

Reflexiones de un historiador en la tormenta chiapaneca*

Juan Pedro Viqueira
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

Una experiencia chiapaneca

¿Cuál es la responsabilidad de los investigadores de las ciencias sociales y humanas? ¿De qué manera sus escritos influyen en la práctica política de los diferentes actores sociales? ¿Puede un historiador —más aun especializado en el periodo colonial— aportar alguna luz en los debates sobre problemas actuales? En estas páginas quisiera esbozar algunas respuestas a estas preguntas con base — en un primer momento— en mi propia experiencia.

En efecto, después de varios años de estar viviendo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a partir del año de 1992 sentí la obligación ciudadana y profesional de intervenir en el debate sobre el posible "reconocimiento legal de los usos y costumbres en las comunidades y municipios indígenas del país" con el fin de señalar los peligros que, a mi juicio, encierra esa propuesta política.¹

Este debate, a mi juicio, trasciende la polémica —sin duda de gran interés— que se ha dado sobre el movimiento neozapatista, sus orígenes, sus objetivos, sus alcances y sus consecuencias. La mejor prueba de la importancia del debate sobre los usos y costumbres es que, al menos para fines de legitimidad política nacional, el subcomandante Marcos —máximo dirigente militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)— tiene hoy como principal bandera de lucha el

* Una primera versión, muy similar a ésta, se publicó en Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets / El Colegio de México, 2002, pp. 24-46.

¹ He sistematizado mis críticas a este proyecto en el artículo, "Los usos y costumbres en contra de la autonomía".

reconocimiento de lo que él junto con los movimientos indianistas y con muchos de los intelectuales y académicos mexicanos llaman "los derechos indígenas", a pesar de que estas demandas ocuparon un lugar muy secundario en los comunicados, las declaraciones y las reivindicaciones de los neozapatistas durante el primer año del levantamiento armado.²

Este discurso indianista, ahora retomado por el EZLN, empezó a cobrar forma en los años de 1970 entre sectores de izquierda y se constituyó intelectualmente a partir de una extraña mezcla de teorías sociales e ideologías políticas muy heterogéneas. En efecto, en el indianismo mexicano podemos encontrar elementos que provienen tanto del marxismo radical, de la crítica —ahora denominada posmoderna— a la sociedad tecnológica, moderna u occidental, del culto al mito del buen salvaje, como del nacionalismo europeo decimonónico, de la idealización de las sociedades americanas prehispánicas y de la antropología culturalista norteamericana.

Sin duda, como historiador especializado en el periodo colonial, siempre discrepé tanto de la idea de que las sociedades mesoamericanas anteriores a la conquista eran organizaciones políticas elementales e igualitarias (tribales se dijo incluso en un momento), basadas fundamentalmente en el parentesco y en las relaciones de reciprocidad, como de aquella visión ahistórica de que los grupos indígenas, tras la conquista española, habían logrado mantener los principios fundamentales de su cultura originaria hasta nuestros días. Pero, por otra parte, compartía con el indianismo una cierta idealización "rousseauiana" de la vida rural, y simpatizaba con sus esfuerzos por reivindicar la cultura y la identidad indígenas. Sin duda, esta visión romántica de las comunidades indígenas desempeñó un papel nada despreciable en mi decisión de abandonar la ciudad de México para ir a radicar a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Pero viviendo ahí, no necesité de mucho tiempo para descubrir, con azoro, los peligros del discurso indianista. Vi cómo podía ser utilizado por caciques indígenas sin escrúpulos para legitimar sus prácticas autoritarias y sus privilegios económicos. Fui testigo de cómo ciertas formas de este discurso,

² Véase, *EZLN. Documentos y comunicados*, vol. 1.

construido por intelectuales y académicos a partir de sentimientos generosos, podían servir para violar con toda impunidad los derechos más elementales de los propios indígenas. Fueron las repetidas expulsiones indígenas del municipio de Chamula las que pusieron fin a mi conformismo y pereza intelectuales, y me obligaron a mirar con más detenimiento, con más agudeza, la compleja realidad de las comunidades indígenas actuales y a cuestionar ciertos lugares comunes sobre el relativismo cultural y las reivindicaciones identitarias.

Las expulsiones indígenas en Chamula

Visto desde la ciudad de México, el problema de las expulsiones en Chamula no parecía ofrecer mayores complejidades: algunas Iglesias protestantes —agentes del imperialismo cultural norteamericano, como todos "sabíamos"— habían logrado infiltrar este idílico municipio indígena. Afortunadamente, sus habitantes habían reaccionado valientemente y habían salido en defensa de sus tradiciones inmemoriales y, con la ayuda de unos íntegros funcionarios indigenistas, habían expulsado a los protestantes, al grito de "Nos quieren quitar el trago [el alcohol]".

Desde San Cristóbal, las cosas se veían de manera muy distinta. Para empezar los abstractos y malvados protestantes expulsados tenían existencia real y rostro humano. Eran cientos —incluso miles— de familias indígenas miserables que lo habían perdido todo —casa y tierras— y que, sin abandonar la esperanza de regresar algún día a sus comunidades, luchaban afanosamente por conseguir un trabajo con el cual salir adelante y un pequeño terreno en donde levantar sus jacales en las colonias periféricas de San Cristóbal, en medio de la hostilidad generalizada de gran parte de los mestizos (mejor llamados ladinos)³ que los consideraban como unos intrusos, como unos invasores indeseables.⁴

³ El término ladino hacía referencia a las personas que hablaban alguna lengua romance (latina), en particular el español. Así se decía un judío ladino o un negro ladino. Por extensión, se aplicaba a alguien que dominaba una lengua además de la materna: "Un indio tzotzil ladino en náhuatl". También se usa para señalar que una persona es muy astuta. En Nueva España, rápidamente el término se usó para designar a los indios que habían aprendido el castellano y que pretendía comportarse como los españoles y los mestizos. Sin embargo, en el reino de Guatemala (del que Chiapas formó parte), se usó principalmente para denominar a todos aquellos que no eran ni indios ni españoles ni negros (es decir a mestizos, mulatos y pardos) Hoy en día, en Chiapas y en Guatemala, la palabra ladino sirve para designar a todos los no indígenas, con excepción de los extranjeros. En este libro lo usaremos siempre en este último sentido. Además de ser de uso corriente en Chiapas, este término tiene la gran ventaja de referirse a los no indios no en términos raciales (como es el caso de la palabra mestizo), sino en términos lingüísticos y culturales, lo que se acerca más a la realidad social de ese estado.

⁴ S. Hvostoff, "Le nouveau visage indien de San Cristóbal de Las Casas".

Pero además, según me iba informando, la historia de las expulsiones en Chamula resultaba cada vez más complicada y se parecía cada vez menos a aquella que se contaba en la capital de la república. A pesar de que los caciques de Chamula utilizaban con mucha habilidad el discurso sobre el respeto a los usos y costumbres y sobre el relativismo cultural para legitimar hacía adentro y hacia afuera la expulsión violenta de los disidentes políticos, prácticamente ninguno de los investigadores que radicaban en San Cristóbal se tragaba el cuento de que las expulsiones eran una forma de defensa de la cultura indígena.

Después de San Cristóbal de Las Casas, Chamula es el municipio más poblado de Los Altos de Chiapas (en 1990 contaba con casi 52 000 habitantes, todos ellos indígenas). Su cabecera se encuentra a tan sólo cinco kilómetros de San Cristóbal. Chamula destaca entre los municipios indígenas de Los Altos por su centralismo y su autoritarismo. En efecto, desde la cabecera, un pequeño grupo de caciques controla el comercio, la justicia y la religión, y nombra a todas las autoridades de los parajes [aldeas]. Esta reducida élite había tomado las riendas del municipio en tiempos del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), gracias al apoyo del Partido de la Revolución Mexicana (antecedente del Partido Revolucionario Institucional —PRI—). A través de su operador político local, Ernesto Urbina, el general Lázaro Cárdenas, con el fin de lograr la elección de su candidato a gobernador de Chiapas —Efraín Gutiérrez— y como parte de su política corporativista que buscaba incorporar a todos los sectores de la población al partido oficial, desplazó en todos los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas a los ladinos que ocupaban el puesto de secretarios municipales, poniendo en su lugar a jóvenes indígenas bilingües y alfabetizados. Como era de esperarse, con el paso del tiempo, estos nuevos dirigentes, ambiciosos y con estrechas ligas con los políticos estatales de partido oficial, fueron relegando a un segundo término al consejo de ancianos, cuyos miembros, monolingües e iletrados, tras una larga carrera de servicios civiles y religiosos a la comunidad, ocupaban los puestos de presidentes municipales desde el siglo XIX. Tras este primer éxito, estos jóvenes "revolucionarios" acrecentaron sus

tierras, monopolizaron ciertos ramos del comercio y entablaron prósperos negocios, a veces en asociación con ladinos de la ciudad de San Cristóbal.

Este proceso de subversión de los gobiernos tradicionales fue general a toda la región de Los Altos. La originalidad de Chamula se deriva, por lo menos en parte, de que los jóvenes líderes, encabezados por Salvador López Tuxum, encontraron una mayor resistencia entre el grupo de ancianos. Así, aunque rápidamente lograron hacerse de la presidencia municipal, para consolidar su dominio, aceptaron legitimar su poder, ocupando a posteriori importantes responsabilidades religiosas. De esta forma, a partir de los años de 1940, los jóvenes caciques de Chamula ligaron su destino con el sistema de cargos religiosos.⁵

Así, cuando en 1966, la Iglesia católica fundó una misión en el pueblo de Chamula, a cargo del padre Polo, con el fin de "evangelizar" (una vez más) a los indígenas y de combatir diversas prácticas "supersticiosas", ésta fue recibida con desconfianza por parte de las autoridades locales, quienes le impusieron una serie de limitantes. A pesar de ello, la misión logró formar un importante grupo de catequistas indígenas; pero su mismo éxito provocó que, en 1969, el padre Polo fuese expulsado del pueblo por el grupo de caciques, acusado de atentar contra la unidad de Chamula y de haber construido una porqueriza cerca del templo, lo que ahuyentaba —decían— a san Juan, el santo patrón.⁶

En respuesta a esta expulsión, el año siguiente, los catequistas, aliados con el pequeño sector de evangélicos y con dirigentes de varios parajes del municipio que habían sido relegados políticamente, presentaron un candidato al cargo de presidente municipal, desafiando así a los caciques que tenían su propio aspirante. Ante la polarización que se suscitó en Chamula —o más bien temiendo que el candidato disidente lograra obtener el apoyo de la mayoría—, el gobierno estatal y el PRI intervinieron imponiendo un tercer candidato, aceptable para los dos bandos, el profesor Mariano Gómez López.

⁵ Sobre los cambios políticos en Los Altos y en Chamula a partir de los años de 1930, véanse los notables artículos —que ya se han transformado en clásicos— de J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968"; y "La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas".

⁶ Para esta descripción de los orígenes de las expulsiones en Chamula, me he basado especialmente P. Iribarren, *Misión Chamula*; G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas. ORIACH*; y G. Robledo Hernández, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*.

Durante su gestión, se le permitió al padre Polo retomar su trabajo pastoral en el municipio, siempre y cuando mantuviera su residencia en San Cristóbal.

En las elecciones municipales siguientes, en 1973, los caciques lograron recuperar el poder, gracias al apoyo de las autoridades indigenistas estatales que alteraron los resultados de la votación. Después de lo cual, con el fin de acabar de tajo con la oposición política, los caciques procedieron a expulsar con lujo de violencia a los catequistas católicos, a los evangelistas y a quienes se habían afiliado al Partido Acción Nacional (PAN), partido de oposición de tendencia demócrata cristiana. Esta medida extrema contó con el apoyo de los responsables de la política indigenista del estado y se realizó en vehículos donados por organismos internacionales, puestos a disposición de los caciques en esa ocasión por el Departamento de Asuntos Indígenas del Estado.

Así, en esa primera expulsión masiva, la gran mayoría de las víctimas fueron católicos renovadores ligados al obispo Samuel Ruiz García. El obispo buscó obtener el retorno de los expulsados, recurriendo a amenazas espirituales. Llegó, incluso, a suspender los bautizos en Chamula (que era el único sacramento al que todos los indígenas recurrían). Pero lo único que logró fue que los caciques rompieran abiertamente con el catolicismo y se adscribieron a una pequeña Iglesia disidente, denominada "ortodoxa mexicana", establecida en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Para colmo, ante la falta de medios económicos de la diócesis para ayudar a los expulsados, la mayoría de estos optó por convertirse a distintas Iglesias evangélicas que habían adquirido terrenos urbanos en la periferia de San Cristóbal y que canalizaban pequeños préstamos a sus seguidores. Fue así como el problema de Chamula empezó a concebirse (y a mal interpretarse) como un enfrentamiento fundamentalmente religioso entre protestantes y católicos. La Iglesia católica, que era la que había alentado a los disidentes a organizarse políticamente, había sido derrotada por partida doble y, a partir de entonces, no habría de jugar sino un papel secundario en el problema de Chamula. Para colmo, dado que fuera de Chiapas, nadie comprende la diferencia entre católicos tradicionalistas (los que no reconocen la autoridad del obispo y practican una religión que amalgama creencias prehispánicas con ritos católicos) y católicos

liberacionistas (los que siguen las ideas de la teología de la liberación que impulsaba el obispo de San Cristóbal), la opinión pública piensa que los agresores son los católicos, cuando en realidad —como hemos visto— fueron las primeras víctimas de las expulsiones.

Por lo general, los indígenas expulsados, convertidos al protestantismo y asentados en San Cristóbal, no buscaron asimilarse a los ladinos pobres, sino que se congregaron en comunidades urbanas —llamadas colonias— más abiertas, pluralistas y democráticas que aquellas de las que provenían. Los hombres encontraron trabajo en la construcción o en el sector turístico, mientras que las mujeres se especializaron en la producción y en la venta de artesanías tradicionales. Desde sus colonias, los indígenas desterrados hacen proselitismo religioso entre sus familiares y amigos que han permanecido en Chamula. Pero a medida que lograban más conversiones, las expulsiones se hacían más frecuentes.

En 1992, los enfrentamientos violentos entre protestantes y tradicionalistas desbordaron Chamula y llegaron a la periferia de San Cristóbal. El Congreso del Estado de Chiapas convocó, entonces, a una audiencia pública para debatir del problema de las expulsiones. A esta audiencia, se invitó a los principales actores del conflicto (presidentes de los municipios indígenas de Los Altos, sacerdotes católicos, pastores evangélicos, responsables de centros de derechos humanos, etcétera) y a antropólogos e historiadores de Chiapas y de la ciudad de México. Todos los investigadores universitarios que radicábamos en Chiapas denunciábamos enérgicamente las expulsiones indígenas; pero nuestros colegas de la capital (que ignoraban todos los intrínquilis del caso) salieron en defensa de los caciques tradicionalistas, alegando que éstos tenían todo el derecho de defender sus tradiciones frente a la invasión imperialista protestante. Según ellos, no había que juzgar esos hechos con nuestra estrecha óptica occidental.

Pocas veces había tenido la ocasión de presenciar y de comprender la profunda irresponsabilidad del universitario dedicado a las ciencias sociales y humanas. Demasiado a menudo, basándonos en ideas abstractas —cuanto más originales, críticas y radicales, las creemos mejores— solemos defender causas políticas y sociales que nos proporcionan buena conciencia y que nos hacen

creer que —desde nuestra trinchera— estamos contribuyendo al avance de los ideales más nobles y más justos, sin buscar información realmente confiable sobre las situaciones sobre las que opinamos públicamente (lo que es el colmo para profesionales que viven de investigar a las sociedades presentes y pasadas). Además, rara vez nos detenemos a pensar cómo van a ser utilizados nuestros discursos en el mundo real.

Obviamente la audiencia pública del Congreso no sirvió para nada. Los legisladores del PRI concluyeron que, dada la falta de consensos, había que seguir analizando el problema.⁷

Al año siguiente, un grupo de chamulas expulsados ocupó las oficinas de Asuntos Indígenas y anunció que no las abandonarían hasta no obtener del gobierno una respuesta favorable a sus demandas. Así, a fines de 1993, a pesar de los cada vez más acuciantes rumores sobre la existencia de un grupo guerrillero en la Selva Lacandona, la atención de la mayoría de los que vivíamos en San Cristóbal estaba puesta en el problema de los expulsados y en una multitud de otros conflictos internos que desgarraban los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas.

La rebelión neozapatista

Por lo tanto, el levantamiento neozapatista del 1° de enero de 1994 nos tomó a casi todos desprevenidos. En los primeros días, los partidos políticos y los medios de comunicación condenaron unánimemente las acciones del EZLN. Pero rápidamente, en la izquierda, muchos empezaron a disfrutar del aprieto en que la rebelión había puesto al gobierno de Carlos Salinas.

Este presidente, que había llegado al poder en 1988, tras unas elecciones que todos los partidos de oposición calificaron de fraudulentas, había logrado llevar adelante todos sus proyectos políticos, entre otros la firma de un tratado de libre comercio con Estados Unidos y Canadá (TLC). Aunque al tomar posesión de la presidencia, había prometido una profunda reforma electoral para acabar con las

⁷ Véase la muy interesante y aleccionadora *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*.

sospechas —o más bien las prácticas— de manipulación de los votos y de alteración de los resultados, sólo había procedido a cambios cosméticos.

Si bien reconoció los amplios triunfos del PAN en las elecciones para gobernador del estado de Baja California (1989) y de Chihuahua (1992) (un hecho inédito en México en donde, desde 1929, el partido oficial "ganaba" todas las elecciones importantes), éstas fueron las únicas "concesiones" que hizo a un partido de oposición. Después de dar estas pruebas de apertura "democrática", en todos los estados en los que la oposición tenía mucha fuerza, el PRI fue declarado triunfador en medio de fuertes sospechas de fraude y de protestas multitudinarias. En varios casos (Michoacán, Guanajuato, San Luís Potosí e incluso en el caso de las elecciones municipales de Mérida, Yucatán), el candidato priísta triunfador se vio obligado a renunciar como resultado de las movilizaciones organizadas por los partidos de oposición. A fines de 1993, la transición democrática en México parecía encontrarse en un callejón sin salida. Las siguientes elecciones presidenciales que debían realizarse en el verano de 1994 se anunciaban de lo más conflictivas.

La rebelión neozapatista vino a cambiar rápidamente la situación política nacional. El 1° de enero de 1994, fecha en que entraba en vigor el TLC y en que, por lo tanto —según nos aseguraban los voceros del gobierno — el país ingresaba al primer mundo, se producía una rebelión indígena en Chiapas. La imagen de hombre político reformista y modernizador que el presidente Salinas había logrado proyectar al resto del mundo se resquebraba. En un primer momento, el temor de todos era que el gobierno lanzara una represión indiscriminada, y que el país se viera arrastrado en una espiral de violencia incontrolable, como había sucedido anteriormente en otros países de América Latina. Pero rápidamente, quedó claro que el presidente quería salvar a toda costa su imagen internacional y evitar dar argumentos a los sectores norteamericanos enemigos del TLC ("nos hemos asociado con una república bananera con guerrilla indígena y gorilas autoritarios"). Removió a los elementos más duros del gobierno y presionó al gobernador de Chiapas para que renunciara, con el fin de rodearse de políticos más negociadores. Unas horas antes de que se llevara a cabo una marcha multitudinaria en la

ciudad de México que exigía el cese de las hostilidades en Chiapas, el presidente Salinas declaró una tregua unilateral.

Diversas fuerzas políticas y sociales aprovecharon, entonces, la situación de debilidad en la que se encontraba el gobierno para presionarlo y obtener respuestas favorables a sus demandas. Los partidos políticos de oposición exigieron —y obtuvieron— una reforma electoral digna de ese nombre. Las organizaciones campesinas de Chiapas lanzaron una campaña de invasiones de tierras agrícolas de propiedad privada. La prensa y la radio pusieron fin a sus mecanismos de auto censura y empezaron a publicar y a difundir todos los comunicados del EZLN y cientos de notas críticas —no todas fundadas— denunciando los abusos del ejército en Chiapas.⁸ El "slogan" del EZLN —"Todo para todos, para nosotros nada"— empezaba a cobrar realidad.

Otro elemento que jugó a favor del EZLN fue el hecho de que prácticamente todos sus integrantes (con la única excepción de sus dirigentes políticos y militares) eran indígenas (y para la opinión pública internacional, "mayas"). A ojos de gran parte de los mexicanos, los indígenas son el fundamento mismo de la nacionalidad, del ser mexicano (lo que no obsta para que se les discrimine en la vida cotidiana). Además como por lo general son "los más pobres de los pobres", para muchas personas son dignos de una sincera compasión, no exenta de paternalismo. De hecho, para la mayoría de los mexicanos los indígenas no son un cuerpo extraño inasimilable, no son los "otros" opuestos al "nosotros", sino que son la parte más profunda, callada y vulnerable del "nosotros". Para decirlo en forma algo brutal: los indígenas son "nuestros" indígenas.

En un primer momento, el EZLN no buscó destacar en sus comunicados el carácter indígena de su levantamiento armado. Su objetivo era provocar una rebelión nacional con el fin de derrocar al presidente Salinas e instaurar un régimen democrático y popular (aunque el EZLN evitaba usar el término socialista, muy desprestigiado tras la caída del muro de Berlín, este llegó a escapársele en alguna ocasión).

⁸ Véase al respecto el libro de Raúl Trejo Delarbre, *Chiapas: La comunicación enmascarada. Los medios y el pasamontañas*.

La indianización del discurso neozapatista

Tras las brutales derrotas militares que padeció el EZLN (que cobraron la vida de más de un centenar de personas, muchas de ellas pacíficos pobladores de Ocosingo que se encontraron entre dos fuegos) y tras el cese al fuego decretado el 12 de enero, resultaba obvio para el subcomandante Marcos que el esperado alzamiento nacional y popular no se iba a producir. En cambio, se encontró con una prensa y una opinión pública que simpatizaba con su causa (aunque retóricamente se decía que no con sus medios). Además comprendió que el gobierno no podía permitirse volver a declarar la guerra, por lo menos antes de las elecciones presidenciales. Fue entonces cuando pudo desplegar sus dotes de publicista político y escritor de comunicados poéticos-revolucionarios. Pero al mismo tiempo, dado que su éxito mediático dependía de su simpatía personal y de su capacidad por encarnar las ideas y aspiraciones de los círculos "progresistas", y no de sus éxitos políticos y militares (que eran inexistentes), tuvo que ir adecuando su discurso a lo que sus seguidores querían escuchar. Y dado que todos los comentaristas destacaban el problema indígena en Chiapas —y en México—, Marcos terminó apropiándose del discurso indianista que enarbolaba una parte de la izquierda mexicana, tras el abandono de sus ideales marxistas.

Esta metamorfosis habría de culminar al año siguiente, cuando el gobierno de presidente Ernesto Zedillo inició nuevas negociaciones con el EZLN (las famosas negociaciones de San Andrés). Pensado que el tema en el que sería más fácil llegar a un acuerdo era el de "los derechos y cultura indígenas", dado que en el PRI y en el aparato de estado existía un sector muy activo favorable a las reivindicaciones indianistas, los negociadores del gobierno propusieron empezar por ese punto. Con ello, no sólo legitimaron al EZLN como portavoz de todos los indígenas de México (lo que dista mucho de ser cierto, incluso en el estado de Chiapas), sino que también le entregaron en charola de plata la bandera política que le ha permitido, hasta hoy, mantenerse atrincherado en la Selva Lacandona, gracias al apoyo de grupos de la izquierda nacional e internacional.

En efecto, las otras demandas neozapatistas fueron perdiendo en algunos casos vigencia, en otros, popularidad. De hecho, la luna de miel entre el neozapatismo y amplios sectores de la sociedad fue de corta duración. El 23 de marzo de 1994, el candidato a la presidencia del PRI, Luís Donaldo Colosio, fue asesinado en un mitin en Tijuana. Desde la fundación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) (antecedente del PRI) jamás se había producido un hecho de esta naturaleza en México. Un amplio sector de la ciudadanía, temiendo que tanto el levantamiento neozapatista como el homicidio de Luís Donaldo Colosio marcaran el inicio de un ciclo de violencia política y de inestabilidad social, tuvo una reacción conservadora —"más vale malo conocido que bueno por conocer"— y optó por refrendar en las elecciones de agosto su confianza al PRI, que se presentó como el único garante del orden social. En cambio, la visita que Cuauhtémoc Cárdenas, el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD) —oposición de izquierda— realizó al subcomandante Marcos en la Selva Lacandona, le hizo perder centenares de miles de votos y dejó a su partido en el tercer lugar de las preferencias electorales. Así, en unos comicios infinitamente más transparentes y vigilados que a los que estábamos acostumbrados, el PRI mantuvo la presidencia y la mayoría absoluta en ambas cámaras. Aunque la oposición protestó por la falta de equidad durante el desarrollo de la campaña, no habló más de fraude electoral.

En diciembre de 1994, unas semanas después de la toma de posesión de Ernesto Zedillo como nuevo presidente de la república, el peso sufrió una brutal devaluación y el país se sumió en una profunda crisis económica que amenazaba la estabilidad del régimen. Enfrentado al presidente saliente —cuyo hermano, Raúl Salinas, fue encarcelado, acusado de haber ordenado el asesinato del secretario general del PRI, José Francisco Ruiz Massieu—, el presidente Zedillo buscó asentar su legitimidad, negociando exitosamente con los partidos de oposición una reforma electoral "definitiva", que entregó la organización de las elecciones a un organismo independiente del ejecutivo, el Instituto Federal Electoral (IFE). Después de esta reforma, la oposición legal empezó a crecer y a consolidarse. El PAN conquistó los gobiernos de los estados más desarrollados y pujantes del país (Jalisco, Nuevo León,

Guanajuato, entre otros). En 1997, el PRI perdió la mayoría absoluta en la cámara de diputados y el PRD ganó el gobierno de la capital. Finalmente, en los comicios del año 2000, el PRI perdió la presidencia de la república (que obtuvo el candidato del PAN, Vicente Fox), la mayoría absoluta en dos cámaras. El PRD, por su parte, mantuvo el gobierno del Distrito Federal. En Chiapas, Pablo Salazar Mendiguchía, postulado por todos los partidos contrarios al PRI, ganó la gubernatura en agosto del 2000.

Ante esta transición política, llevada a cabo en forma pacífica, las demandas del subcomandante Marcos de democracia y de desaparición del régimen priísta perdieron su sentido. Sin duda, su crítica al neoliberalismo mundial le ha granjeado simpatías en algunos grupos de izquierda europea, pero ese discurso en México sólo convence a una parte de la izquierda (que en su conjunto obtuvo menos de un 17% de la votación en el año 2000). Así, Marcos no tiene más remedio que aferrarse a las reivindicaciones indianistas más extremas (que son rechazadas por el PAN y por gran parte del PRI) para justificar su negativa a deponer las armas y a reiniciar las negociaciones con el gobierno.⁹

En la metamorfosis indianista del neozapatismo, la prensa y los analistas políticos jugaron un papel fundamental al pintar un Chiapas que guardaba poca relación con la realidad, pero que permitía "explicar" el levantamiento armado como el resultado de presiones intolerables que amenazaban la existencia de los indígenas como grupo étnico: Chiapas, se dijo entonces, era un estado rebotante de riquezas que eran acaparadas por un pequeño grupo de explotadores que mantenían a la población en condiciones de miseria; los voraces latifundistas despojaban a los indios de sus tierras de cultivo; no se respetaban sus formas de gobierno y de impartición de justicia tradicionales, que eran de lo más democráticas e igualitarias; la cultura maya que había logrado sobrevivir a cinco siglos de dominación occidental estaba amenazada por la mundialización. Los más temerarios llegaron, incluso, a decir que en Chiapas se estaba llevando a cabo un genocidio silencioso.

⁹ El Congreso de la Unión aprobó una reforma constitucional sobre el tema de los derechos y cultura indígena que eliminaba o suavizaba varias de las demandas indianistas más controvertidas. Pero claro está, el EZLN rechaza tajantemente esta reforma.

El dilema de los investigadores

Al principio, los investigadores que radicábamos en Chiapas, y que conocíamos bien los agravios reales que sufrían los indígenas y las complejidades de la situación social, pensábamos que estas explicaciones nacían sencillamente de la ignorancia y de la falta de profesionalismo de los periodistas y de los analistas políticos (y de hecho, esto era en parte cierto). Ingenuamente, creíamos que bastaba con poner a disposición de los comunicadores información y estudios confiables para que rectificaran sus datos y sus análisis.¹⁰ Pero con el tiempo fue quedando claro que lo que aparecía en la prensa progresista tenía su origen en una visión de la situación de Chiapas clara, coherente y muy convincente, cuya único defecto era que falseaba en muchos puntos la realidad de manera descarada y abusiva. Aunque parte de esta visión provenía de algunos comunicados del subcomandante Marcos,¹¹ a mi juicio sus verdaderos creadores —que por lo demás actuaban con buena conciencia— estaban ligados a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, encabezada en aquel momento por el obispo Samuel Ruiz García. Esta visión de Chiapas tenía dos grandes virtudes a ojos de la izquierda mexicana. Por una parte, presentaba la rebelión neozapatista como un resultado inevitable de una situación objetiva de opresión intolerable, como un estallido de desesperación violento e incontrolable. Ello, a pesar de que el subcomandante Marcos decía en sus entrevistas que la rebelión había sido largamente planificada y que la decisión de pasar finalmente a la acción había sido tomada en las asambleas de las comunidades, tras largas discusiones. Aquella explicación mecanicista y determinista permitía obviar la discusión sobre las responsabilidades políticas de los guerrilleros y sobre las consecuencias que la rebelión había tenido entre la población indígena. Se evitaba así responder (es más, incluso plantear) preguntas incómodas del tipo: ¿No existían otras vías de acción política y social emprendidas por organizaciones indígenas no violentas que estaban dando frutos? ¿No se podían haber evitado las cientos de muertes acaecidas en la ciudad de Ocosingo? ¿No han empeorado las condiciones de vida de

¹⁰ Este fue el objetivo del libro *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, en el que colaboraron 17 investigadores —historiadores, antropólogos, sociólogos y politólogos— de distintas nacionalidades que llevaban muchos años trabajando sobre Chiapas.

¹¹ En particular del texto "Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía", publicado en *EZLN. Documentos y comunicados*, vol. 1, pp. 49-66.

los indígenas tras la rebelión? ¿No se han agravado las divisiones y los conflictos internos en las comunidades indígenas? Pero, ante aquello que se presenta como inevitable, ¿qué valen estas preguntas?

La otra gran virtud de esta explicación determinista de la rebelión consistía en presentar como evidentes las soluciones a los problemas sociales que habían motivado a una parte de los indígenas a empuñar las armas. Para terminar con la miseria y discriminación que padecen los indígenas, bastaba con concederles el control sobre los recursos naturales de sus territorios ancestrales; repartir la tierra de los latifundios; permitir que eligiesen a sus autoridades por usos y costumbres y administrasen la justicia de acuerdo a sus normas consuetudinarias; y hacer que la escuela se pusiera al servicio de su cultura y de sus saberes milenarios. Así, la solución a los problemas de Chiapas consistía en la puesta en marcha del proyecto indianista que defienden tanto gran parte de la izquierda mexicana como el obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García, ahora jubilado.

El único defecto de esta visión del problema es que si el diagnóstico de los problemas está equivocado —si las regiones indígenas carecen de abundantes recursos naturales; si no quedan tierras que repartir; si muchos usos y costumbres son autoritarios y violatorios de los derechos humanos más elementales de las personas; si la gran mayoría de los niños indígenas van a tener que migrar a las ciudades en donde tendrán que competir con otros mexicanos por los empleos—, probablemente las soluciones simplistas que se ofrecen resultarán inadecuadas o incluso en algunos casos contraproducentes.

Ante esta situación, ¿cuál debía ser el papel de los académicos e intelectuales? ¿Qué debíamos hacer con el conocimiento que teníamos de Chiapas en un contexto de fuerte polarización política? No faltó quien pensara y dijera que mostrar que la realidad de Chiapas no se adecuaba a esa visión maniquea era dar armas al enemigo, es decir al gobierno y al PRI (que por cierto nunca atinaron a dar una respuesta coherente ante los muy endebles planteamientos de los intelectuales de izquierda, sin duda porque cargaban muchas culpas en el caos agrario, político, jurídico y social que privaba en ese

estado). Por lo general, los académicos e intelectuales que menos sabían de Chiapas no dudaron en transformarse en publicistas del neozapatismo y desde entonces se rehúsan a considerar cualquier punto de vista que no se ajuste al esquema propagandístico del EZLN. Otros intentaron destilar prudentemente, en pequeñas dosis sus verdades, pero se encontraron con el rechazo o con la censura de la prensa de izquierda. O bien sus artículos no eran publicados o bien eran "corregidos" de acuerdo al manual de estilo políticamente correcto. Sólo unos pocos tuvimos la suerte —cuando menos lo esperábamos— de encontrar abiertas algunas puertas en la ciudad de México para poder expresarnos sin limitantes ante la opinión pública. En cambio, un antropólogo que se atrevió a explicar, en España, que las comunidades indígenas no eran unánimemente neozapatistas y que los conflictos internos en ellas eran el pan nuestro de cada día, recibió, además de insultos, amenazas de muerte. Un centro de investigaciones de la Universidad de Toulouse fue atacado por un comando de simpatizantes neozapatistas franceses y españoles, varios de sus investigadores fueron agredidos y los archivos arrojados por la ventana, por el simple hecho de haber participado en la organización de un coloquio académico sobre la violencia en Chiapas y Guatemala que fue juzgado poco favorable al neozapatismo. En México, no se ha llegado ni remotamente a esos extremos de intolerancia. La izquierda políticamente correcta y la prensa progresista nada más aplican la ley del silencio. Jamás se mencionan los análisis que no se ajustan a los estándares neozapatistas, no se polemiza con ellos, sencillamente no existen. Aunque parezca increíble, mientras más se aleja uno del foco del conflicto, más crece la intolerancia de los seguidores del subcomandante. El lugar en donde se puede discutir en forma más abierta y plural del indianismo y del neozapatismo es San Cristóbal de las Casas. Paradojas de la vida.

Sin embargo, el dilema de los académicos es infinitamente más complejo que callar, mentir o enfrentar alguna forma de censura. Si bien es fácil acordar que el investigador no debe asumir el papel de ideólogo, entregado en cuerpo y alma a una causa, que le exige mentir o silenciar los hechos incómodos, tampoco debe pretender que su ciencia lo coloca por encima de las pasiones partidistas. No

debe asumir el papel del tecnócrata, que escudándose en su pretendida científicidad u objetividad, se arroga el derecho de decidir por los demás cuál el mejor proyecto político, el más viable.

El investigador también es un ciudadano —como todos los demás— que tiene sus ideales y sus valores. No sólo es inevitable que plantee sus problemas de investigación a partir de sus inquietudes personales —intelectuales, políticas y existenciales—, sino que las ciencias sociales carecen de todo sentido si no aceptan participar y enriquecer el debate moral que anima a su sociedad. Así, pues, el meollo del asunto radica en cómo debe el investigador articular conocimientos y valores, sin confundir los unos con los otros.

A partir de mis experiencias personales que me han obligado a definirme y a tomar posición, que me han llevado a plantearme una y otra vez cuál es el sentido de nuestra profesión, he buscado trascender el problema particular de Chiapas y he querido entender los mecanismos generales que entran en juego en situaciones similares. He querido descubrir cuáles son las tácticas, los trucos, y las mañas del discurso académico e intelectual que se despliegan para hacer de éste un instrumento de propaganda política. Al mismo tiempo he intentado definir, para uso personal, unas reglas básicas para no caer en las garras de la supuesta ingeniería social, y así vislumbrar una vereda —que de existir ha de ser muy estrecha— entre las tentaciones del ideólogo y las del tecnócrata.

Son estas reflexiones, sin duda todavía muy verdes e ingenuas, las que quisiera compartir con ustedes en la segunda parte de este escrito.

Las ciencias sociales y humanas en el debate político y moral

Abordaré estas reflexiones en torno a dos preguntas: ¿Hasta qué punto el conocimiento preciso de una realidad social permite fundar, legitimar, justificar un proyecto político o moral? ¿Hasta dónde dicho conocimiento es necesario y suficiente para llevar a la práctica una acción política?

Abordemos estos dos puntos, unos tras otro.

Hechos y valores

¿Pueden legitimarse propuestas políticas a partir del conocimiento de realidades sociales particulares? ¿Tiene sentido recurrir al pasado para sustentar proyectos a futuro? ¿No se trata de "cosas" que pertenecen a dos ámbitos radicalmente distintos: el de los valores o del "deber ser", por una parte, y el de la realidad o del "ser", por la otra?

No es siempre fácil trazar en una investigación la línea donde termina la descripción de fenómenos sociales y donde empieza la toma de partido con respecto a éstos; no siempre es posible separar el hecho "construido" por el investigador de sus juicios políticos y morales. No por ello hay que permitir que reine una total confusión entre esos dos ámbitos y darle al lector "gato por liebre", haciéndole creer que nuestras fantasías políticas, nuestras utopías son la realidad misma. Hoy en día, cuando tan a menudo nos topamos con idearios políticos que pretenden ser estudios académicos (es más, ¡científicos!), resulta imprescindible distinguir en el plano analítico, los órdenes del ser (la realidad) y del deber ser (los valores), para luego poder interrogarnos sobre las estrechas relaciones que guardan (y/o que deben guardar) entre sí.

La política, al igual que la moral, sólo tiene sentido si pensamos que el curso del mundo puede ser modificado —aunque sólo sea en parte— por decisiones humanas, por actos o ideas que no están determinadas por el curso del mundo. Este es el fundamento del inevitable abismo que separa el ser del deber ser y que hace del segundo algo irreductible al primero.

Sin embargo, habitualmente esta distinción tan clara suele ser pasada por alto por motivos de tranquilidad espiritual. En efecto, el separar los valores de los hechos hace imposible concebirlos como necesarios, como evidentes, como indiscutibles. Por el contrario, distinguirlos nos obliga a poner en duda, a revisar constantemente, nuestras propias premisas existenciales (morales y políticas) ante los cuestionamientos de los otros y nos exige defender nuestros proyectos propios frente a otros proyectos alternos en condiciones de igualdad moral y con base en argumentos claros y ordenados. La separación entre valores y hechos abre la puerta a un permanente debate moral en el que todas las personas tienen

el mismo derecho a participar, lo que no quiere decir que a lo largo del debate no surjan algunos argumentos que resulten más convincentes, más acertados y mejor fundados que otros.

Pero, sin duda, resulta más fácil, más tranquilizador, darle a nuestras propuestas políticas, a nuestros valores morales, el sello de lo inevitable, de lo natural, de lo objetivo o de lo históricamente determinado con el fin de escapar de los cuestionamientos de los demás y de las propias dudas personales. Se escamotea, entonces, el deber ser y se le esconde detrás de una pretendida realidad: "La globalización no nos deja otra posibilidad"; "El socialismo está inscrito en las leyes de la historia"; "La homosexualidad es contraria a la naturaleza"; "Es el costumbre"; "Hay que ser indio para entender los valores de los indios". Todas estas afirmaciones tienen como objetivo poner fin a la discusión política o moral, decretando que no hay nada que debatir, sino tan sólo realidades que admitir.

Al respecto, la epidemia de determinismo que ha suscitado el levantamiento neozapatista entre actores sociales y comentaristas políticos revela con toda nitidez la intransigencia de todos y la falta de voluntad por debatir sobre la situación de Chiapas y sobre las consecuencias del alzamiento neozapatista. Mientras muchos simpatizantes del EZLN aseguran que "los indígenas no tenían otra alternativa más que alzarse en armas" —gracias a lo cual evitan tener que plantearse si el levantamiento fue la estrategia adecuada o si por el contrario no ha hecho más que aumentar los sufrimientos de los indígenas—, los autodenominados "auténticos coletos" justifican su arrogante y discriminadora actitud hacia los indígenas con el argumento de que "Si ustedes los capitalinos vivieran rodeados de indios, los tratarían igual que nosotros", rechazando de antemano la posibilidad de que puedan darse otras formas de convivencia entre ladinos e indígenas.

De una verdad indudable —las personas son inseparables de su situación, juzgan, piensan, toman decisiones y actúan desde ella, inmersos en ella (y por esta razón la manifiestan constantemente e inevitablemente en sus obras intelectuales, políticas y materiales)—, se pasa brutalmente y sin justificación alguna a afirmar que el hombre se reduce a su situación, que está preso en ella, que está enteramente determinado por ella y que, por lo tanto, sólo puede actuar de una única manera. Esta

visión cancela de entrada la posibilidad de todo diálogo entre las personas y entre las fuerzas políticas y sociales.

Una variante más sutil de esta posición, pero que es igualmente falsa y tramposa, es la que reconoce que efectivamente las personas pueden alejarse, apartarse, de su naturaleza, de su identidad, de sus tradiciones, de las necesidades objetivas del momento histórico, de sus valores; pero es tan sólo para conminarlas, para exigirles que regresen a ellos y que asuman el papel para el que han sido creadas. Por lo tanto, el deber de las personas sería el de ser "auténticas"; la expresión más alta de su libertad sería someterse a su destino inscrito, de una vez por todas, en su naturaleza, en su cultura, en las leyes históricas, etcétera. El buen uso de la libertad, dicen, sería el sacrificio voluntario de esa libertad en aras de su "ser verdadero". Esta visión tan propia de la Iglesia católica ha conocido un éxito asombroso entre sectores de izquierda que parecían en extremo alejados de las posiciones morales y políticas de ésta. De acuerdo a esta lógica, es necesario convencer a las personas (convencer en el mejor de los casos, porque muy a menudo no queda de otra más que obligarlas, "por su propio bien") para que hagan lo que "deben" hacer, para que sean lo que "deben" ser. Aquello que se "debe hacer" y aquello que se "debe ser" no son objeto de una discusión política o ética. Son bien verdades reveladas, bien objeto del conocimiento —huelga decir que de un conocimiento que se pretende "objetivo", "científico"—. Los valores, dicen quienes razonan así, no se construyen, se descubren en la realidad (gracias a la verdad revelada, a la biología, a la historia, a la antropología, a la economía, o alguna ciencia oculta): "Sé lo que eres, sé cómo es el mundo; por lo tanto, sé qué es lo que te conviene hacer".

Aunque es posible —y necesario— mostrar las aporías, las debilidades y las contradicciones filosóficas de estos discursos naturalistas, esencialistas y promotores de autenticidades, no es conveniente rehuir el debate en el terreno que ellos mismos han escogido: el del conocimiento de la realidad.

En efecto, estos esencialismos han construido una visión del cuerpo, de la historia, de la cultura, de la identidad (así en singular, como si los hombres no poseyeran muchas identidades) que

tiene pretensiones de objetividad y que ha impregnado hasta la médula el discurso de los políticos, de los redentores sociales y de los medios de comunicación. Su éxito no debe sorprendernos ya que, demasiado a menudo, estos discursos esencialistas no son más que la reelaboración de los prejuicios sociales, de los estereotipos, de los lugares comunes más difundidos, a los que les procuran continuamente nuevos argumentos.

Para oponerse a estos discursos, es necesario mostrar que todo lo humano, todo lo social, es (y siempre ha sido) una construcción histórica; que las culturas no son sino experiencias humanas, conocimientos, valores y creencias que nos han sido legadas en forma más o menos sistematizada por las generaciones anteriores; y que, al igual que lo hicieron las personas de las generaciones pasadas, nosotros desecharemos una parte de ese legado, modificaremos otras partes y lo enriqueceremos con nuestras experiencias, nuestras reflexiones, nuestros ideales y nuestros miedos.

Es necesario mostrar, una y otra vez, a través de casos concretos que, por dar algunos ejemplos, la división sexual de los roles sociales no está inscrita en los cuerpos de mujeres y hombres, y que la sexualidad no es un instinto irrefrenable volcado a la reproducción de la especie sino una compleja construcción social que dota de significados cambiantes a las condiciones biológicas de los seres humanos (lo que, por cierto, supone terminar con la visión de la "liberación sexual" como victoria de la naturaleza sobre los convencionalismos). Es indispensable mostrar que las etnias, al igual que las naciones, no son realidades inmutables, sino el resultado siempre provisional y cambiante de proyectos humanos contradictorios, en los que las élites intelectuales y políticas han desempeñado un papel de primer orden. Pero sobre todo, es urgente recordar que las personas no están determinadas por su situación, que no se reducen a sus condiciones de vida, sino que son lo que hacen con estas condiciones de vida, al dotarlas de significado y al transformarlas. De igual forma la cultura no es un sistema rígido de valores, creencias y comportamientos, sino un campo de posibilidades en expansión, el conjunto de herramientas materiales y mentales que permiten al hombre dudar, debatir, discrepar, soñar y transformar su persona y su mundo. Es tarea obligada de las disciplinas sociales y humanas recordar que

las personas no son el medio a través del cual las culturas se reproducen; sino que los sujetos son los que, a través de su cultura, se construyen a sí mismos y, simultáneamente, transforman su mundo y su cultura.

Así, paradójicamente, la principal tarea de los historiadores debe ser la de mostrar que "el pasado, pasado está", que en él no encontraremos respuestas a nuestras preguntas, sino tan sólo más preguntas que plantearnos cara a un ineludible presente que nos exige, día tras día, tomar decisiones. Así, la mayor contribución de los historiadores debería ser mostrar la infinita diversidad de respuestas a los problemas comunes y universales de la condición humana, asentar la historicidad de todo lo humano, de todo lo que conforma a las sociedades y a las culturas, y dejar en claro que la verdadera pregunta que las personas deben plantearse no es "¿cómo eran las cosas antes, cuando eran auténticas?" para descubrir nuestro verdadero ser histórico y poder así fundirnos en él, restaurándolo. Por el contrario, la pregunta obligada debe ser "si todo ha sido siempre obra de los hombres en sociedad, ¿cómo queremos nosotros que las cosas sean el día de mañana?".

Uno de los objetivos fundamentales del conocimiento social —que tiene que establecer rigurosamente los hechos e interpretar de manera abierta y transparente los fenómenos sociales— debe ser el socavar todos los naturalismos y todos los esencialismos detrás de los cuales se escudan los adalides de las autenticidades y los integristas de todos pelajes, permitiendo así que el centro del debate moral y político deje de ser el pasado (un pasado siempre falsificado e idealizado sobre el cuál sólo los "expertos" pueden pronunciarse), para desplazarlo al futuro, sobre el cual todos tenemos algo que decir. El conocimiento no debe nunca sustituirse al debate sobre los objetivos de la acción social e individual.

Así, en una primera instancia, es necesario separar radicalmente hechos y valores: los proyectos políticos no pueden fundar su legitimidad en el pasado no sólo porque éste es siempre puede ser contradicho por un pasado más remoto o más cercano, sino porque los valores no pueden desprenderse, no pueden derivarse de la realidad, sino que por el contrario son una actitud ante la realidad, un proyecto para transformarla.

El debate sobre los principios morales y políticos escapa, pues, a las reglas del conocimiento y se rige por su propia lógica. La pregunta que lo anima no es la de "¿es cierto?", sino la de "¿es deseable?".

Práctica política y conocimiento

Sin embargo, cada vez más a menudo los verdaderos debates políticos no se dan a nivel de los principios más generales y abstractos. Pocos se atreverían a poner en duda la necesidad de que exista "democracia, libertad y justicia", ni de que todos los hombres deben tener "tierra, vivienda, trabajo, alimentación, salud, educación, cultura, información, independencia, democracia, libertad, justicia, paz, seguridad" y de que se deba combatir la corrupción y defender el medio ambiente. Las diferencias surgen cuando se trata de precisar lo que se entiende por cada uno de éstos términos tan abstractos: ¿Qué tipo de democracia, libertad y justicia queremos? Es obvio que cada grupo político entiende cosas totalmente diferentes al pronunciar estas tres palabras. Sin duda, un debate que profundizara sobre el sentido de estos valores permitiría sacar a la luz pública las profundas diferencias que existen entre las distintas ofertas políticas y que se esconden detrás de una aparente unanimidad en torno a la democracia y a los derechos humanos. Bien saben los negociadores que "el Diabolo se esconde en los detalles".

Las discrepancias se tornan mucho más evidentes cuando se trata de poner en práctica dichos ideales no en un paraíso celestial, sino en una realidad terrenal. En un mundo en el que los recursos son limitados y en el que los hombres tienen distintos valores y distintas aspiraciones, es imposible alcanzar al mismo tiempo todos los ideales o incluso, más modestamente, avanzar simultáneamente en la consecución de todos. Es por ello que en todas las utopías se describe un mundo de abundancia en el cual todas las personas viven en perfecta armonía unas con otras y en el cual sus aspiraciones y objetivos son siempre los mismos (de ahí que puedan inspirar políticas totalitarias que buscan poner fin a las diferencias individuales). Pero en este mundo realmente existente, siempre surgirán contradicciones entre unos ideales y otros, y habrá entonces que privilegiar unos sobre otros; habrá, pues, que establecer una jerarquía entre ellos.

Pero sin ir tan lejos, las diferencias políticas se manifiestan en toda su crudeza incluso a la hora de decidir cuáles son los medios idóneos para avanzar en la puesta en práctica de un solo ideal. Y es ahí en dónde el conocimiento tiene un papel que desempeñar. Los ideales, los valores, los proyectos políticos carecen de sentido si se mantienen en el cielo platónico de las abstracciones, sólo tienen interés si pretenden encarnar en una realidad concreta y única. Por lo tanto, el conocimiento de dicha realidad puede ser de gran utilidad en la labor de acercarla a los ideales. Es lógico que para transformar dicha realidad sea necesario conocerla, reconocerla como tal, aceptarla. Ese es sin duda uno de los sentidos que hay que darle a la célebre frase de Unamuno: "Sólo quien quiera cuanto suceda logrará que suceda cuanto él quiere".¹²

Si realmente —por retomar el ejemplo altamente polémico que he manejado anteriormente— las regiones indígenas de Chiapas abundaran en riquezas naturales y en sus comunidades reinara la más perfecta igualdad, armonía y democracia, lo más adecuado sería permitir a sus habitantes disfrutar plenamente de sus recursos y otorgar un reconocimiento legal a sus sabios usos y costumbres (es más habría que erigirlos en modelos nacionales o incluso universales y elevarlos a mandatos constitucionales aplicables a todos los ciudadanos). Pero si la realidad de esas regiones guarda escasa relación con esta idílica descripción, esas soluciones simplistas dejan de ser la panacea mágica que podría poner fin a todos los males.

Así, pues, si bien la fundación, legitimación y justificación de los valores y de los objetivos políticos deben llevarse a cabo como parte de un debate moral de alcance universal (es decir que está abierto a todas las personas —en ello radica el fundamento del voto universal y directo—), debate en el que ninguno de los participantes goza de superioridad o privilegios intrínsecos por la amplitud de sus conocimientos específicos. En cambio, la puesta en práctica de estos ideales políticos, para poder lograr resultados positivos, no puede ignorar las realidades sociales existentes, no puede prescindir de un debate entre expertos. Lo que no quiere decir que éstos deban tener la última palabra.

¹² Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, p. 246.

En efecto, aunque es necesario recordar las consecuencias, a menudo indeseadas, que ciertas medidas políticas han tenido al ser aplicadas en otras realidades semejantes, nunca hay que olvidar que es imposible prever con absoluta certeza (ni siquiera con un alto margen de certeza), cómo van a reaccionar los actores y grupos políticos, las masas y las personas ante cambios sociales inducidos. Los expertos pueden delinear un campo de posibilidades, pero no podrán nunca asegurar cuál de todas estas posibilidades es la que habrá de realizarse. Es más, muy a menudo es la posibilidad no prevista, ni siquiera entrevista, la que termina haciéndose realidad. Ello no por un mal manejo de los "métodos científicos" (que lo puede haber), sino por la naturaleza misma del conocimiento sobre los hombres en sociedad. En efecto, como hemos dicho repetidamente, las personas trascienden constantemente su situación con base en los proyectos que ellas mismas se dan. El futuro es una perpetua creación y por lo tanto no está contenido en germen en el presente, aunque se construya con los materiales que éste pone a su disposición.

Resulta, pues, inevitable (e incluso necesario) que todo debate político se dé al mismo tiempo en el campo de la ética y en el del conocimiento, que en él se defiendan valores y que en él se hagan afirmaciones de hechos empíricamente comprobables (o refutables). No obstante, para poder saber qué es lo que está en juego, cuáles son las posibles consecuencias de los proyectos encontrados, es necesario (sería más preciso decir, es deseable) que el "deber ser" y el "ser" no se disfracen el uno del otro. No se debe inventar una realidad que no presente resistencia alguna al proyecto, que garantice de antemano que éste tenga resultados exclusivamente positivos (que es la posición habitual de nuestros ideólogos), ni se debe tampoco escamotear el debate político en nombre del conocimiento de la realidad (como suelen hacerlo nuestros tecnócratas).

Pero tal vez la posición más sorprendente es la de ciertos intelectuales que piensan que hay verdades que deben ser silenciadas para no dar armas al "enemigo". Se entiende que un político mienta para salvar su carrera política (es más, su profesión así lo exige), pero no que alguien defienda desinteresadamente un proyecto, a sabiendas de que no va a producir ni remotamente los resultados

deseados. Esta posición desprestigia la función misma de los intelectuales y de los académicos, ya que su existencia sólo tiene una razón de ser si son capaces, al mismo tiempo, de ofrecer a la opinión pública un conocimiento riguroso de la realidad que pueda ser confrontado, contrapuesto a la imagen que los poderes y los actores políticos buscan dar de ella, y de mantener abierto, enriqueciéndolo, el debate sobre los valores y los objetivos políticos, criticando esa misma realidad. Dicho de otro modo, su obligación primordial es salvaguardar la distinción entre el ser y el deber ser, entre realidad y valores, manteniendo la tensión creativa que debe existir entre ambos órdenes para que el diálogo y el debate sean posibles y fructíferos.

Bibliografía

EZLN, *Documentos y comunicados*, 3 vols., México, Era, 1994-1997.

Hvostoff, Sophie, "Le nouveau visage indien de San Cristóbal de Las Casas: Dynamiques d'intégration et redéfinition des frontières ethniques", *Trace* (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos), 40, Diciembre 2001, pp. 13-25.

Iribarren, Pablo, *Misión Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Edición en offset), 1980 [Segunda edición: San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata, s.f.].

Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos, Tuxtla Gutiérrez, Congreso del Estado de Chiapas, 1992.

Morquecho Escamilla, Gaspar, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas. ORIACH*, Tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.

Robledo Hernández, Gabriela, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1997.

Rus, Jan, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 251-277.

Rus, Jan, "La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas: disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977", *Anuario de Estudios Indígenas* (Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas), XIII, 2009, pp. 181-230.

Trejo Delarbre, Raúl, *Chiapas. La comunicación enmascarada. Los medios y el pasamontañas*, México, Diana, 1994.

Unamuno, Miguel de, *Paz en la guerra*, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, 179), 1969.

Viqueira, Juan Pedro, "Los usos y costumbres en contra de la autonomía", *Letras Libres*, 27, Marzo 2001, pp. 30-34.

Viqueira, Juan Pedro, y Mario Humberto Ruz (Editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995.r