trata de que la nación reconozca constitucionalmente el derecho de las comunidades indígenas a ser diferentes: “Lo asumo y lo pongo por escrito: lo hago historia.” Hasta aquí el razonamiento es impecablemente democrático: prescribe el respeto elemental que las mayorías deben a las minorías, en este caso la mayoría no indígena del país, la mayoría mestiza, a las minorías indígenas. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando en la realidad (y en *la realidad*) algunos aspectos esenciales de los “usos y costumbres” de las comunidades atentan contra las minorías internas de esas comunidades? Cuestionado por Monsiváis, Marcos apunta: “Algunos usos y costumbres no sirven a las comunidades indígenas: la compraventa de mujeres, el alcoholismo, la segregación de las mujeres y jóvenes en la toma de decisiones colectivas, que sí es más colectiva que en las zonas urbanas pero es también excluyente. Hay que eliminar el alcoholismo, la venta de mujeres, el machismo, la violencia en el hogar”.

Aunque insiste en que estos cambios deben hacerse sin imposición, al aceptar su necesidad Marcos ha cambiado de discurso: ya no habla desde *la realidad* sino desde la realidad. Y desde la democracia. Porque el razonamiento clave es éste: si la mayoría mexicana debe conceder a la minoría indígena su derecho a la diferencia, la mayoría indígena en cualquier localidad o comunidad debe conceder el mismo derecho a sus propias minorías internas: derechos individuales inalienables como la libertad de expresión, de movimiento y de residencia.

Desde *la realidad* Marcos ha hecho algo más importante que construir su mito: ha cambiado a esta realidad. “El balance de mi papel está por hacerse.” Tiene razón, pero hasta ahora tiene aspectos positivos no sólo desde una óptica revolucionaria sino incluso democrática y liberal: sin el sacudimiento del 1 de enero acaso seguiríamos padeciendo el sistema político mexicano. Hubo muertos en ambos bandos, indígenas y no indígenas, y de ellos hasta Marcos se olvida a veces, pero la contribución del zapatismo al avance político y a la toma de conciencia sobre la cuestión indígena es indudable. ¿Cuál es el siguiente capítulo?

Tender puentes definitivos entre *la realidad* y la realidad. Si no ocurren contratiempos y la marcha zapatista llega pacíficamente a la Ciudad de México, no es difícil imaginar un desenlace adecuado: el Congreso discute y aprueba una ley indígena con los resguardos necesarios para la libertad individual y el orden republicano; el Ejecutivo acelera la cruzada nacional de apoyo a los indígenas que ha anunciado; a cambio de ello, los zapatistas —en el Zócalo, con baile y coherencia— dicen adiós a las armas; y Marcos, por su parte, opta por convertirse en el líder esperado y necesario de la izquierda política y toma la segunda decisión más importante de su vida desde que ingresó a la selva: para desencanto y encanto de sus admiradoras, para alivio de todos los mexicanos, cambia la máscara por la transparencia. —

— Desde algún lugar de Morelos, 13 de febrero de 2001

JUAN ANTONIO MASOLIVER RÓDENAS

Sólo nosotros podemos tener fe
en nosotros. No tú y yo
sino yo y yo y tú y tú.
¿No es así, Celia? Dime
que no es así,
que no sólo nosotros
tenemos que tragar
nuestra desesperanza
como una maraña
de pelo. ¿Llorarás
por mí si es así?
¿Y seguirás llorando
por lo que lloré yo?
¿Por lo que fue
de ti y de mí
cuando éramos
nosotros? Cuando
navegábamos por las aguas
del Tigre y nos besábamos
en la maraña de la luz verde
y los mosquitos. Antes
de conocernos y perdernos. —