



Jan De Vos*

EL INDÍGENA CHIAPANECO IDEALIZADO:
TRES APLICACIONES DEL PROCEDIMIENTO
LASCASIANO

Desde que los primeros frailes dominicos pusieron pie en tierra chiapaneca, allá por el año de 1545, su población indígena entró a ser objeto de escritos que denunciaban su explotación. Estas denuncias forman una cadena sin interrupción que llega hasta nuestros días, iniciada por las cartas que Bartolomé de Las Casas envió a la Corona desde Ciudad Real en calidad de obispo de Chiapa. Tres años antes, en 1542, el controvertido “Protector de los indios” había redactado su famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*,¹ memorial dirigido a Carlos V con el fin de convencerlo de que prohibiera las guerras de conquista y suprimiera los repartimientos. Allí acusó a los españoles de haber muerto —a lo largo de cuarenta años y lo ancho del continente americano— a más de quince millones de indígenas. En su afán de resaltar las atrocidades cometidas por sus paisanos, de Las Casas no resistió a la tentación de pintar a sus víctimas como gente sin defecto alguno. Al contrario, no dudó en dotarles de todas las cualidades posibles e imaginables. En sus ojos eran “gentes sin maldades ni dobleces, obedientísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien(es) sirven... humildes, pacientes, pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios..., sin rencores, sin odios, sin desear venganzas... no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas... de limpios y desocupados y vivos entendimientos... dotadas de virtuosas costumbres”. En pocas palabras “eran las más bienaventuradas del mundo, si solamente conocieran a Dios”.²

Tal manera de idealizar al indígena americano ya no tuvo su equivalente en ningún autor posterior a de Las Casas. Sin embargo, el procedimiento

* Jan De Vos, nacido en Bélgica, obtuvo en 1978 su doctorado en Historia en la Universidad Católica de Lovaina. Desde 1987 es investigador titular del CIESAS-Sureste y actualmente prepara un libro bajo el título *Vienen de lejos los torrentes: diez incursiones en el pasado de Chiapas*. Su dirección de correo electrónico es devos@juarez.ciesas.edu.mx.

¹ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Barcelona: Editorial Fontamara, 1979 [1552]).

² De Las Casas, *Brevísima relación*, págs. 33–34.



tuvo varios seguidores a lo largo de los siglos posteriores, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo. Los epígonos más conocidos fueron, indudablemente, los de Montaigne, Locke, Defoe y Rousseau.³ Pero vale mencionar también los numerosos informes de los misioneros ocupados en evangelizar a la población indígena, tanto de América del Norte como de Centro y Suramérica. Fueron sobre todo las tribus nómadas de las grandes llanuras y las silvícolas de la Amazonia las que indujeron a estos admiradores europeos a elaborar varias versiones de la teoría del Noble y Buen Salvaje. A partir de esta imagen color de rosa solían criticar la sociedad occidental que, según ellos, hubiera perdido el contacto prístino con la naturaleza y la capacidad de cultivar relaciones justas y respetuosas entre los humanos. En efecto, en la mayoría de los casos, la exaltada descripción del indígena americano no era resultado de un análisis científico ni, por ende, un retrato objetivo y fidedigno. Se efectuaba, más que nada, para crear un espejo en el cual los europeos y los sectores no indígenas de los países americanos pudieran encarar su propia falta de libertad, autenticidad y creatividad. Y para lograr ese fin, considerado como noble y por ello plenamente justificado, aquellos autores no dudaban en exagerar y, dado el caso, falsificar las evidencias; es decir, ver en el indígena americano lo que querían ver.

Era de esperar que esta miopía inducida, si no voluntaria, se diera también en Chiapas, tierra densamente poblada por indígenas herederos de una de las culturas autóctonas más prestigiosas del continente americano. Sin embargo, allí la explotación y marginación de los campesinos mayas por la sociedad española, criolla y mestiza fue tal que, aparentemente, no se dieron ni el espacio ni el tiempo ni la oportunidad para ejercer aquella forma de crítica legada por de Las Casas. Hubo un tenue y pasajero momento de toma de conciencia, cuando a finales del siglo XVIII un puñado de clérigos ilustrados se atrevió a cuestionar a la sociedad de aquel entonces sobre el trato dado a la población indígena. Pero estas discusiones, en las cuales participaron algunos dominicos, entre ellos Matías de Córdova, eran tertulias inofensivas que por su débil argumentación y falta de compromiso radical hubieran indignado a fray Bartolomé de Las Casas.

En Chiapas el procedimiento lascasiano de la idealización indígena volvió a hacer acto de presencia en la figura y obra de B. Traven, un europeo desencantado de Europa y desde esa desilusión, por decisión propia, admira-

³ Michel de Montaigne, *Essais* (Paris: A. L'Angelier, 1595 [1558]); John Locke, *Two Treatises of Government* (London: A. Churchill, 1690); Daniel Defoe, *Life and Adventures of Robinson Crusoe* (Springfield, Ohio: Farm and Fireside Company, 1881 [1719]); y Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Amsterdam: M. M. Rey, 1755).



dor incondicional del mundo indígena, igual que de Las Casas. Y ya mucho más cerca a nuestros días, se dieron otros dos intentos de exaltación, aunque muy diferentes de la posición traveniana. El autor del primero fue un colectivo campesino que se dio a conocer en la década de 1970 como “Los tzeltales de la selva”. En cambio, el responsable del segundo intento fue, de nuevo, un hombre no indígena, aunque ésta vez mestizo mexicano: Marcos, subcomandante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y autor de innumerables publicaciones durante los últimos diez años.

Mi intención es acercarme muy brevemente a estos autores a través de textos suyos, donde aparece de manera elocuente ese proceder de la idealización del indígena chiapaneco, la cual tuvo a de Las Casas como su lejano y atrevido inspirador.⁴ No haré de sus obras un análisis pormenorizado sino me limitaré a identificar e interpretar las concepciones ideológicas que motivaron a sus autores a elaborar los retratos que aparecen en sus textos. En ellos se refieren a tres espacios, a los cuales dieron, más allá de su ubicación física, un valor simbólico. Para Traven, Chiapas es “tierra de la primavera” porque allí la Revolución Mexicana liberó a la población indígena de su centenaria marginación. Para los campesinos tzeltales, la Selva Lacandona es “tierra prometida” porque les cayó en suerte como nuevo pueblo elegido de Dios. Finalmente, para Marcos y los rebeldes zapatistas, las montañas del Sureste mexicano son “tierra liberada” porque allí se gobierna a sí misma la gente de corazón digno, sin interferencia de las malas autoridades regionales y nacionales.

EN LA “TIERRA DE LA PRIMAVERA”⁵

Traven no es ningún desconocido para la mayoría de los mexicanos leídos, por lo menos en cuanto a sus novelas se refiere y a su verdadera identidad, aunque sigue sin resolverse de manera satisfactoria la fecha y el lugar de

⁴ Los libros escogidos y consultados son B. Traven, *Land des Frühlings* (Zürich: Diogenes Verlag, Büchergilde Gutenberg, 1984 [1928]); *Tierra de la primavera* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996); Misión de Ocosingo, *Estamos buscando la libertad: Los tzeltales de la selva anuncian la Buena Nueva*, texto mimeografiado (Ocosingo, Chiapas: Parroquia de Ocosingo, 1974); y Subcomandante insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio* (San Cristóbal de Las Casas: Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002).

⁵ *Tierra de la primavera* es la traducción que ¡hasta 1996! se hizo del libro que B. Traven escribió en alemán bajo el título *Land des Frühlings* y que fue publicado en 1928 (Berlín: Büchergilde Gutenberg). Por ser las traducciones a menudo traiciones, en mayor o menor grado, opté por leer la obra en su versión original. Utilicé en este caso una edición de bolsillo reciente de 1984 de Diogenes Verlag, Zürich.



su nacimiento.⁶ *Land des Frühlings* fue para Traven el cuarto libro en su aún corta pero muy prometedora carrera de escritor.⁷

En 1927 Traven hizo también su debut como fotógrafo en la revista *Die Büchergilde* (*El gremio libresco*), que le publicó algunas imágenes tomadas en el campo mexicano. Esta revista era el órgano de divulgación de una cooperativa socialista del mismo nombre, fundada por y para obreros alemanes, con el fin de promulgar entre ellos la literatura comprometida con la lucha proletaria. Fue ella que había editado, desde 1926, los primeros libros de Traven, y fue a la que Traven escribió en octubre de 1925 una carta para averiguar si estaba interesada en publicar un texto “sobre viajes y aventuras en México”. Al recibir una



B. Traven (Ret Marut) ca. 1928

Cortesía de Rosa Elena Luján, viuda de Traven,
México, D. F.

⁶ Sobre los mitos y leyendas relacionados con la vida de Traven, véase Karl S. Guthke, *B. Traven: The Life Behind the Legends*, traducido del alemán por Robert C. Sprung (New York: Lawrence Hill Books, 1991).

⁷ Su primer producto literario había sido una pequeña novela llamada *Die Baumwollpflücker* (*Los pizcadores de algodón*), aparecida primeramente como folletín en el diario socialdemócrata *Vorwärts* (*Adelante*), del 21 de junio al 16 de julio de 1925 y, posteriormente, como libro (Berlín, Leipzig: Buchmeister-Verlag, 1929). En este mismo año de 1925 salieron en diversas revistas alemanas cuatro textos más, todos breves relatos aparentemente basados en la experiencia personal del autor. Éste vio editarse en el siguiente año de 1926 sus primeros libros propiamente dichos: *Das Totenschiff: Die Geschichte eines amerikanischen Seemanns* (Berlín: Büchergilde Gutenberg, 1926), *El barco de los muertos: historia de un marinero americano*, traducción de José de Unamuno (Madrid: Editorial Zevs, 1931); y *Der Wobbly* (*El Wobbly*) (Berlín: Buchmeister-Verlag, 1926). Este último es una versión corregida y aumentada de *Die Baumwollpflücker*. El éxito continuó con la publicación, en 1927, de la novela *Der Schatz der Sierra Madre* (Berlín: Büchergilde Gutenberg, 1927), *El tesoro de la Sierra Madre*, edición de Mario B. Rodríguez (New York: Appleton-Century-Crofts, 1963); y tres breves cuentos, entre ellos el tierno *Die Brücke im Dschungel* (Berlín: Büchergilde Gutenberg, 1929), *El puente en la selva* (México: A. P. Márquez, 1941), tal vez la obra maestra del misterioso escritor.



respuesta positiva de la editorial, Traven decidió abandonar la región de Tampico, que hasta entonces le había proporcionado la inspiración para la mayoría de sus escritos, y buscar nueva suerte en la parte sur de la República. En abril de 1926 logró ser aceptado como miembro de una expedición organizada por la Junta Nacional Directora de Campaña contra la Langosta, con el fin de investigar la situación en el Estado de Chiapas. En mayo acompañó a la comitiva en calidad de fotógrafo y corresponsal de varias revistas norteamericanas bajo el seudónimo de Traven Torsvan. Pronto se apartó del grupo para viajar solo, principalmente en Los Altos de Chiapas. El 8 de agosto de 1926 comunicó desde la ciudad de México a *Die Büchergilde* su regreso la capital del país, y medio año más tarde, el 5 de marzo de 1927, les escribió con atrevido entusiasmo: “Acabo de terminar el manuscrito. El que ha leído mi libro conoce desde ahora el corazón y el alma de México y percibe la respiración del pueblo mexicano”.

Fueron palabras presumidas que de ninguna manera correspondían al contenido de la obra. Ésta era una mal lograda combinación de datos generales obtenidos en un curso de historia y antropología en la Universidad Nacional, y de material cosechado durante las diez semanas pasadas en Los Altos de Chiapas. La corta estancia en la región no podía producir más que observaciones superficiales, pero mucho más grave era la miopía ideológica del autor que veía por todas partes los ideales de la Revolución Mexicana ya hechos realidad entre una población india liberada, próspera y dueña de su destino. Traven estaba convencido de que en México la lucha proletaria había terminado en una victoria rotunda y se sentía llamado para dar esta buena nueva a los obreros alemanes. Una carta a *Die Büchergilde*, fechada el 18 de octubre de 1927, nos introduce a la extraña mezcla de entusiasmo psicológico y convicción ideológica característicos de su personalidad. Es interesante su lectura porque está relacionada directamente con el manuscrito de *Land des Frühlings* que ya estaba en proceso de publicación. He aquí el párrafo más significativo:

Considero al indio mexicano y al proletario mexicano —que es indio en un noventa y cinco por ciento— como mi hermano adoptivo que me es más cercano que un hermano carnal. Yo sé con qué valor, con qué entrega, con qué sacrificios (desconocidos en Europa) el indio proletario de México lucha para su liberación, para llegar a la luz del sol. Es una lucha que no tiene igual en la historia de la humanidad, ni tampoco en la historia del proletariado en lucha. Hasta el momento no he logrado comunicar a la gente trabajadora europea ni siquiera un pequeño episodio de esta lucha en la forma de un estudio histórico objetivo o de una obra de arte. Pues, frente a la magnitud de los aspectos y de las consecuencias de esa lucha —a nivel cultural, social y económico— se



revelan inoperantes todas las herramientas de escritor o de poeta que tengo hoy a mi disposición.⁸

Land des Frühlings no era ni quería ser un “estudio histórico objetivo” ni una “obra de arte”, sino algo diferente, un relato de viaje y guía para los viajeros alemanes. Pero estaba escrito desde la misma óptica y con el mismo objetivo que tendrán después los seis libros que conforman el famoso “Ciclo de la caoba”:⁹ enaltecer los logros de la Revolución Mexicana y dar ese mensaje de esperanza al proletariado europeo, en especial al pueblo alemán oprimido por la dictadura hitleriana. Para Traven estaba dispuesto a distorsionar la realidad y ver únicamente lo que le convenía. Sólo así son explicables —pero no justificables— las grotescas afirmaciones que afean las páginas de su relato de viaje por Chiapas en aquel año de 1926. Para Traven, la población chiapaneca estaba compuesta por tres cuartas partes de “indios de pura sangre, influenciados sólo poco y superficialmente por los europeos de la religión católica”.¹⁰ Acepta que la mayoría de ellos viven en el campo pero insiste que “decenas de millares de indios viven en las ciudades entre la población mexicana, alcanzando el mismo nivel de civilización que los mexicanos y



B. Traven (Ret Marut) ca. 1928

Cortesía de Rosa Elena Luján, viuda de Traven, México, D. F.

⁸ Carta de B. Traven a *Die Büchergilde*, 18 de octubre de 1927.

⁹ *Der Karren: Roman* (Berlín: Büchergilde Gutenberg, 1931); *Regierung* (Berlín: Büchergilde Gutenberg, 1931), *Gobierno* (México: Compañía General de Ediciones, 1951); *Der Marsch ins Reich der Caoba (La marcha en el reino de la caoba)* (Zürich, Wien, Prag: Büchergilde Gutenberg, 1933); *Die Troza* (Zürich, Wien, Prag: Büchergilde Gutenberg, 1936); *Die Rebellion der Gehenkten* (Zürich, Wien, Prag: Büchergilde Gutenberg, 1936), *La rebelión de los colgados* (México: Editorial CIMA, 1940); y *Ein General kommt aus dem Dschungel (Un general sale de la selva)* (Amsterdam: Albert de Lange, 1940).

¹⁰ *Land des Frühlings*, pág. 10. Traducción del autor.



los europeos. Trabajan como obreros, tenderos, policías, músicos, empleados de correo, empleados del gobierno municipal y estatal, arrieros, ferrocarrileros y taxistas. Muchos de ellos son latifundistas, otros poseen varias casas, otros son comerciantes, ganaderos, fabricantes de aguardiente, dueños de restaurantes, hoteles y farmacias. Muchos de ellos son gente acomodada que manda a sus hijos a la ciudad de México, a Nueva York, a París y a Madrid para su educación. Estos indios llevan la misma vida que la de las clases altas de la población mexicana, de las que no se distinguen fuera de las características raciales. Muchos han olvidado la lengua de su nación, otros sólo la usan cuando comercian con los de su raza”.¹¹

Esta última observación nos proporciona la clave de la distorsión traveniana, que transforma indígenas en ladinos y viceversa cuando conviene; es decir, cuando el resultado pueda convencer más al lector europeo de los éxitos de la Revolución. ¡Extraño subterfugio en el caso del estado de Chiapas!, en donde todos sabemos que la tan mentada Revolución nunca llegó y los indígenas hasta la fecha siguen explotados y marginados por el resto de la población.¹² El retrato pintado por Traven se convierte en caricatura que ofende cuando lo oímos afirmar que “en San Cristóbal llama la atención cómo se respeta al indio, aun cuando llegue vestido de harapos, con qué afán todos evitan engañarlo, cómo todos prefieren pagarle dos centavos de más”.¹³ Y que en todo el estado la situación del indígena es tan ventajosa que “si él cree que le engañaron, ya sea en el pago de su sueldo, o en el comercio, va a quejarse con la policía porque sabe que así le harán justicia”.¹⁴

Estas exageraciones y muchas otras más convierten la lectura de *Land des Frühlings* en una experiencia muy ingrata, especialmente para quien conoce la región por experiencia propia. El mismo Traven debe haberse dado cuenta después del fraude intelectual que entonces cometió. Pero los lectores europeos por muchos años siguieron alimentando su imaginación y su concepción del indígena chiapaneco con base en las imágenes alteradas que Traven proporcionó en 1928 y que nunca desmintió formalmente. Sabemos, gracias a los estudios históricos y antropológicos llevados a cabo posteriormente, que en la sociedad chiapaneca de aquel entonces la Revolución de 1910 no produjo ninguna “primavera”. Al contrario, los finqueros y comerciantes mestizos se rebelaron contra las autoridades federales cuando éstas trataron de lle-

¹¹ *Land des Frühlings*, pág. 10. Traducción del autor.

¹² Véase el artículo de Jan Rus en este número (Nota de los editores).

¹³ *Land des Frühlings*, pág. 244. Traducción del autor.

¹⁴ *Land des Frühlings*, pág. 79. Traducción del autor.



var las reformas agrarias y laborales a tierras chiapanecas.¹⁵ Y fueron ellos los que vieron coronada su lucha contrarrevolucionaria con la victoria militar y la toma del poder político. Traven, incapaz de quitarse la camisa de fuerza de su predisposición ideológica, escribió un diagnóstico apresurado, superficial y severamente distorsionado. Le debemos agradecer que no volviera a hacer otro intento y que optara por buscar su suerte en la literatura. Allí sí, la ficción estaba plenamente permitida. Sin esta afortunada decisión no contaríamos ahora con obras tan valiosas como, por ejemplo, *La carreta* y *La rebelión de los colgados*. Estas novelas nos introducen, de la manera más sugestiva, a la problemática de aquel entonces, pero al mismo tiempo trascienden ese momento particular, como toda buena literatura. *Tierra de la primavera* es un documento que enseña mucho sobre su autor y poco sobre la realidad que pretendió reseñar.

EN LA SELVA DE LA BUENA NUEVA

“La Buena Nueva” es la traducción al español de la palabra griega *Eu Angelion* y como tal sinónimo de “evangelio”, término que se suele dar a los escritos que versan sobre la vida de Jesús. Para los cristianos la vida y las enseñanzas del profeta de Nazaret conforman la revelación última y definitiva de Dios sobre el género humano, la cual consiste básicamente en la “buena nueva” de su liberación gracias a la actuación salvadora del que se llamaba a sí mismo “el Hijo del Hombre”, pero que ellos elevaron al rango de “Hijo de Dios”. Fue éste el mensaje que la población indígena de Chiapas recibió a mediados del siglo XVI cuando empezaron a ser catequizados por los primeros frailes dominicos. Pero esta evangelización se dio, como en otras latitudes, en flagrante contradicción con la explotación socioeconómica y cultural que los españoles impusieron a los indígenas y que los criollos y mestizos prolongarían más allá de la época colonial.

Los indígenas chiapanecos en varias ocasiones se rebelaron contra esa injusticia, a veces de palabra, a veces con las armas. Pero sólo en este último caso, su actuar, sentir y pensar dejó huella en los documentos históricos. Fuera de esos momentos excepcionales, lo que ellos opinaban sobre su condición de oprimidos y la posibilidad de liberarse generalmente quedó reservado para su propia gente en forma de tradición oral y ritual. Esta situación cambió cuando, alrededor de 1960, un grupo nutrido de campesinos tzeltales, colonizadores de la Selva Lacandona, empezó a reflexionar sobre su experiencia con la ayuda del equipo pastoral de la parroquia de Ocosingo. La mayoría de ellos habían salido de haciendas mestizas, en donde ellos y sus padres habían

¹⁵ Véase el artículo de Jan Rus en este número (Nota de los editores).

padecido una vida de extrema pobreza y sumisión. En su movilización hacia la selva distinguieron claramente tres momentos: la salida de la finca, el asentamiento en la tierra virgen y la formación de nuevos poblados. Los agentes de pastoral, al querer “encarnar el evangelio” en esa realidad muy particular, decidieron acompañar a los colonos en ese caminar. Más aún, los indujeron a interpretarla como un “lugar teológico”, es decir, un momento en la historia de los indígenas que Dios había escogido para revelarles algo muy especial sobre su destino. Los tres elementos profanos de la colonización —salida, asentamiento y poblamiento— fueron sacralizados con base en el paradigma bíblico del Éxodo. En esta óptica, los indígenas, al igual que los judíos, eran un pueblo elegido. Como ellos, habían padecido siglos de esclavitud y opresión, emprendieron el camino hacia una tierra prometida y estaban llamados a formar una nueva convivencia humana.

Pero la imagen de “pueblo tzeltal” así creada no se redujo a las analogías encontradas en el Antiguo Testamento. Los agentes de pastoral vieron en el éxodo a la selva también la oportunidad de repetir la epopeya misionera del siglo XVI. Con aquellos pioneros desarraigados de sus orígenes podrían fundar, una vez más, una nueva comunidad cristiana. Campesinos indígenas y agentes pastorales mestizos entraron así en una dinámica de reflexión y discusión que desembocó en la redacción de un manual de catequesis que terminaron en 1974 y al que titularon *Estamos buscando la libertad: Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*.¹⁶ Se trataba de un texto mimeografiado, compuesto por 51 “lecciones” que, antes de su fijación por escrito, habían circulado de manera oral. Al leerlas uno se da cuenta del tremendo cambio que se había operado en esos campesinos mayas al haberse encontrado con la Teología de la Liberación en su versión chiapaneca. En primer lugar, ellos ya no se consideran como objetos de la predicación del evangelio, sino como sujetos: anuncian la buena nueva, no la reciben. En segundo lugar, buscan y encuentran a Dios, revelado no tanto en la palabra escrita de la Biblia, sino sobre todo en la vida de la propia comunidad. En tercer lugar, Biblia y Comunidad —los dos lugares elegidos por Dios para su revelación— enseñan claramente que “los tzeltales de la selva” están convencidos de haber recibido de Dios mismo el mandato de constituir un pueblo nuevo en una tierra nueva. Llegan así a desarrollar un orgullo excluyente que se expresa con nitidez cuando empiezan a hablar de su propia cultura, cuando dicen:

Nuestra cultura es diferente a la de otros pueblos. Nuestra cultura es como nuestro apellido, es lo que nos hace ser hermanos... Nuestra cultura es como

¹⁶ Misión de Ocosingo, *Estamos buscando la libertad: los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva* (Ocosingo, Chiapas: Parroquia de Ocosingo, 1974).



un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde encontramos a Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura... Son de nuestra cultura todas las colonias que tienen nuestra misma historia, nuestras mismas costumbres, nuestro mismo idioma. Y estamos unidos porque tenemos la misma esperanza, la misma lucha por llegar a vivir mejor... El segundo mandamiento de la ley de Dios dice así: Ama a tu hermano como te amas a ti mismo. Dios manda que amemos a nosotros mismos, que amemos a nuestra raza, nuestro pueblo, nuestra familia... No despreciemos ni olvidemos nuestra raza. El que desprecia su raza es como si despreciara su madre, es como si despreciara la obra de Dios.¹⁷

Esta decisión de “que amemos nuestra raza” es a lo largo de muchas páginas el *leitmotiv* del anuncio de la “buena nueva” que “los tzeltales de la selva” se hacen a sí mismos. Con esta expresión y otras parecidas quieren deslindarse de todos los que no son indígenas o, aún siéndolo, no hablan la misma lengua. Y por todo lo que afirmaron antes, no dejan ninguna duda acerca de su convicción de ser ellos un pueblo elegido entre los demás para luchar por la liberación de todos. Así parecen decirlo al tratar de dar a conocer sus sueños de futuro:

Es nuestra responsabilidad conseguir esta tierra nueva para los hombres que vivimos hoy. Es nuestra responsabilidad dar la tierra nueva a los hombres que vienen después de nosotros... Pero si hay unos hombres que no dejan que la tierra y sus frutos sean de todos, no vivimos la Promesa de Dios, no queremos que haya Tierra Nueva... Los que tienen un corazón nuevo, nada los detiene para luchar, para hacer la Tierra Nueva, porque es Dios que está con nosotros y Él cumple su Promesa.¹⁸

No se puede subestimar la tremenda fuerza de esta reinterpretación del tradicional concepto cristiano de salvación. Pero se trata de una fuerza ambivalente, ya que emana de una ideología que respalda deliberadamente la emancipación humana con una supuesta “voluntad divina”. Con base en una receta muy vieja ¡Dios está con nosotros!, los autores del catecismo mezclaron de manera peligrosa la esfera profana y la religiosa, al grado de hacerlas confundir. Han operado así una sacralización de la comunidad indígena, la cual presentan como reflejo de la verdadera comunidad cristiana y lugar privilegiado de la revelación divina. Han operado asimismo una idealización de los indígenas, al considerar su sistema social y su cultura tan ejemplares que se

¹⁷ Misión de Ocosingo, *Estamos buscando la libertad*, págs. 33–50.

¹⁸ Misión de Ocosingo, *Estamos buscando la libertad*, págs. 106–108.



convierten en las mejores opciones para inducir el deseado cambio radical en la sociedad.

Decimos “los autores” porque no queda del todo claro quién tiene la paternidad de este proceder ideológico. ¿Fueron realmente los catequistas de las colonias de la selva?, ¿o más bien los agentes de pastoral del equipo-misión de Ocosingo? Es difícil creer que hayan sido los primeros, ya que los campesinos en general rehuyen de ese tipo de planteamientos. En cambio, no nos cuesta nada imaginarnos a los segundos produciendo e induciendo esas ideas en las juntas de catequistas. La Teología de la Liberación ha sido, desde su origen, una tendencia ideada y cultivada por personas comprometidas con las causas sociales pero eso no implica que estos activistas hayan sido campesinos u obreros. En el caso del catecismo de Ocosingo, es probable que fueron agentes externos —en su mayoría clérigos, entre los cuales varios frailes dominicos— y no los mismos indígenas los que decidieron canonizar a “los tzeltales de la selva” como pueblo predilecto de Dios, llamado por Él para liberar a sí mismos y a los demás indígenas de su centenaria opresión.

EN LAS MONTAÑAS DEL SURESTE MEXICANO

La receta creada por el equipo pastoral de Ocosingo volvió a ser empleada veinte años más tarde por otro colectivo, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) del EZLN, con el subcomandante Marcos en la cabeza como su principal portavoz. Este nuevo autor actúa y habla desde una posición ideológica muy distinta pero, al querer también dignificar al indígena chiapaneco, aplica una estrategia de idealización muy parecida a la de sus predecesores eclesiásticos. Objeto y sujeto de este proceder son los mismos colonos selváticos que dos décadas antes protagonizaron el éxodo a La Lacandona, pero ahora ya no es el Dios de Moisés y Jesús el que les protege y guía. El 11 de abril de 1994, al conmemorar el aniversario de la muerte de Emiliano Zapata, los miembros del CCRI, con la solemnidad que el momento requería, celebraron públicamente su fe en el caudillo morelense. Pero en su comunicado, los líderes zapatistas lo presentaron no sólo como un personaje histórico sino como un ser divino, reaparecido en tierras chiapanecas bajo la figura de un dios prehispánico. El mensaje, dirigido “al pueblo de México y a los pueblos y gobiernos del mundo”, no dejaba duda al respecto:

Hermanos, queremos que sepan quién está detrás de nosotros, quién nos maneja, quién camina en nuestros pies, quién nuestro corazón domina, quién cabalga en nuestras palabras, quién vive en nuestras muertes... Es y no es en estas tierras: Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. Votán Zapata, luz que de lejos vino y aquí nació de nuestra tierra. Votán Zapata, nombrado de nuevo siempre en nuestras gentes... Es y no es todo en nosotros... Caminando está... Amo de la noche... Señor de la montaña... Nosotros... Votán, guardián



y corazón del pueblo. Uno y muchos es. Ninguno y todos. Estando viene. Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo.¹⁹



Comandantes del EZLN

Fotografía de David Rosales A., *La Realidad*, Chiapas, 1997.

La figura de Votán no forma parte del tradicional panteón de santos venerados por los indígenas de Chiapas. Fue resucitado por los autores del comunicado desde un documento del siglo XVII que denunciaba la persistencia de varias devociones prehispánicas, entre ellas los cultos a Votán e Ik'al Ahau. Allí, Votán era descrito como una especie de Quetzalcoatl que llegó a tierras chiapanecas con la misma misión civilizatoria que su colega tolteca desempeñó en Yucatán. Divinizado después de su muerte, fue puesto como protector del tercer día del mes maya-tzeltal y venerado como "corazón de los pueblos". En cambio, Ik'al Ahau era venerado, según el documento colonial, como dios del viento y de la noche, no sólo en tiempos prehispánicos sino hasta siglo y medio después de la conquista. La resurrección de Votán, su

¹⁹ EZLN, *Documentos y comunicados*, 4 tomos (México: Era, 1994), I, págs. 211–212.



identificación como dios de la luz o del día, su relación opositora con Ik'al, la definición de éste como dios de la noche o de la oscuridad, el renacimiento de ambos en la figura de Zapata, y la recreación del caudillo morelense en un hombre-dios que reconcilia en sí todos los opuestos (luz-oscuridad, día-noche, blanco-negro). He aquí los seis pasos de una elaboración mitológica cuyo autor sería el subcomandante Marcos a través de la escritura de más de veinte textos, publicados primero en el periódico,²⁰ y reunidos posteriormente en un libro.²¹

En efecto, el personaje clave en estas historias es un sabio tzeltal de nombre Antonio, capaz de comunicarse con los dioses en la montaña lacandona, al caer la noche, la lluvia, el silencio y el sueño. Es de este maestro iluminado que Marcos se autodeclara, una y otra vez, el discípulo predilecto y confidente privilegiado. De paso, junto con el viejo Antonio, se sacraliza a sí mismo, eleva el vicio de fumar a su función original de ritual religioso y canoniza el escenario en donde ocurren de preferencia las divinas revelaciones: "alguna noche en algún lugar de La Lacandona". Al decir de Marcos en un discurso a los participantes del Encuentro Internacional Americano, celebrado en La Realidad el 7 de abril de 1996:

Los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los primeros... caminan la noche para buscarlo al Viejo Antonio y le hablan al oído la palabra verdadera y el Viejo Antonio... se pone a fumar y en las nubes de tabaco escribe las historias que los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los primeros, le dictan para que busque el modo que las conozcan los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos.²²

El final de la cita nos indica que para Marcos el ritual de iniciación no se limita a él sino incluye a un público más amplio. En otro discurso, ahora al clausurar, el 6 de julio de 1996 en San Cristóbal de Las Casas el Foro para la Reforma del Estado, afirmó:

Con él, con el Viejo Antonio, se sientan junto conmigo todos los hombres y mujeres de morena sangre en corazón digno. Se sientan junto conmigo y me toman la palabra y la voz para contarnos la lucha, para contarnos, dicen y me dicen, no para imponernos, no para obligarnos, no para absorbernos.²³

²⁰ *La Jornada* (del 28 de mayo 1994 al 25 de febrero 2001).

²¹ Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio* (San Cristóbal de Las Casas: CIACH, 2002).

²² EZLN, *Documentos y comunicados*, III, pág. 226.

²³ EZLN, *Documentos y comunicados*, III, pág. 299.



Al círculo íntimo están, pues, admitidos también los que estén dispuestos y sean capaces de captar los mensajes divinos gracias a la mediación del sabio indígena y de su portavoz mestizo. En este auditorio hay una clara distinción de clases. En la periferia se aglutinan los “hombres y mujeres de buena voluntad”, es decir, los que leemos y disfrutamos las historias del viejo Antonio, en la prensa primero, en alguna antología después. Más adentro se agrupan los indígenas, unas veces llamados “hombres y mujeres verdaderos”, otras veces “hombres y mujeres de maíz”. Ya muy en el centro están “los hombres y mujeres de morena sangre en corazón digno”, es decir, los zapatistas. Y a los pies de Marcos y de el viejo Antonio, resucitado para cada ocasión, están sentados los oyentes privilegiados cuya plegaria ha provocado la revelación. Al principio son cuatro niños —La Tonita, El Beto, La Eva y El Heriberto— que “han pedido un cuento”. Al final es La Mar(iana), compañera reciente de Marcos, que le escucha, de preferencia acostada a su lado.

Pero no son cuentos para niños ni confidencias de pareja lo que Marcos, por medio de El Viejo Antonio, nos regala. Salvo pocas excepciones, son relatos cosmogónicos en donde siete dioses prehispánicos, “los primeros, los que nacieron el mundo”, establecen el orden natural y moral según el cual los humanos han de vivir. Las historias de El Viejo Antonio forman una “Sagrada Escritura según Marcos” que, igual que la Biblia, contiene relatos de creación (Génesis), imperativos éticos (Decálogo), parábolas (Evangelio) y fábulas (Sabiduría). Sin embargo, el tono dominante en todo ese *Corpus Antonianum* es moralista, aunque el humor y el gusto narrativo a menudo relativizan la solemnidad del mensaje.

Sospecho que Marcos se haya divertido en grande al elaborar su propia Teología de la Liberación. Aparece en ella, sublimado como creación literaria, el antagonismo que desde 1989 surgió entre la guerrilla marxista y la diócesis católica. Muy al principio Marcos había lanzado un ataque frontal contra la Palabra de Dios, pero pronto se dio cuenta de que había ofendido seriamente la sensibilidad indígena. En vez del enfrentamiento estéril decidió mejor construir una doctrina alternativa. En ella, el solitario y lejano Dios cristiano es remplazado por una asamblea de siete dioses que no sólo trabajan sino también flojean y se divierten. La Santísima Trinidad, llegada de Occidente, es restituida por la Dualidad de los Divinos Gemelos, heredada de los ancestros mayas. La creación del Universo ya no es una decisión autocrática, sino un acuerdo colectivo y compartido con los hombres. Y la salvación, más que liberación bíblica de la esclavitud finquera y éxodo hacia la selva prometida bajo el báculo de un Moisés *redivivus*, es renovación sociopolítica del país entero bajo la bandera del héroe divino Votán-Zapata que nuevamente cabalga en México, ahora por las montañas del Sureste.

Era de esperar que tal despliegue de gloria celeste y creatividad divina llegara a iluminar de alguna manera a los que en las historias de El Viejo



Antonio son los hijos predilectos de los dioses primeros y los entusiastas seguidores de Votán-Zapata: los indígenas de Chiapas en general y los rebeldes zapatistas en particular. En efecto, éstos aparecen allí como miembros de comunidades humanas casi perfectas, donde reina la única democracia verdadera, donde todos deciden todo a través del acuerdo —¡de origen divino!— y donde las autoridades “mandan obedeciendo”. Todos los que conocemos a los pueblos indígenas por experiencia propia sabemos que la realidad es otra. En la actualidad, no existe en Chiapas un solo poblado que no sufra, además de las rencillas interfamiliares acostumbradas, profundas divisiones religiosas y políticas. La comunidad zapatista, tal como es representada en los discursos de Marcos y los comunicados del CCRI, es una utopía, un sueño, cuyo retrato obedece a exigencias ideológicas y estrategias políticas. En este retrato el indígena chiapaneco ha sido transformado, una vez más, en un ser humano idealizado, a través del mismo proceso de embellecimiento que, 450 años antes, ya había sido aplicado por fray Bartolomé de Las Casas al indígena americano. *Nil novi sub sole*. Nada nuevo bajo el sol.