

Memoria y subjetividad en el andar zapatista

Mario Bravo Soria*

Ar

59-76

Resumen

El presente escrito pretende dilucidar la importancia de la trinchera subjetiva al interior de la lucha política del movimiento zapatista, particularmente en la labor que dicho actor político-social llevó a cabo al recuperar –desde su discurso– el pasado colectivo de los pueblos originarios en México, para así reescribir pedazos de la historia de este país. Se presenta la hipótesis de que el zapatismo constituyó rupturas en la subjetividad social, puesto que su discurso apeló a la memoria de toda una nación, la cual (aparentemente) había olvidado a los sujetos indígenas durante varios siglos. Asumo, también, que la apuesta zapatista por recuperar el pasado colectivo y reescribir la historia, presenta

Abstract

This paper aims to elucidate the importance of subjective trench into the political struggle of the Zapatista movement, particularly in the work that the social-political actor held back-to-speech from the collective past of the native peoples in Mexico in order to rewrite pieces of the history of this country. We present the hypothesis that the Zapatistas established ruptures in social subjectivity, since his speech appealed to the memory of a nation, which (apparently) had forgotten to indigenous subjects for centuries. I assume also that the Zapatista bet to regain collective past and rewrite history, presents the possibility of building (other) future as indigenous subjects and non-Indians, before that stage,

* UNAM. Correo electrónico: mariosoria41@hotmail.com

la posibilidad de construir (otro) futuro, ya que sujetos indígenas y no-indígenas, ante dicho escenario, resignifican su papel al interior de la sociedad, generando una serie de cambios políticos y subjetivos, los cuales permitirían imaginar-pensar y hacer otro mundo posible.

redefine its role within society, generating a series of political and subjective, which would imagine, think and make another world possible.

Palabras clave

Memoria
Subjetividad
Zapatismo

Keywords

Memory
Subjectivity
Zapatismo

Fecha de recepción

29 de octubre de 2012

Aceptado para su publicación

28 de mayo de 2013

*Puede ser que la esperanza
se alimente, como nuestra América, de la memoria.*

Subcomandante insurgente Marcos

El presente artículo pretende señalar la importancia de la recuperación del pasado colectivo por parte del discurso de la guerrilla zapatista, puesto que a la par de las balas que despertaron a todo un país aquel 1 de enero de 1994¹, también se hallaron las palabras que enarbolaron ese “¡Ya basta!” histórico, profundo, reprimido, doloroso y vigente después de cinco siglos de explotación e injusticia hacia los pueblos originarios en México.

Desde el inicio de la guerra de balas y palabras, memoria, historia, subjetividad y política se entrecruzaron en la propuesta zapatista, puesto que desde la emisión de la Primera Declaración de la Selva Lacandona (1 de enero de 1994), el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ya insertaba en su discurso un ejercicio memorístico (sin ser nostálgico, sino reflexivo) en torno del peregrinar de los pueblos indígenas, comenzando con el arribo de los conquistadores españoles en el siglo XVI, hasta los años finales del siglo XX:

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 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 utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación; sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos (EZLN, 1993: s/p).

¹ Fecha en que apareció públicamente el EZLN, aunque su conformación como organización político-militar data de principios de la década del '80. Para mayor información al respecto, véase: Muñoz Ramírez, 2003.

Tal labor de apelar, no a la historia oficial sino a la memoria (sobre todo desde el discurso oral) de los pueblos indígenas, sin duda ha sido una de las virtudes del zapatismo desde el lejano año de 1994; puesto que, a diferencia de las clásicas guerrillas latinoamericanas, el discurso zapatista resultó refrescante y novedoso al abandonar las viejas fórmulas marxistas-leninistas, desde donde todo análisis político, social y económico era reducido a la omnipresente lucha de clases, y toda estrategia se cristalizaba en tomar por asalto el poder y con ello instaurar un régimen socialista².

Pareciera, entonces, que el zapatismo (aquel de las palabras que herían más que las balas) intentaba repensar su historia, o mejor, reescribir otra historia (alternativa y diferente) por sobre las borraduras del discurso oficial y hegemónico. Historia, entonces, que interpelara a indígenas y no indígenas, historia que ayudase a recobrar (o incluso a formar por vez primera) una memoria en torno de quiénes somos como mexicanos, una historia que permitiese ver, tal como Alicia en su país de las maravillas, qué se escondía al otro lado del espejo.

La memoria recuperada por el zapatismo (entiéndase, el espejo mismo) apuntaba a mirar hacia el pasado, no de forma nostálgica, sino como un ejercicio de repensar lo vivido, motivando así una reescritura de la historia, basada en la experiencia, en la palabra (de quienes fueron condenados al silencio) y la elaboración de un nuevo relato en donde Nosotros -indígenas y no indígenas- no fuéramos borrados una vez más por las omisiones de quien narra la historia desde el lado de los vencedores. El pasado reescrito a través de esa memoria alternativa haría posible otro mundo, un mundo en donde quepan muchos mundos.

Es decir, la apuesta zapatista de reescribir la historia desde un ejercicio de recordar lo olvidado (y borrado) por el discurso oficial no se agotaba en la acción (necesaria pero insuficiente) de evocar, sino que trascendía a un acto evidentemente más potente (y con altos niveles de politización) como lo fue la acción de resignificar no solo el relato histórico que los suprimió durante siglos, sino también la resignificación de ellos mismos como sujetos hacedores de la historia.

² El zapatismo no anunciaba la toma del poder (a nivel Estado) como medio para transformar el mundo; sin embargo, y en contraparte a lo expuesto por el teórico irlandés John Holloway (2011) en sus tesis acerca de este tópico, no pienso que los zapatistas hayan renunciado a ejercer el poder, sino que *resignificaron* tal concepto y modificaron el lugar en donde tradicionalmente habita el mismo: lo sitúan no en el parlamento, la casa presidencial o el Estado mismo, sino en la vida cotidiana de las comunidades, en los micro-espacios políticos; colocaron al poder no en la cúspide, sino en la base, empoderándose así el sujeto y la colectividad, no una camarilla que tome por asalto el Palacio de Invierno.

Resignificación de la historia y del sujeto

Los indígenas (y mestizos) zapatistas que protagonizaron el levantamiento armado de aquellas primeras horas del año de 1994, no solo trajeron al presente pedazos de historia que yacían en el cesto de la basura, sino que apuntaron desde su discurso a resignificar el pasado, no usando ya las palabras del vencedor, por el contrario, pues construyeron una voz propia; es decir, si el zapatismo tuvo tan rotundo impacto en la sociedad mexicana, fue precisamente porque por vez primera en la joven historia de este país, aquellos sujetos condenados tanto al silencio como al olvido, se descolocaron de dicho lugar (político y subjetivo) que les había sido asignado y decidieron reescribir y resignificar la historia (acto, sin duda, con altas dosis de transformación social, es decir, revolucionarios).

Entiéndase, entonces, que reescribir el pasado haciendo uso de la memoria colectiva, implica la posibilidad de que el sujeto mismo *resignifique* su historia personal y, a su vez, colabore con esto a la conformación de otra narración plural (que abone así a *resignificar* las identidades de sujetos, colectividades e incluso de naciones). Esto es ya en sí mismo un posicionamiento político, puesto que repensar el pasado para reescribirlo conlleva como efecto el hecho de generar una praxis que a su vez construye (otro) futuro, crea nuevas narraciones (alternas a la hegemónica) y posiciona políticamente a quienes elaboran tal acto; de ahí que podamos entender a “la narración como acción y la acción como narración. Tal concepción, de origen aristotélico, enlaza el destino de la vida, el relato y la política” (Cassigoli, 2010: 99).

Enfatizo aquí la importancia y el efecto político-transformador que contiene en sí mismo el acto de reescribir-resignificar la historia, pues tal dinámica no solo trata de ajustar cuentas con el pasado, sino que paralelamente trastoca las subjetividades de los sujetos en el presente, generando con ello que quienes están llamados a ser los constructores del porvenir repiensen y reconfiguren los proyectos que darán forma al (otro) futuro. Es decir, un acto como la reescritura de la historia invariablemente produce rupturas a nivel de las subjetividades, o sea, rompe dinámicas enraizadas en la cotidianidad de determinada sociedad y posibilita puntos de fuga para que lo históricamente impensable e invisible sea pensado y visible.

Es así que cuando el zapatismo gritó desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona “Nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad (...)” (EZLN, 1993: s/p), se instauró una ruptura en la subjetividad del país entero, puesto que insertó nuevas significaciones en el imaginario social acerca de la historia y condición actual de los pueblos indígenas.

Antes de avanzar sobre tal reflexión, es oportuno mostrar qué entiendo por subjetividad, para que el lector y quien escribe esto prosigamos la presente reflexión bajo mínimos elementos teóricos en común. Aunque bastante extensa, la siguiente cita abonará al entendimiento del concepto referido:

(...) La investigación de la subjetividad consiste básicamente en la interrogación de los sentidos, y las significaciones y los valores, éticos y morales, que produce una determinada cultura, su forma de apropiación por los individuos y la orientación que efectúan sobre sus acciones prácticas. No existe una subjetividad que pueda aislarse de la cultura y la vida social, ni tampoco existe una cultura que pueda aislarse de la subjetividad que la sostiene. Esta mutua determinación -en verdad, mutua producción- debe ser nuestro punto de arranque, ya que la subjetividad es cultura singularizada tanto como la cultura es subjetividad (objetivada en los productos de la cultura, las formas de intercambio y las relaciones sociales concretas que la sostienen, pero también en las significaciones y los sentidos que organizan la producción cultural) (Galende, 1997: 75).

Bajo tal lógica, resulta necesario revisar lo que Ana María Fernández ha teorizado al respecto de esta temática, ya que aporta claridad a la forma en que puede ser mirada la subjetividad, entendida como una dimensión dual, en donde habitan tanto lo hegemónico como su alternativa:

Siempre hay un resto o un exceso que no puede disciplinarse, (...) no puede pensarse la subjetividad como el mero resultado o efecto de los dispositivos de saber-poder y sus estrategias; habrá que tener siempre en cuenta ese resto-exceso que resiste a la inclusión en lo instituido (Fernández, 2008: 179).

No es muy difícil intuir que en esta dinámica en la que se producen y reproducen subjetividades (me refiero a los modos sociales de sujeción y a su resto no sujetado), se encuentra el sentido político que habita al campo subjetivo, puesto que tanto la explotación, dominación, exclusión y alienación como la potencialidad de construir resistencia, rebeldía, autonomía y liberación, se hallan en el cruce de estos dos campos, de ahí que sea tan importante esquematizar brevemente cómo es que se produce este proceso de construcción de subjetividades³.

Modos de subjetivación

³ Pareciera que al abrir una brecha para explicar esta dinámica de la producción de subjetividades, con ello nos alejaríamos del objetivo de este escrito, sin embargo, el lector ya notará que tal argumentación fortalecerá el entendimiento que se puede lograr acerca de la ruptura subjetiva que representó la reescritura de la historia desde el zapatismo. Por lo tanto, el presente apartado del texto, más que debilitar la argumentación teórica que aquí presentamos, aspira a brindar mayores herramientas para la comprensión de los procesos que se dieron cita al interior de la lucha zapatista, tanto en el terreno político como en la dimensión subjetiva.

Comencemos entonces con aquello que se entiende por modos de subjetivación:

Para que aquellos que se encuentran en situación de subordinación permanezcan en ella y para que tal relación de fuerzas pueda reproducirse a través de largos periodos históricos, es necesaria la producción de modos de objetivación que argumenten y legitimen y modos de subjetivación que “naturalicen” su posición social desventajosa (Fernández, 2008: 54).

Lo que se halla en el fondo de estos modos de subjetivación, como finalidad principal, resulta ser la formación del sujeto socialmente necesario, indispensable para reproducir día tras día a la sociedad instituida, tal como lo asevera el reconocido psicoanalista argentino, Enrique Guinsberg, quien al respecto afirma lo siguiente:

Las premisas centrales de un estudio respecto a la vinculación entre subjetividad y procesos sociales y políticos parten de la dialéctica antes señalada: fundamentalmente de cómo estos últimos actúan para formar modelos de sujetos que acepten, reconozcan y justifiquen social y psíquicamente las premisas económicas, sociales y políticas vigentes, posibilitando así, sin mayor violencia, su mantenimiento y reproducción e incluso combatiendo a quienes se opongan a las mismas (...) (Guinsberg, 1997: 278).

Partamos de la premisa de que los modos de subjetivación tienen la función de alinear los cuerpos y las mentes, proporcionando a los sujetos una lectura (hegemónica) acerca de lo que la sociedad ha sido, es y deberá ser, o sea, en los modos de subjetivación habita una lectura y una escritura histórica con pretensiones de ser hegemónica. A través de variadas instituciones -Iglesia, Familia, Escuela, y, sobre todo en los tiempos actuales, los Medios de Difusión Masiva- se emiten incansablemente los sentidos y valores que requiere una sociedad para mantenerse sin cambios profundos, principalmente en lo concerniente a las relaciones entre subalternos y clases dominantes o grupos de poder político y/o económico.

Estos sentidos y valores suelen ser enunciados mediante dispositivos de saber-poder y prácticas institucionales, desde donde se constituyen relatos, discursos y mitos sociales que abonan a la construcción de subjetividades que, a su vez, reproducen la institución de la sociedad. Aunque no olvidemos lo que hemos mencionado líneas arriba, pues en donde existen modos hegemónicos de subjetivación también hallaremos procesos de producción de subjetividad alternativa.

Procesos de producción de subjetividades alternativas

No hace falta contar con mucha lucidez para saber que estos procesos en donde se producen subjetividades distintas a las hegemónicas, con sentidos y valores alternativos o resignificados, suelen generarse las más de las veces desde los llamados movimientos sociales, instancias que además de proponer alguna transformación moderada o radical en cuanto a cierto aspecto político o económico a nivel social, también -en la mayoría de las ocasiones- construyen nuevos sentidos (o *resignifican* los ya instituidos por la sociedad; entiéndase, reescriben la historia), y así posibilitan cambios sí en lo político pero también más allá de lo político.

Por lo tanto, no es de extrañarse que los modos de subjetivación (o, mejor dicho, que los sujetos que dan vida a los modos de subjetivación) miren con recelo todo aquello que intente trastocar el orden instituido, situación que se presenta en cada ocasión en la cual los movimientos sociales generan ruptura dentro la subjetividad social, disputa que atraviesa tanto a la dimensión política como al ámbito de la subjetividad.

Replanteando, si los modos de subjetivación funcionan como diques al interior de la dimensión subjetiva, impidiendo así que la gran mayoría de sujetos que conforman a la sociedad puedan repensar (y modificar) su condición de explotación, dominación y alienación, también es cierto que los procesos de producción de subjetividades alternativas que acompañan a la emergencia de los movimientos sociales, suelen posibilitar puntos de fuga desde donde:

(...) ponen en entredicho aquello que ya había pasado a ser parte del orden social, o aquello que se trata de imponer como norma, regla, proyecto, o forma de ver. Por eso se dice que los movimientos sociales son “rupturistas”, generan “oposiciones”, “transgreden el orden de lo establecido” (Guerrero Tapia, 2006: 10).

Si los movimientos sociales provocan rupturas en la subjetividad social, en gran medida es porque dotan de nuevos sentidos y/o resignifican los ya instituidos, generando con esto una pausa en el devenir cotidiano de las sociedades, pausa que no solo atraviesa la dimensión política o económica de determinado país en donde emerja un movimiento social, sino sobre todo resulta ser una pausa en los modos en que los sujetos piensan la sociedad y su papel al interior del mismo cuerpo social.

Entendamos: a nivel subjetivo, si algo proporciona un movimiento social es precisamente la posibilidad de (re)pensar el presente y sus diversas aristas -políticas, económicas, sociales, culturales y subjetivas-, así como también el pasado y la idea (de conformar un posible proyecto) de futuro.

Es en los movimientos sociales, precisamente, donde se recrea el pensamiento, donde surge la viveza de las ideas, donde es posible “desnaturalizar” al pensamiento. Donde la imaginación es tierra fértil para la eclosión de nuevas ideas y directrices. Cuestión que es más difícil encontrar dentro de las instituciones, donde regularmente hay una tendencia a “parametralizar” el pensamiento (Guerrero Tapia, 2006: 15).

En este momento surge una clave más para entender el proceso de producción de subjetividades alternativas: si los movimientos sociales son, en gran medida, los semilleros de estos nuevos y/o resignificados sentidos y valores, esto se debe a que sus integrantes, incluso antes de resignificar el papel de la política, de la sociedad, del trabajo, de la economía o de la democracia, han *resignificado* su papel como sujetos dentro de la sociedad a la cual pertenecen. O sea, los sujetos en resistencia se han descolocado (en poco o en mucho) del lugar histórico que les ha asignado la sociedad instituida. Dejan de ser subalternos y se convierten en antagonistas de quienes los explotan y oprimen.

Tal proceso -nada lineal ni del estilo de las recetas de cocina, en las cuales un paso debe de ser continuado por el siguiente y así sucesivamente- se halla en disputa en la dimensión política, cuando se enfrentan tanto los modos de subjetivación como los procesos de producción de subjetividades alternativas. Me refiero entonces a la intención de algunos sujetos por mantener el orden instituido y de otros sujetos que luchan por transformar el orden social.

Por lo anterior es que afirmo, desde el título del presente texto, que el discurso zapatista afectó niveles no solo políticos, económicos, sociales o culturales, sino también subjetivos, ya que trastocó las significaciones, discursos e imaginarios sociales instituidos en la sociedad mexicana de finales del siglo xx y propició la producción de nuevos sentidos en torno a muchísimos aspectos de la vida pública en el país.

Es decir, la reescritura de la historia propuesta por el zapatismo contribuyó a forjar rupturas y puntos de fuga en la subjetividad social, tanto en la forma en que los sujetos no indígenas (mestizos) recordaron súbitamente que aun seguían existiendo los pueblos indígenas en México, como en la dinámica que se gestó en los propios protagonistas del levantamiento armado del 1 de enero de 1994, quienes no solo *resignificaron* la política o el lugar en donde tradicionalmente esta suele habitar, sino que, a la par de dicho proceso, *resignificaron* también los sentidos que ellos mismos le asignaban a su experiencia de ser indígenas, hombres, mujeres, milicianos, padres, madres, hijos, esposos, esposas, niños, niñas... en fin, indígenas encapuchados a finales del siglo XX mexicano.

Analicemos, entonces, en qué consistió tal acto de reescribir el pasado desde la recuperación de la memoria colectiva.

La otra (escritura de la) historia

Con base en lo anteriormente mencionado, podemos afirmar que el zapatismo ha propuesto recordar lo que la historia oficial insiste en olvidar, o mejor dicho: se abocó a reacomodar el pasado, o sea, a hacer uso de la memoria para reescribir sobre la borradura hecha por quienes quisieron suprimir de todo relato colectivo a los pueblos indígenas. Aquí resulta ser un momento adecuado para dejar de manifiesto lo que entendemos por historia:

Lo que llamamos espontáneamente “historia” es un relato que, en virtud de hablar “en nombre de lo real”, se escucha como un mandato. Resulta eficaz, pues pretendiendo ir contra lo real, lo fabrica. Vuelve creíble lo que dice y al multiplicar “creyentes” produce ejecutores de prácticas; “practicantes”. Mediante este método la narración historiadora devalúa o privilegia las prácticas, organiza y desencadena comportamientos, exagera conflictos, enardece nacionalismos y racismos (De Certeau, 1993: 59).

La otra historia, la que se escribe no desde los documentos hallados por el especialista (historiador), sino desde la memoria, el relato (oral) y la experiencia de los sujetos, plantea -como en el caso del discurso zapatista- no solo un proyecto a futuro o una utopía sobre la cual caminar, sino que pretende reescribir la historia para modificar las prácticas de los sujetos en el presente. Memoria, subjetividad y política se entrecruzaron, entonces, en la palabra pronunciada por el zapatismo para construir un relato que reconstruía sujetos, quienes a su vez reconstruían el relato.

Precisamente, el relato construido por el zapatismo apuntaba a nombrar lo que históricamente había sido negado u olvidado, o sea, construía una contra-historia desde los sujetos, discursos, cotidianidades y experiencias que la crónica oficial borró sistemáticamente. De tal manera, cuando el zapatismo, en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (1 de enero de 1996), enunció la siguiente frase: “Somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria” (EZLN, 1996: s/p), señalaba ese (sujeto, discurso, recuerdo) faltante en la narrativa histórica oficial, por eso resultó tan trascendental que los propios olvidados gritaran que estaban hartos de ser omitidos, entiéndase así que el discurso zapatista encarnó esa memoria oculta en la borradura de la historia. La memoria que enalteció el zapatismo era ese “faltante”.

Es adecuado revisar aquí lo que Rossana Cassigoli entiende acerca de la *ausencia* o *faltante* en la escritura de la historia: “La figura pretérita remite a una ausencia, conserva su valor primitivo de representar un ‘faltante’. Es un faltante el que nos obliga a escribir, cifra la prosa decertiana” (Cassigoli, 2010: 103). Un

faltante fue lo que animó a los zapatistas a reescribir la historia, una contra-historia: el faltante eran ellos⁴.

Entiéndase, entonces, que el ejercicio memorístico zapatista dio voz a esos sujetos faltantes que, tanto ayer como hoy, han sido suprimidos de los discursos históricos oficiales; por lo cual, la importancia del acto de recordar proveniente del movimiento indígena aquí referido, recae en que tal labor agujereó la historia en dos sentidos, tanto políticamente como a nivel de la dimensión subjetiva⁵.

Tal labor emprendida por el zapatismo no apuntó solamente a resignificar el papel del sujeto indígena dentro de la vida política nacional, sino que, a la par, fungió como un recordatorio para el resto de la sociedad mexicana. Comprendamos que tal reescritura de la historia desde la recuperación del pasado colectivo tuvo dos efectos fundamentales: por un lado, propició procesos de producción de subjetividades alternativas en los sujetos indígenas, quienes reconfiguraron su sitio en la historia nacional, y por otro lado, dicha dinámica generó un extrañamiento -parecido al repentino recuerdo de algo que se creía olvidado- en los sujetos no-indígenas, es decir, en la población mestiza que representa a la gran mayoría de los habitantes de México.

Se entiende que en este caso los indígenas zapatistas no requerían de ejecutar para ellos mismos el acto de recordar, pues nadie mejor que ellos para conocer su cosmogonía, sus relatos, sus procesos de lucha y resistencia; en realidad, a quienes iba dirigido el efecto de extrañamiento ante el súbito recordatorio de algo (aparentemente) olvidado, era al resto de los integrantes de aquella sociedad mexicana de finales del siglo XX. Tal afirmación podemos sostenerla si argumentamos en qué consiste la función más elemental del acto de recordar: “La

⁴ Como el lector ya se habrá dado cuenta, en varios segmentos de este texto intento realizar una reflexión a cuatro voces, es decir, primeramente retomo al zapatismo y su puesta en práctica de otra historia desde la recuperación del pasado colectivo indígena; en acto seguido, leo y cito a Cassigoli, quien a su vez ha leído y citado a Michel de Certeau, y con ello -en un cuarto acto y, como cuarta voz en este texto- quien esto escribe intenta conformar puntos de encuentro entre una teoría que suele ser reclusa en los anaqueles del conocimiento europeo-occidental, pero que, a mi parecer, puede ser utilizada para debatir y repensar ciertos procesos latinoamericanos.

⁵ Situando tal dinámica en términos gramscianos, en cuanto a la dimensión política podemos afirmar que el sujeto, al reescribir la historia, se despoja de ciertos rasgos propios de su condición de subalterno para situarse como antagonista de su opresor, es decir, desde la reelaboración de un relato histórico alternativo al hegemónico, construye otra (forma de hacer) política, pues -esto en el terreno de la subjetividad- al contrarrestar la borradura hecha por el discurso y la historia oficial, con ello el sujeto se resignifica a sí mismo, a la par de que también resignifica diversos sentidos y valores de su vida cotidiana, llevando a cabo transformaciones en múltiples sentidos, desde cómo hacer y entender la política hasta repensar quién es el sujeto que hace la política.

memoria consiste en reencontrar <lo perdido>; reencontrar que es un reconocer. Anamnesis aristotélica de <pensar todo>. Existe una memoria de algo, no articulada en un discurso, anónima y decisiva" (Cassigoli, 2011: 29).

Recapitulemos. Podemos observar que en el acto de recuperar el pasado colectivo para reescribir la historia se hallan principalmente dos dimensiones y efectos fundamentales:

1) Por un lado, el sujeto que padece la historia, que ha sido nulificado y borrado de las narrativas históricas-sociales, queda instalado en un lugar cuasi espectral; empero, tales sujetos al echar mano de esa (otra) memoria colectiva (alternativa y, en muchos casos, contra hegemónica), suscitan impostergables transformaciones tanto en la historia misma como en la política y en el terreno de la subjetividad.

En el primer sentido, irrumpen en la historia de un país y visibilizan los faltantes que la narrativa historiográfica oficial y gubernamental han insistido en borrar, reescribiendo con ello ciertos episodios del pasado de una nación.

En el segundo aspecto, propiamente político, tales sujetos -como ya hemos mencionado anteriormente- al asumirse como hacedores y escribanos de la (otra) historia se descolocan del lugar que tradicionalmente se les ha asignado, en este caso el referido a su condición de subalternos y, en un salto cualitativo, políticamente se sitúan como antagonistas de sus antiquísimos opresores.

El tercer momento corre simultáneamente a la par de los dos anteriormente señalados, pues es evidente que ante una situación como la ya descrita, a nivel subjetivo se generan cambios invaluablemente en los significados, sentidos y valores que un sujeto asigna a conceptos y prácticas tales como la política, el poder, el Estado o incluso a su mismo rol como hombre o mujer, a su condición de explotado, obrero, campesino o indígena.

Los procesos anteriormente señalados no ocurren separados uno del otro; tampoco debiera de entenderse que un proceso tiene mayor importancia que los otros dos restantes, por el contrario, son dinámicas que constantemente se rozan, entrecruzan, habitan y, por ende, se gestan simultáneamente. La reescritura de la historia, los cambios que experimentan los sujetos en sus posicionamientos políticos y la resignificación que estos realizan de múltiples conceptos y prácticas, son fenómenos que suceden recíprocamente, sin un orden de aparición determinado, sino que se producen conjuntamente.

2) Los otros sujetos que no eran indígenas, digamos, el resto del país que despertó el 1° de enero de 1994 con la noticia del alzamiento armado zapatista, experimentaron una sensación muy parecida al extrañamiento de quien creía haber olvidado algo y de repente recuerda aquello que pensaba perdido.

Durante años e incluso siglos, los habitantes mestizos de este país convivieron a diario con los indígenas; en la época en la cual se llevó a cabo la insurrección zapatista, a finales del siglo XX, era de lo más común encontrar indígenas al interior de la vida cotidiana incluso de las grandes ciudades de este país, por ejemplo, de la misma Ciudad de México. Los sujetos indígenas ahí estaban, ya fuera pidiendo limosna en alguna esquina, subiendo o bajando de un vagón del metro, vendiendo artesanías hechas por ellos mismos, atendiendo una verdulería o en la fila del consultorio médico en algún hospital público; no eran invisibles, sin embargo, fueron apartados, esquivados del camino, o peor, negados.

¿Entonces, si los indígenas ahí se mantenían y bastaba con solo abrir bien los ojos para mirarlos, por qué causó ese extrañamiento el levantamiento armado de unos indígenas encapuchados en el estado mexicano de Chiapas, durante la primera madrugada del año de 1994?

El olvido era aparente. Por ello esa (incómoda y sorpresiva) sensación de recuerdo ante aquel histórico “¡Ya basta!” del 1 de enero de 1994; por ello esa reacción de asombro cuando los zapatistas se presentaron ante las cámaras de las televisoras nacionales y extranjeras, con pasamontañas cubriendo sus rostros, como si el olvido reprimido y negado tantas y tantas veces, estallara de repente en la conciencia de toda una nación, manifestándose corpóreamente en el presente, dejando de ser mero síntoma de una traumática situación no tramitada por el país entero, para constituirse en voz, palabra, reclamo, reminiscencia, fantasma ataviado con el ropaje de los vivos, grito ensordecedor, en fin, memoria...al fin, memoria.

Sin duda, en este caso el acto de recordar-reencontrar-reconocer posibilitó -aunque fuera coyunturalmente- la inclusión de los excluidos, amplificando la voz de los históricamente obligados a callar y motivando a que escucharan quienes solían colocarse orejeras ante las palabras -muchas veces disfrazadas de silencio o de miradas- emitidas por el otro, el extraño, el diferente, en todos estos casos, el indígena.

Dicha situación promovió, al menos, no sé si la construcción de otra sociedad -lo dudo, me parece que el zapatismo ocasionó una ruptura en múltiples aspectos de la vida social de este país, mas no alcanzó tal coyuntura para reconfigurar radicalmente la ya entonces (y ahora mucho más) caótica sociedad mexicana- pero sí la posibilidad de repensarla, o sea, de imaginar otro mundo posible (quizás en donde quepan otros mundos).

La construcción de otro mundo posible

En otro ejemplo que denota la importancia otorgada por el zapatismo a la recuperación de la memoria colectiva (entendida por los indígenas insurrectos de Chiapas como herramienta para construir [otro] futuro), podemos citar y desentrañar las claves de un fragmento del texto titulado “Un periscopio invertido (o la memoria, una llave enterrada)”, escrito que forma parte de la producción literaria del movimiento zapatista, teniendo la particularidad de que tal documento muestra una aproximación muy cercana a la forma en que es entendida la memoria desde dicho proyecto político.

En el mencionado relato, el Subcomandante Insurgente Marcos (SCI Marcos), autor del escrito, recurre de nueva cuenta a uno de sus personajes literarios mejor logrados, me refiero a la figura casi paternal de El viejo Antonio, quien en esta oportunidad explica a Marcos cómo es que los indígenas conciben la necesidad de recurrir a la memoria colectiva, comprendiéndola como *praxis* que otorga sentido a la vida cotidiana (enlazándose así el pasado de los antecesores y el presente -y el porvenir- de quienes han decidido evocar, recordar y reescribir la historia), a la par de que tal acto potencializa la posibilidad de imaginar-hacer otro mundo (distinto al hegemónico).

Otorguemos entonces la palabra tanto al viejo Antonio como al SCI Marcos:

“La historia de la llave enterrada”.

Cuentan que los más primeros dioses, los que nacieron el mundo, tenían muy mala memoria y rápido se olvidaban de lo que decían o hacían. Unos dicen que porque los más grandes dioses no tenían por qué acordarse de nada, porque ellos ya eran desde cuando el tiempo no tenía tiempo, o sea que no hubo nada antes de ellos y si no hubo nada antes entonces no había de qué tener memoria. Quién sabe, pero el caso era que todo lo olvidaban. Este mal lo heredaron a todos los gobernantes que en el mundo son y han sido. Pero los dioses más grandes, los más primeros, supieron que la memoria era la llave del futuro y que había que cuidarla como se cuida la tierra, la casa y la historia. Así que, como antídoto para su amnesia, los más primeros dioses, los que nacieron el mundo, hicieron una copia de todo lo que habían hecho y de todo lo que sabían. Esa copia la escondieron bajo el suelo de modo que no se confundiera con lo que había en la superficie. Así que debajo del suelo hay otro mundo idéntico al de acá arriba, con una historia paralela a la de la superficie. El mundo primero está bajo la tierra.

Le pregunté al viejo Antonio si es que el mundo subterráneo era una copia idéntica a la del mundo que conocemos.

“Fue”, me respondió el viejo Antonio, “ya no”. Y es que -explicó- el mundo de afuera se fue desordenando y desacomodando al paso del tiempo. “Cuando los más primeros dioses se fueron, nadie de los gobiernos se acordó de mirar abajo para ir arreglando lo que se iba desacomodando. Así que lo que está debajo de la tierra es igual a lo que está arriba, pero es en forma distinta”.

Dijo el viejo Antonio que por eso es costumbre de los hombres y mujeres verdaderos el enterrar el ombligo del recién nacido. Lo hacen para que el nuevo ser humano eche un vistazo a la historia verdadera del mundo y sepa luchar para acomodarlo de nuevo como debe ser.

Así que allá abajo no solo está el mundo, sino que está la posibilidad de un mundo mejor (...) (EZLN, 2003: 154-155).

Queda así evidenciada la estrecha relación que los zapatistas tienen con su pasado colectivo, mostrándose así también una de las claves que descifran el por qué de tal importancia conferida a la memoria: comprenden que la recuperación y conservación de la misma es la única forma en que sus muertos sigan en el camino de la vida, ya que la memoria zapatista no apunta a simplemente erigir mausoleos o bustos de bronce para sus antecesores, no intenta encerrar con un círculo rojo tal día del calendario y apartar el resto de las fechas, sino que se propone construir una memoria de la vida cotidiana, esa misma vida en donde sus muertos alguna vez habitaron, o sea, otorgan particular importancia no a los sucesos heroicos de fechas ilustres, sino a esas pequeñas cosas que componen los relatos personales y, por ende, colectivos.

Al respecto de tal forma de entender a la memoria, deja constancia Rossana Cassigoli, quien en su obra ya mencionada, *Morada y Memoria. Antropología y poética del habitar humano* (2011), define con gran lucidez lo que se plantea este tipo de acto reflexivo; es así que para nuestra autora: “La memoria no es recuerdo sistemático de hechos, sino historicidad cotidiana. Una memoria que es praxis no se limita al pasado. Su trabajo no es <cultivar la recordación> sino habitar el pasado aquí, en la responsabilidad del presente” (Cassigoli, 2011: 29).

Tal modalidad de memoria solo sobrevive bajo la esperanza de un futuro pensado como oportunidad de transformación, es decir, la memoria zapatista construye futuro mirando las injusticias del pasado, anhelando modificarlas e imaginando ese porvenir desde la recordación de las carencias y los deseos de quienes no pudieron vivir en situaciones de mayor justicia y libertad.

En esta forma de experimentar el acto de recordar, se vive el presente desde la continuidad con el pasado, se busca así la justicia, la libertad y la autonomía

sí porque se anhela, pero también, y sobre todo, porque se recuerda que quienes nos antecedieron no tuvieron tales condiciones de existencia.

Es idóneo recurrir aquí a lo expresado por el historiador francés Jacques Le Goff, quien así piensa la memoria y su capacidad para crear otros mundos, tales como los que se propone encontrar el zapatismo del cual aquí hemos escrito: “La memoria intenta preservar el pasado solo para que le sea útil al presente y a los tiempo venideros. Procuremos que la memoria colectiva sirva para la liberación de los hombres y no para su sometimiento” (citado en Todorov, 2000: 5).

Reflexiones finales

Al interior de la ya citada Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, el zapatismo coloca el dedo en la llaga cuando enuncia: “Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido” (EZLN, 1996: s/p), ejemplo nítido de que para el zapatismo la lucha por el porvenir iniciaba en la resignificación del pasado, no para ejercer la nostalgia de los vencidos, sino para colocar justicia en el ayer y, solo así, en el hoy.

Esta lucha por la historia, sin duda alguna, fue vinculada con la lucha por la justicia, la cual se entiende desde una forma alternativa a como suele ser concebida en la modernidad occidental; he aquí una muestra de esa justicia buscada por el movimiento zapatista:

Para la justicia anamnética, la universalidad no consiste tanto en la aceptación por todos de las mismas reglas de juego, sino en la restitución *in integrum sive omnium*, es decir, es el reconocimiento del derecho de todos y cada uno de los hombres, también de los muertos y fracasados, a la recuperación de lo perdido (Mate, 1989: 113).

El discurso zapatista comprendió que la lucha por la historia no buscaba una memoria que apuntara a vengarse de quienes los han explotado durante quinientos años, sino en transformar las condiciones de vida de las víctimas. Es un reclamo histórico colocado en el presente. Memoria zapatista, hecha de historias personales y, por ende, de relatos que se convierten en narraciones colectivas, las cuales abren una brecha en la historia oficial y dan esperanza en que realmente *otro mundo es posible*, siempre que no se mire solamente al futuro, sino que se intente repensar el pasado con los pies en el presente.

Una frase de Walter Benjamin me parece apropiada para cerrar este texto, puesto que dicho autor afirma que “la revolución se nutre de la imagen de los anapasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres” (citado en Mate,

1989: 114). Tal parece que el zapatismo comparte cabalmente dicha aseveración, ya que nos ha mostrado que si acaso otro mundo es posible, será uno en donde los oprimidos luchen por la historia, por reescribirla ellos mismos, ya que otro futuro solo puede ser construido desde otro pasado, reescrito, repensado y resignificado desde el presente.

Fuentes

EZLN (1993), *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, [disponible en <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>, consultado el 2 de octubre de 2011].

----- (1996), *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, [disponible en <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>, consultado el 5 de octubre de 2011].

----- (2003), *Documentos y comunicados 4*, México D.F., Ediciones Era.

Bibliografía

Cassigoli, Rossana (2010), "Memoria, historia y praxis", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n° 44, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 97-112.

----- (2011), *Morada y Memoria. Antropología y poética del habitar humano*, México D.F., Gedisa.

De Certau, Michel (1993), *La fábula mística: siglos XVI y XVII*, México D.F., Universidad Iberoamericana.

Fernández, Ana María (2008), *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Buenos Aires, Biblos.

Galende, Emiliano (1997), *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*, Buenos Aires, Paidós.

Guerrero Tapia, Alfredo (2006), "Representaciones sociales y movimientos sociales: ruptura y constitución de sujetos", *Revista Cultura y representaciones sociales*, vol. 1, n° 1, México D.F., pp. 9-31.

Guinsberg, Enrique (1997), "Subjetividad y política en América Latina", *Revista Política y Cultura*, n° 8, Primavera, México D.F., UAM-X, pp. 215-240.

Holloway, John (2011), *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Santiago de Chile, LOM.

Mate, Reyes (1989), "En torno a una justicia anamnética", en Mardones, José María y Mate, Reyes (eds.) (2003), *La ética ante las víctimas*, Madrid, Anthropos, pp. 100-125.

Muñoz Ramírez, Gloria (2003), *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México D.F., La Jornada Ediciones.

Todorov, Tzvetan (2000), *Los abusos de la memoria*, España, Paidós.