



LA REIVINDICACIÓN POLÍTICA DE LOS CONCEPTOS DE RAZA E INDIANIDAD EN EL ZAPATISMO Y NEOZAPATISMO

Catherine Héau-Lambert* y Enrique Rajchenberg S.**

La idea de raza está indisolublemente vinculada a la institución de un poder colonial y neocolonial: constituye el modo privilegiado de clasificación y de diferenciación de las poblaciones oprimidas atribuyéndoles rasgos que designan una supuesta inferioridad natural respecto a las sociedades dominadoras. No obstante, sostenemos en este artículo, con base en el análisis de los movimientos zapatistas de principios de siglo XX y de finales de ese mismo siglo, es decir, el neozapatismo, que la idea de raza y su expresión concreta, la noción de indio, puede ser resignificada por los subalternos para construir una identidad que permite cohesionarlos para precisamente cuestionar las relaciones de poder y explotación justificadas por el racismo. *Palabras clave: racismo; dominados; zapatismo; indígenas; México.*

The notion of race is inextricably linked to the institution of a colonial and neocolonial power. It constitutes the privileged mode of classification and differentiation of oppressed populations by assigning them traits that designate a supposed natural inferiority in relation to the dominating societies. However, in this article we claim, based on the analysis of the Zapatistas movements of the early and late twentieth century, ie neozapatismo, that the idea of race and its concrete expression, the notion of "indio", can be resignified by the subordinates in order to construct an identity that allows the cohesion required to question the power and exploitation relations justified by racism. Keywords: racism; dominated; Zapatistas, indigenous Mexico.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH.

** Facultad de Economía-UNAM.

La idea de raza en manos de los débiles

La racialización de las relaciones sociales ha sido el recurso de inferiorización de amplios grupos de población para justificar, preservar y reproducir patrones colonialistas y neocolonialistas de explotación. La idea de raza está enclavada en una concepción racista y, por tanto, discriminatoria y excluyente de sujetos sometidos a formas extremas de dominación. Aunque reconocemos este vínculo estrecho entre una y otra, entre la idea de raza y el racismo, en este artículo, no nos ocupamos del racismo, sino del concepto de raza y de su reapropiación por los subalternos indígenas.

El concepto de raza forma parte del arsenal europeo lanzado sobre pueblos asiáticos, africanos y americanos en la vorágine de edificación de los imperios en el siglo XIX y, en general, de toda la época victoriana que, desde esta perspectiva, se extendió más allá de aquel siglo: “Yo no admito que se haya hecho nada malo a los pieles rojas de América, ni a los negros de Australia”, decía Winston Churchill en 1937 (Galeano, 2012: 38), “cuando una raza más fuerte, una raza de mejor calidad, llegó y ocupó su lugar”.¹

La raza, tal como fue acuñada por Gobineau, proveyó un fundamento paradigmáticamente científico a una práctica social, discursiva y extradiscursiva, mucho más antigua. En ese siglo, la biología, referente universal que todo conocimiento tenía que alcanzar para sentarse en la mesa de las ciencias, esto es, del único saber verdadero, constituyó un sólido pilar para lo que hasta entonces era resultado de observaciones y juicios de valor. La biología, en cambio, se basaba en mediciones antropomórficas, en evaluaciones de pigmentaciones diferentes de la piel, en taxonomías, etc. para de ahí extraer

1 Coincidimos con Aníbal Quijano en la simultaneidad de la conquista de América y de la invención de la noción de raza en el siglo XVI, pero afirmamos que la cientificación de dicha noción es posterior. Es probable que ese sea el sentido que el propio Quijano sostiene: “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la Conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos” (Quijano, 2012: 203).



conclusiones sobre las diferencias radicales entre hombres y mujeres situados en hemisferios distintos del planeta y, demostrando la superioridad innegable puesto que estaba biológicamente comprobada, de los “blancos” así como de su legítimo derecho de poner a trabajar a poblaciones en minoría de edad civilizatoria.

A pesar de la convicción ya expresada en muchos momentos de la indisociabilidad entre racismo y raza, aquí sostenemos que cuando los débiles recuperan la noción de raza lo hacen en un sentido diferente, que es el de la desestigmatización de su cultura, de su condición social y económica, de condena moral de los poderosos y de la activación de una memoria histórica compartida; por lo tanto, la construcción de una identidad. No se trata de un ritual de inversión a la manera de una festividad carnavalesca, sino de la revalorización de los secularmente despreciados. A diferencia de aquella que es efímera y cuenta con la autorización explícita de las clases dominantes para liberar las tensiones periódicamente provocadas por los agravios sociales, aquí nos estamos refiriendo a formas que acompañan los movimientos de resistencia popular. En suma, se trata de una reapropiación de una matriz discursiva, pero no de la práctica social racista, para hacerla decir algo distinto.

Como todo movimiento social, una rebelión popular que cuestiona el orden de las cosas con base en un tejido de vínculos orgánicos y organizativos, vale decir, que transgrede los límites del motín, debe crear los signos de su identidad, o sea, los símbolos iconográficos, territoriales, históricos u otros, que cohesionan al grupo y, simultáneamente, lo distinguen del contrincante. Como es sabido, toda construcción identitaria inicia a través de la designación del *otro*; en otras palabras, la identidad principia por la construcción de una alteridad.

En México, como en muchos otros países de Hispanoamérica, la consumación de la Independencia y la instauración de un régimen republicano llevó a proclamar políticamente la anulación de la división propia de la época colonial entre indios y españoles bajo el nuevo atributo de ciudadanía. Después de tres siglos de colonización, el esfuerzo por *inventar* una nación que incluyera a todos sus

pobladores bajo el concepto mestizo de *mexicanos* a fin de superar la diferenciación biológica por fenotipos, resultó un rotundo fracaso. Ciertamente, ya no se podía dividir administrativamente el país entre repúblicas de indios y repúblicas de españoles; sin embargo tres siglos de historia común habían logrado que el concepto de raza penetrase profundamente en la conciencia de los individuos y grupos de ambos segmentos de la población. Al crear una identidad nacional mestiza se pretendía borrar la categorización por castas y remplazarla por una división social entre clases altas y clases bajas, pero no se logró borrar la división racial, sino, más bien, ambas divisiones se superpusieron, se encimaron. Las clases altas seguían considerando a los indios como un “lastre”, como dirá el positivista Bulnes, y éstos asumieron su condición “indígena” como un signo identitario porque los dotaba de una memoria ancestral común que les permitía remontarse a los tiempos prehispánicos para declararse como los verdaderos propietarios de las tierras y territorios: los herederos de Cuauhtémoc y dueños del Anáhuac. Por ello asistimos a fines del siglo XIX a la recuperación política del concepto de raza como recurso de la *infrapolítica*² de los campesinos al enfrentarse a los hacendados.³

En otras palabras, si la raza indígena era el concepto organizador de la inteligibilidad del conflicto de clase para las elites mexicanas y extranjeras,⁴ se convirtió también mediante su reapropiación por los

2 Scott, 1985. Rechazamos no obstante la connotación que conlleva el término *infrapolítica*, a menos que se quiera con él expresar la noción de la política desde abajo y de los de abajo, concepto dominante en los análisis de las culturas populares, ya que implica una distinción entre una supuesta *alta* política de los gobiernos y de las elites dotadas de programas políticos escritos, *versus* una *baja* política del pueblo que se desenvuelve en un mundo de oralidad conocido peyorativamente como *folklore* y no como política del pueblo. Más adelante contradiremos la idea de que el pueblo no tiene política, por falta de un programa ideológico redactado en los términos dominantes, demostrando que los comportamientos y las prácticas políticas del pueblo expresan conceptos políticos universales tal como la justicia social mediante la reivindicación de su raza como lo ilustran algunos de sus corridos.

3 Si bien es enteramente válido, como señala Enrique Semo (2012: 306), que el concepto de indio tiene una connotación racista (“Esta creación de los españoles sólo sirvió para fundamentar la relación racista”, es menos cierto que nunca haya servido para generar una acción colectiva de grupos diversos de las etnias originarias americanas.

4 “El prejuicio y la discriminación confrontaba a los no españoles en cada momento de la vida cotidiana” (Semo, *op. cit.*: 303).



débiles, en artefacto de distinción de aliados y enemigos, como ya fue dicho anteriormente. El concepto de raza devino, de este modo, en un lenguaje productor de símbolos de la diferencia, “al igual que el conjunto de fonemas de una lengua o el conjunto de rasgos distintivos y de las brechas diferenciales constitutivas de un sistema mítico, es decir, de signos distintivos”.⁵

La designación de los españoles como la *raza* es contraria a quienes, en ciertas circunstancias particularmente explosivas, fueron objeto de destrucción de sus vidas y propiedades; contaba además con la legitimidad brindada por una memoria social relativamente reciente: la del movimiento independentista y su lucha por la liberación del yugo colonial español. El peninsular o ibérico es símbolo combinado del poder político imperial combatido a partir de 1810 y del privilegio económico, puesto que era dueño de haciendas y sujeto del despotismo laboral (Falcón, 1996: 104).

Precisamente, para la problemática que nos preocupa en este momento, se trata de destacar cómo la noción de raza y su expresión concreta, la de indio, puede ser empleada por los débiles para fortalecerse identitariamente y, por consiguiente, como grupo en rebeldía. Para tal efecto, nos interesamos en cómo es instrumentalizado dicho concepto en los discursos zapatistas de principios del siglo XX y en los del EZLN a fines de la misma centuria. No se trata de una elección azarosa. Los dos momentos de levantamiento indígena en México tienen como denominador común su enfrentamiento al “liberalismo desarrollista”⁶ en las postrimerías del porfiriato, por una parte, y al neoliberalismo salinista a finales del siglo pasado, por otra. Si durante el primero se afirmó que el llamado “problema indígena” se resolvería haciendo trabajar, como lo aconsejaba Emilio Rabasa, al indio junto al propietario blanco para que éste desplegara sus dotes pedagógicas civilizatorias con aquellos salvajes; en el segundo, en plena euforia globalizadora, se llevó a cabo la reforma del artículo 27 constitucional que nulificaba la larga resistencia indígena

5 Bourdieu, 1994: 24. En este sentido, el concepto de raza genera “categorías de percepción, esquemas clasificatorios” (Bourdieu) que permiten hacer la diferencia y discernir entre rasgos de sujetos diversos.

6 La expresión corresponde a Alan Knight (1985).

por la defensa de sus tierras y territorios. Frente a la vorágine pretendidamente homogeneizadora de una modernidad occidentalocentrista de ambos liberalismos, los movimientos zapatistas afirmaron la diversidad de la nación y, para ello, el concepto de indio constituyó un dispositivo unificador de las reivindicaciones de las múltiples identidades étnicas. De esta manera, el concepto de indio devino un arma política que legitima derechos históricos sobre sus tierras y la conservación comunitaria y cultural de los territorios que habitan.

El concepto de raza en los corridos zapatistas

En el estado actual de Morelos, durante el siglo XIX, las haciendas azucareras pertenecen en una amplia medida a españoles, grupo extranjero sobre quien recae frecuentemente las funciones de administrador y capataz, es decir, figuras en contacto cotidiano con los trabajadores y que ejercen despóticamente la autoridad. Todas las referencias de éstos a la peonada son además de despectivas estigmatizadoras (viciosos, perezosos, indolentes, etc.), francamente racistas: las dificultades que reconocen en su gestión de la mano de obra son atribuidas al hecho de que es indígena.

Desde tiempos coloniales, el conquistador estableció una taxonomía elemental para distinguir a los indios. Estarían, por una parte, los sometidos a las relaciones de servidumbre y que, con excepción de ciertas irrupciones violentas pero esporádicas, vivían congregados en pueblos produciendo el tributo y, por otra, los indómitos indios del norte que exhibieron una lucha de larga duración contra el español y rechazaron los intentos de éste para sedentarizarlos en torno a las misiones de los frailes. Los primeros fueron considerados indios de paz; los segundos, indios de guerra. Esta última categoría se hizo extensiva a los mayas del sureste a partir de la sublevación de éstos hacia mitad del siglo XIX. Más aún, la *Guerra de castas* se convirtió en el emblema amenazador de toda protesta indígena. Vale decir, devino en sinónimo de potencial riesgo de eliminación de la “raza blanca” y entronización del “sarape y el huarache”.



De ese modo fue concebida la agitación de los campesinos morelenses a mediados del siglo XIX o incluso, algo más al sur, la de los “pintos” de Juan Álvarez en Guerrero y, por supuesto, las frecuentes incursiones de indios que, expulsados de territorio estadounidense, penetraban hasta pocos kilómetros antes de Zacatecas hacia 1850. Entonces, si bien había indios civilizables y otros irremediabilmente bárbaros, en última instancia, los primeros también eran indios y propensos a la conducta levantisca que pretendía borrar la presencia del blanco de las tierras mexicanas para reinstaurar un orden social semejante al colapsado a partir de 1521.⁷

Los pueblos indígenas, discriminados e inferiorizados por el racismo galopante del siglo XIX, reaccionaron también apropiándose del concepto de *raza*, es decir, invirtiendo su sentido para reivindicar el orgullo de su estirpe.⁸ Durante el siglo XIX, la única forma de acción política al alcance de los indígenas y campesinos, y la única posibilidad de distinción identitaria para los mismos, tenían que sustentarse en el concepto hegemónico de *raza*, que en la época considerada había penetrado hondamente en la conciencia social convirtiéndose en la única herramienta que permitía diferenciar el *nosotros* del *ellos*. En otras palabras, para las comunidades indígenas y campesinas, la idea de etnia antecedió al concepto de clase. Las revueltas fueron numerosas y se expresaron políticamente bajo forma de *toma de conciencia étnica*, de defensa de una identidad indígena, identidad tan vinculada a la tierra que les permitía sobrevivir.

La lucha social se subsume bajo la figura de una lucha étnica, única conceptualización política a su alcance. Por lo tanto la lucha entre pueblos desposeídos y haciendas invasoras se expresa en términos de lucha entre mexicanos y españoles. Entonces se llama genéricamente, mas no genéticamente, *iberos*, *hispanos* o *españoles* a todos los

7 El militar encargado de pacificar el ambiente rebelde de los campesinos en Morelos en 1853 comentaba a Santa Anna acerca de éstos “su natural propensión contra la raza blanca” (Falcón, *op. cit.*: 123).

8 Hoy en día encontramos este mismo fenómeno entre los chicanos de EE.UU., que se denominan genérica y genéticamente a sí mismos como *la raza*. *La raza*, en este caso, incluye a toda la comunidad de los *hispanos*. En este mismo país encontramos un mecanismo semejante de diferenciación-identificación por inversión de significados entre los afro-americanos, que en los años sesenta adoptaban el lema: *black is beautiful*. Es una respuesta a la estigmatización social por motivos raciales.

capataces y terratenientes. Esto quiere decir que la lucha contra el capitalismo se inserta ahora en la memoria colectiva de las luchas de emancipación y de liberación de la nación mexicana: las guerras de Independencia (1810-1821), la guerra contra la invasión norteamericana (1847-1848) y la guerra contra la intervención francesa (1862-1867). Más que una defensa del territorio nacional —noción todavía muy abstracta— se trataba de luchar por “el suelo patrio”, epítome que englobaba el conjunto de las tierras de las comunidades.

En 1909 se canta por Cuautla la *Canción a Leyva*⁹, que subsume la lucha por la gubernatura en Morelos bajo la forma de una lucha nacional contra los “Españoles-Hacendados”, en este caso, Pablo Escandón, el contrincante de Leyva:

Los veinte y siete estados de la república mejicana / quieren que Leiba sea el precedente en la Capital, / pero no ai quien alebante el grito sobre las armas; / se an sobllugado por el dominio del Español.

Les aseguro de buena fe que si en los Estados / alentan que Leiba sea el Presidente en la Capital, / entonses sí calmaría el orgullo en los Hacendados, / los que no an querido berlo en la silla presidencial.

Otro corrido, que data de la misma época, vale decir, las elecciones de 1909 en Morelos, y que lleva por título: *¡Que viva México! Corrido a Leyva*, expresa todavía con mayor claridad esta transfiguración de un conflicto político-social en términos de un conflicto étnico:

Esos españoles y dueños de fincas
han hipotecado bastante dinero,
no han querido ver sentado en la silla
a ese señor Leyva, rey del extranjero.
República Indiana yo ya me despido;
¿dónde estarán esos hombres guerreros,
los que defendieron la patria mejicana
sin interesarse en ningún dinero?

9 Esta canción, así como el corrido siguiente, son copiados del cuaderno de Martín Urzúa, de Jonacatepec, Morelos.



Incluso en 1916 los corridos evocan un primer recuerdo de esta lucha que hacen remontar a 1521:

Voy a recordar del 13 de Agosto
de mil quinientos veintiuno
en que a conquistar vino el asqueroso
Cortés a este suelo puro;
fue Tenochtitlán el sitio luctuoso
que contempló taciturno
una mortandad que llenó de gozo
al trono ibérico y de orgullo.
Después de cuatro centurias,
según poco más o menos,
volvió otra vez esa espuria
fecha escrita a sangre y fuego;
ahí Cortés cruel tortura,
aquí Carrión dio un degüello,
año 16 de injuria,
13 de Agosto recuerdo.

La Independencia lograda en 1821, después de diez años de lucha, es considerada como una revancha y como una recuperación del suelo patrio:

Hoy los indios mejicanos
reconocen propiedades,
y son libres ciudadanos
gracias a Hidalgo y Juárez.
Los pueblos son soberanos
y acérrimos liberales,
al fin salieron del fango
de tantas iniquidades.

Finalmente, se asimila bajo una misma categoría de agresores a los franceses, a los conservadores y a los hacendados, considerados como enemigos naturales de los pueblos. Se considera que fue el indio Juárez quien salvó a la patria del extranjero. Es así como la

memoria histórica popular es una memoria en la que la lucha por la tierra y la lucha contra el extranjero se confunden. En la larga duración, la historia mexicana es también la historia de una lucha por la tierra encarnada por Juan Álvarez, héroe de la Independencia y cacique de Guerrero, quien clamaba por una supuestamente prístina *República indiana*.

La República indiana y el municipio libre en tierras zapatistas: pueblos de la “República indiana” vs. “españoles” invasores

A fines del Porfiriato, los mestizos pueblerinos del Sur vuelven a apropiarse de la toponimia indígena originaria como recurso de identificación étnica en la lucha contra sus adversarios, identificados también genéricamente como “españoles”. Así, en numerosos corridos de resistencia al gobierno recurren una y otra vez a los nombres de Anáhuac y Tenochtitlán para denostar a los “españoles” y a su protector en turno, Porfirio Díaz. Así rezan las estrofas 10 y 16 del *Corrido a Porfirio Díaz*, de autor desconocido:

Lo que ambicionabas, Calígula, se cumplió,
tributario tienes al gran suelo del Anáhuac,
y ésta es la recompensa que el pueblo recibe hoy,
la que le prometiste en las lomas de Tecocac.

[...]

Sigue tu calvario, preciosa Tenochtitlán,
que tiempos felices tal vez llegarán a ti,
si no hay otro Hidalgo que tenga de ti piedad
cual una betania encontrarás tu ángel al fin (*sic*).

Más aún, los rebeldes surianos se consideran prolongación y parte de una mítica y enigmática “República indiana”, contrapuesta a la “nación española”, considerada como potencia invasora que ha



venido a conculcar los derechos de los pueblos campesinos. Se requiere, por lo tanto, de una nueva revolución de independencia. He aquí algunas estrofas del *Corrido a la Patria*, recopilado en Morelos en 1909, que tematizan explícitamente estos conceptos:

Tú ya no eres República Indiana,
hoy colonia te vas a nombrar;
vas a ser sojuzgada de España
y tus hijos esclavos serán.

Cura Hidalgo, si resucitaras,
¡qué dijeras en esta ocasión,
al mirar la República Indiana
gobernada por un español!

Como dijimos anteriormente, la expresión “República indiana” fue lanzada por Juan Álvarez, uno de los caudillos populares de la Independencia, compañero de lucha de Morelos y Guerrero. Sirvió como membrete del primer gran movimiento indigenista y mestizo del sur de México en la segunda mitad del siglo XIX, con un carácter claramente civil y laico e incluso con tintes de anticlericalismo propios de la época de la Reforma. Los movimientos de resistencia indígena anteriores se habían caracterizado por su corte milenarista, es decir, por sus planteamientos socio-religiosos que apuntaban a una especie de sociedad teocrática. Pero ahora el concepto de República indiana se “seculariza” y abandona por completo la utopía milenarista.

El concepto de “República indiana” que, en la memoria de los campesinos surianos, suena como un eco lejano de la antigua autonomía de las “Repúblicas de indios” de la época colonial asentadas en sus tierras comunales, y que quizás por eso mismo sirvió para lograr la adhesión de las huestes del Sur a la ideología liberal, connota ahora la revalorización de la “raza” indígena y el resurgimiento del orgullo étnico frente al “español” opresor reencarnado en los hacendados y en su protector: Porfirio Díaz. Son numerosos los corridos de la época que trasuntan este orgullo étnico reencontrado

o “racismo al revés”. Véase, por ejemplo, la siguiente estrofa del *Corrido a Porfirio Díaz*, cantado en Morelos:

No inclines tu frente, República mexicana
ante el hijo ingrato que se señorea de ti;
noble descendiente de uno de los reinos de Asia,
país de Moctezuma, Cuauhtémoc y Cuauhtemoczin.

Lo interesante de todo esto es que los corridistas conciben la lucha de los pueblos por sus derechos políticos y sociales durante la época del Porfiriato, por un lado, como *continuación o reedición de la guerra de Independencia* frente a los conquistadores españoles y, por otra, como una *lucha étnica* entre mexicanos, herederos de la “República indiana”, y “españoles” invasores. Como ya dijimos, los corridistas de la época llaman genéricamente *iberos, hispanos o españoles* a los terratenientes dueños de las haciendas y a sus capataces. Véase, por ejemplo, el tenor del siguiente corrido llamado *Corrido a la Patria*:

Al mirar que ya los españoles
son los dueños de este patrio suelo,
son las pruebas de que estos señores
vendrá tiempo en que nos peguen fierro.
[...]
Se halla el territorio mexicano
invadido por esa nación;
los primeros son los hacendados
que nos tienen en gran confusión.
El supremo gobierno permite
el que gocen de sus garantías,
y que a los mejicanos les quiten
el derecho de sus correrías.

Quizás se pueda concluir que, debido al recuerdo todavía no muy lejano de la guerra de la Independencia, al origen efectivamente español de gran parte de los hacendados y sus capataces; y, sobre todo, a la tenaz persistencia de la idea de “República indiana” de Juan Álvarez en la memoria colectiva de los pueblos surianos, éstos



disponían de las categorías étnicas para caracterizar políticamente su lucha por la justicia social y la autonomía municipal. Para los campesinos todavía no era pensable designar esta lucha en términos de clases sociales, como lo haría el movimiento obrero magonista en las ciudades, aun si en un vocabulario étnico, las contradicciones clasistas están delimitadas con extrema precisión.

Si bien es cierto que los campesinos surianos se identificaban como indios, esta revalorización étnica no era un simple ardid discursivo en su lucha contra las haciendas, sino que implicaba una concepción de sus comunidades opuesta a los planteamientos sociales de la élites liberales, a pesar de que, como hemos visto, reivindicaban a Juárez.¹⁰ En efecto, ser indio implicaba defender un valor fundamental: la *justicia social*.

La crítica del racismo según el EZLN¹¹

Sólo desde un punto de vista analítico son disociables la resemantización de la noción de raza y la crítica del racismo o sea el sentido y el uso social que el “blanco” le confirió durante más de quinientos años a dicha noción. En el zapatismo, ambos van juntos.

El blanco predilecto de dicha crítica concierne a las explicaciones primeras del levantamiento zapatista del 1^o de enero de 1994, reveladoras de una postura inequívocamente racista, en los medios de comunicación y en las opiniones expresadas públicamente por algunos intelectuales y editorialistas. La rebelión, decían, estaba sin lugar a dudas dirigida por personajes extraños a las comunidades indígenas mismas: no podían ser ellas las que se expresaran en una prosa política tan original y tan precisa. Debían forzosamente ser

10 Escapa al objeto de este artículo la tematización de lo que se ha denominado liberalismo popular que consiste en la reapropiación por los pueblos del ideario liberal pero acomodado a los usos y costumbres y con el objeto de preservar a sus comunidades, figuras indeseables para el liberalismo ortodoxo (ver, entre otros, Guardino, 2001; Ducey: 127-152 y Mallon, 2003).

11 Todas las citas de discursos, pronunciamientos, declaraciones del EZLN que reproducimos a continuación provienen de la compilación *EZLN, Documentos y comunicados*, 5 vols, México, Ed. ERA, 1995-2003. Con el objeto de abreviar las referencias a pie de página, transcribimos el número de volumen y el de las páginas.

no-indígenas quienes “hablaban” utilizando a los indios como se había hecho desde cinco siglos atrás. Éstos, cándidamente, se habrían dejado engañar por una retórica llena de promesas que, por supuesto, serían incumplidas una vez que los verdaderos dirigentes hubieran logrado los propósitos no confesados de la insurrección. La mayoría de edad política y social de los indígenas todavía estaría por alcanzarse.

Real o imaginaria, poco importa para nuestros propósitos, la anécdota que relata el subcomandante Marcos acerca de Ángel, joven tzeltal orgulloso por haber completado la lectura del *Zapata y la Revolución Mexicana* de John Womack a lo largo de tres años, sintetiza la impugnación zapatista de un racismo disfrazado:

Ángel empieza a dar vuelta y vuelta; enfurecido, no alcanza a hablar con orden... “Por qué siempre nos piensan como niños chiquitos?” me avienta en la cara la pregunta... ¿Por qué para ellos nosotros no podemos pensar solos y tener buen pensamiento con buen plan y buena lucha? ¿Acaso la inteligencia sólo llega en su cabeza del ladino? (tomo 1, p. 108).

En el pensamiento racista, el indígena es incapaz de proponerse objetivos políticos; éstos son atributo exclusivo de los no-indígenas. Más aún, reiterando la antigua concepción griega de la política, parecería que la *isegoria*, la “palabra libre”, rasgo fundamental de los participantes de la polis, no puede ser poseída por los indígenas, sino por los hombres libres que en la antigua Grecia eran los amos de esclavos.¹² Precisamente por ello, resultaría lógico deducir que tras los indígenas con fusil y con palabra no hay sino “blancos” encubiertos o encapuchados:

Dice el poderoso que las gentes de piel clara traen malas ideas a los indígenas porque les hablan de lucha contra la injusticia. Que deben morir esas gentes de piel clara por traer malas ideas a los indí-

12 En las élites hispanoamericanas del siglo XIX, cuando se describe a los indios y a sus modos de comunicación, se niega siempre su capacidad de hablar para, en cambio, referir sus aullidos, sus gritos, vale decir, sus modos animales de comunicación. De esta manera, el indio es deshumanizado y bestializado (Rajchenberg y Héau, 2011a y 2011b).



genas. Que estaban bien y contentos los indígenas muriendo como mueren de pobreza... (tomo 2, p.307).

En última instancia, esto forma parte de la misma matriz discursiva racista decimonónica que los zapatistas no dejan de denunciar: aquella que distingue indios de guerra e indios de paz:

Dice hoy el poderoso que el indígena es bueno si obedece y malo si es rebelde, que el indígena es bueno si se conforma y malo si lucha, que el indígena es bueno si se rinde y malo si resiste, que el indígena es bueno si sólo se preocupa de sí mismo y malo si piensa en sus hermanos. (tomo 2, p.308).

La crítica del racismo y la desestigmatización del indio no entrañan una inversión de términos. No se trata de discriminar a los “blancos” cuando la correlación de fuerzas se haya trastocado:

No podemos combatir al racismo que practica el poderoso con un espejo que presenta lo mismo pero al revés: la misma sinrazón y la misma intolerancia, pero ahora contra los mestizos. No podemos combatir el racismo contra los indígenas practicando el racismo contra los mestizos (tomo3, p.93).

La reapropiación de la categoría de indio: los elementos de la construcción de una identidad

El recurso a la memoria y a la historia marcó desde sus inicios la rebelión zapatista del 1º de enero de 1994. La Primera Declaración de la Selva Lacandona contenía múltiples referencias al pasado mexicano y a la continuidad de la opresión y de la resistencia en la historia de México. Era, como ya lo dijimos hace varios años (Rajchenberg y Héau, 1996), un modo de interpelar a la sociedad en su conjunto con base en una memoria compartida porque aludía a héroes y a antihéroes reconocidos por todos o por lo menos por aquellos que

en posteriores documentos serán denominados integrantes de la sociedad civil. Era igualmente una manera de precisar que no se trataba de un alzamiento de contenido etnicista, que concerniría sólo a los indígenas chiapanecos. Asimismo, la imagen del propio Marcos, a caballo y portando cananas, evocaba indudablemente uno de los personajes históricos más venerados por la memoria popular, símbolo de una lucha no claudicante ante el poder.

En documentos ulteriores, la filiación con los que pelearon siempre contra la opresión se encuentra reafirmada. En ocasión de la conmemoración del grito de Independencia, el EZLN dirá que:

Hace 184 años un puñado de indígenas y algunos mestizos se alzaron en armas contra la Corona española para exigir la libertad que la soberbia oprimía con la esclavitud, para exigir la democracia que la soberbia ahogaba con la dictadura, para exigir la justicia que la soberbia encadenaba con la explotación (tomo 1, p.41).

Se trataba de destacar que ellos eran los “mismos” que habían protagonizado todos los capítulos de la historia mexicana surcados por episodios de invasiones, sublevaciones contra el dominio colonial y por la lucha contra los regímenes dictatoriales:

Hoy nosotros, los soldados zapatistas, los guerreros de las montañas, somos los mismos que peleamos contra la conquista española, los que luchamos con Hidalgo, Morelos y Guerrero por la independencia de estos suelos. Los mismos que resistimos la invasión del imperio de las barras y las turbias estrellas, los que con Zaragoza peleamos contra el invasor francés. Los mismos que con Villa y Zapata recorrimos la República entera para hacer una Revolución que murió entre los libros, aplastada por los monumentos de la clase gobernante (tomo 1, p.44).

Además de este principio de continuidad histórica, debe señalarse que no se hace referencia a rebeliones indígenas como todas aquellas que surcaron la época colonial o, ya en el siglo XIX, las grandes sublevaciones conducidas exclusivamente por indígenas, tales como la guerra de los mayas, *vgr.* la *guerra de castas*, la rebelión de la Sierra



Gorda u otras. Se trata en estos primeros documentos del EZLN de dar cuenta que los indígenas son parte de la historia nacional, es decir, de aquella que todos reconocen como pasado propio. Ahí han estado y siguen estando hoy.

No obstante, se proclaman indígenas y en ello reconocen también un lugar que no ha variado en la historia:

... Los indígenas mueren, como hace siglos, de enfermedades curables que el blanco trajo, junto a cruces y espadas, para “civilizar” a estos salvajes que piensan, ingenuamente, que es razón y derecho de las gentes gobernar y gobernarse (tomo 1, p. 291-292).

El desprecio multiseccular hacia el indígena nacido con la Conquista española implica sin embargo un derecho a la tierra incuestionable porque fueron los primeros en habitarla:

Nosotros somos indígenas mexicanos. Los más pequeños de estas tierras, pero los más primeros. Los más olvidados, pero los más decididos. Los más despreciados, pero lo más dignos. Nosotros somos los hombres y mujeres verdaderos, los dueños de estas tierras, de estas aguas y de estos corazones (tomo2, p.101).

En síntesis, la noción de indígena es movilizadora para, por una parte, dar cuenta de su pertenencia misma a la historia de México y a sus momentos más heroicos y, por otra, para referir la continuidad de su condición social. Simultáneamente, se construye un vínculo identitario con quienes son como los zapatistas, autodenominados “indios mayas y mexicanos” (tomo 1, p.133), y quienes tenían que ser lógicamente incluidos entre los primeros destinatarios interpelados por las declaraciones del EZ. Serán llamados “hermanos de miseria y lucha” (tomo 1, p.122) y ese hermanamiento simbólico se repetirá a lo largo de los ocho años de comunicados, discursos públicos y cartas. En uno de esos primeros llamados a los indígenas, aparecerá la noción de raza: “NO ESTAMOS SOLOS,¹³ nuestra sangre y nuestra raza se hermanan por encima de las bayonetas y

13 En mayúsculas en el original.

los tanques de guerra” (tomo 1, p.122). En años posteriores a 1994, volverá a mencionarse a la raza como noción-bisagra del hermanamiento de los indígenas a los que los une la “sangre”, que como se ha visto no tiene un sentido biologicista como lo pudo tener en la teoría racista de Gobineau, sino de compañeros de una historia de exclusión:

Pero ante esta situación de destrucción y de exterminio a los pueblos indígenas, es necesario encontrarse con todos los hermanos de raza y de sangre, es necesaria la unidad, la organización y la solidaridad de todos los pueblos indios de México, de América Latina y del mundo, es necesario que luchemos juntos, que exijamos juntos nuestros derechos... (tomo 4, p.95).

El siguiente paso consiste en definir a los “otros” que no son simplemente los no indígenas.¹⁴ El EZLN retomará la acusación de extranjeros que el gobierno y medios oficiales y oficiosos atribuyeron a sus dirigentes para redefinir lo que para el movimiento es la extranjería.

¿Quién es el extranjero?, preguntamos nosotros. ¿Quién es el extranjero?
¿Nosotros, que venimos de la sangre original de estas tierras?
¿Quién es el extranjero?, preguntamos nosotros... ¿Aquel que reniega del color oscuro en la piel, se avergüenza de su pasado y usa la palabra “indio” como insulto y descalificación? (tomo 2, p.85-86).

Si ser indígena es el primer referente de la construcción de la identidad, es decir, recuperar el término con el que son nombrados por el colonizador y el neocolonizador para trastocar su sentido estigmatizador, no se le opone en cambio el no-indígena, sino el extranjero. Se reafirmará que ser indígena no guarda relación con características físicas o lingüísticas, sino con una posición política: “No es color y lengua el ser indígena, es la gana de luchar y ser mejores” (tomo 2, p.308). No obstante, en declaraciones posteriores y

¹⁴ El posicionamiento respecto a este punto será muy claro desde el principio. El EZLN se reivindicará como un movimiento indígena porque su composición será indígena, pero reconocerá que “hay también en nuestro movimiento mexicanos de otros orígenes sociales y de distintos estados de nuestro país” (tomo 1, p.74).



en espacios de encuentros únicamente indígenas, la noción de indio estará ausente. En marzo de 2001, durante la reunión de Nurío, Michoacán, el EZLN recordará a los distintos pueblos asistentes su condición social común tejida con discriminación, burla y desprecio: “Convierten la identidad en una vergüenza” (tomo 5, p.169-170). Sin embargo, cada pueblo será designado por su nombre, *vgr.* amuzgo, chiapa, ñahñú, etc. y no genéricamente como indios: “Trucan nuestro nombre. De otra forma nos nombran olvidando nuestra historia y nos obligan a llamarnos como ellos nos llaman y no como nos llamamos de por sí” (tomo 5, p.170).

Todo sucede como si la apropiación de la noción de indio y su resignificación hubiera sido un momento exclusivamente inicial de la construcción identitaria.

Conclusiones

Desde 1992, cuando los gobiernos latinoamericanos y la Corona española se aprestaban a celebrar los 500 años de la llegada de Colón al continente americano, empezó a hacerse cada vez más fuerte la voz de aquellos que impugnaban la idea de *descubrimiento* de América así como el racismo que se seguía reproduciendo en las pautas culturales, económicas y políticas de las sociedades.

Durante cinco siglos, habían sido llamados indios para, con ese puro vocablo, confinarlos no sólo a los peldaños más bajos de la estratificación social, sino a coartarles la posibilidad de expresar públicamente sus reivindicaciones: el racismo silencia e invisibiliza socialmente a los estigmatizados.

No obstante, en la denominación de indios se encerraba una potencialidad cohesionadora. La inclusión de tantos y tan diferentes pueblos bajo el término de indio permitía usarlo para un fin totalmente diverso. De manera simétrica, se podía designar al causante de tantos agravios bajo una misma rúbrica que, en el caso que nos ocupó, fue el de español o ibérico, aun si para finales del siglo XIX, México llevaba casi cien años desde el final del régimen colonial.

La crítica al reduccionismo de ciertos análisis pretendidamente inspirados en Marx ha conducido a destacar la triple dimensión de la dominación basada en la clase, la etnia y el género. Lo que procuramos evidenciar es que no se trata de dimensiones desvinculadas, aun si analíticamente pueden ser diferenciadas y no queda ninguna subsumida en las otras dos. Precisamente, hemos intentado demostrar cómo en el lenguaje étnico se pueden expresar, con base en una memoria compartida que configura un acervo cultural, los conflictos de clase. Eric Hobsbawm destacó, precisamente, que “los hombres viven rodeados por una amplia acumulación de mecanismos institucionales del pasado, y es natural que escojan los más convenientes y los adapten a sus propios (y nuevos fines)” (Hobsbawm, 1979: 375). No hay por lo tanto una suerte de evolucionismo identitario cuyo escalón más bajo fuera el de la adscripción étnica y el punto de llegada superior el de la clase: hemos visto recientemente cómo, desde la autodefinition de los zapatistas en tanto indios, el radio de convocatoria alcanzó uno de los mayores diámetros de los movimientos sociales finiseculares, pero también cómo desde ese concepto era posible articular el género y la clase.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- Ducey, Michael, “Hijos del pueblo y ciudadanos: Identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX” en: Brian Connoughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (eds.), *Construcción de la legitimidad política en México: sujetos, discurso y conducta política en el siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de Michoacán, págs 127-152
- EZLN, *Documentos y comunicados*, 5 vols, México, Ed. ERA, 1995-2003



- Falcón, Romana, 1996, *Las rasgaduras de la descolonización. Españoles y mexicanos a mediados del siglo XIX*, México, El Colegio de México, 1996, p. 104.
- Galeano, Eduardo, 2012, *Los hijos de los días*, México, Siglo XXI Ed.
- Guardino, Peter, 2001, *Campesinos y política en la formación del Estado nacional en México. Guerrero, 1800-1857*, Chilpancingo, Gobierno del Estado de Guerrero-LVI Legislatura del Congreso de Guerrero, Instituto de Estudios Parlamentarios.
- Hobsbawm, Eric, *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Ed. Crítica, p.375.
- Knight, Alan, 1985, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)” en: *Historia Mexicana* no.1, vol. XXXV, El Colegio de México.
- Mallon, Florencia, 2003, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS-El Colegio de San Luis.
- Quijano, A., 2012, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p.203, <http://es.scribd.com/doc/32995347/Anibal-Quijano-Colonialidad-Del-Poder-Eurocentrismo-y-America-Latina>, consultado el 5 de octubre de 2012.
- Rajchenberg y Héau, 2011a, “Para una sociología histórica de los espacios periféricos de la nación en América Latina” en: José María Calderón (coord.), *América Latina. Estado y sociedad en cuestión*, UNAM.
- , 2011b, “El desierto como representación dominante del Septentrión mexicano durante el siglo XIX” en: *Antítese*, Universidad de Londrina (Brasil), julio de 2011).
- , 1996, “Historia y simbolismo en el movimiento zapatista” en *Chiapas* no. 2, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas.
- Scott, James, 1985, *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Semo, Enrique, 2012, *México: del antiguo régimen a la modernidad. Reforma y revolución*, México, UNAM-UACJ.