

# Kamchatka

The background of the cover is a photograph of a blue-painted wall. On the left, there is a wooden door with the Spanish phrase 'Nuestra Palabra es Nuestra Arma' (Our word is our weapon) written on it in blue graffiti. To the right of the door, a mural depicts a woman with dark hair, wearing a white and blue patterned blouse and a dark skirt, playing a guitar. The wall is also decorated with several handprints in various colors (green, yellow, white) at the top. The overall aesthetic is that of a community mural or street art.

Revista de análisis cultural  
N. 12

La rebelión zapatista:  
productividad y resistencia culturales.

Coordinado por Kristine Vanden Berghe  
con la colaboración de Óscar García Agustín



# LA REBELIÓN ZAPATISTA: PRODUCTIVIDAD Y RESISTENCIA CULTURALES

KAMCHATKA. REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL 12 (2018)

Monográfico coordinado por KRISTINE VANDEN BERGHE

con la colaboración de ÓSCAR GARCÍA AGUSTÍN

Fotografía de portada: Kristine Vanden Berghe

KRISTINE VANDEN BERGHE. La rebelión zapatista: productividad y resistencia culturales.	5-8
1. HISTORIA Y POLÍTICA	
FEDERICO BELLIDO PERIS. La identidad Neozapatista como proceso comunicativo.	11-37
JAIME ORTEGA REYNA. La importancia del comienzo: Louis Althusser, la crítica de la ideología y el zapatismo.	39-57
NICOLINA MONTESANO MONTESSORI. El movimiento Zapatista: una cultura política híbrida y paradójica.	59-78
ELENA ANSOTEGUI. El discurso zapatista después de Marcos: de la ficción a la realidad o al revés.	79-98
MANUEL LARIO BASTIDA. Reflejos globales del zapatismo. De Estados Unidos a Rusia pasando por Bélgica o Kurdistán.	99-132
2. ARTES Y CULTURAS:	
CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS. Artes, ciencias y saberes neozapatistas. Nacer desde abajo el nuevo mundo no capitalista.	133-154
ELISSA RASHKIN. Mujeres zapatistas y producción videográfica en Chiapas.	155-174
MARTIN BAXMEYER. El mito universal. Reconstrucción y deconstrucción de la identidad indígena en Relatos de El Viejo Antonio del Subcomandante Marcos.	175-186
MÉLANIE LÉTOCART ARAUJO. Autoficción, historia y mito en la narrativa del Subcomandante Marcos.	187-202
KRISTINE VANDEN BERGHE. The caracol and the beetle. A tension between ideology and form in the EZLN's literary production.	203-218



## EL MITO UNIVERSAL.

### RECONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN LOS *RELATOS DE EL VIEJO ANTONIO* DEL SUBCOMANDANTE MARCOS

The Universal Myth. Reconstruction and Deconstruction of Indigenous Identity in *Relatos de El Viejo Antonio* by Subcomandante Marcos

MARTIN BAXMEYER

WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER (ALEMANIA)

m\_baxm01@uni-muenster.de <https://orcid.org/0000-0001-7051-7660>

RECIBIDO: 12 DE ABRIL DE 2018

ACEPTADO: 08 DE OCTUBRE DE 2018

RESUMEN: Esta contribución propone analizar el uso y la función política de los mitos en los *Relatos de El Viejo Antonio* del Subcomandante Insurgente Marcos. Concentrándonos en los motivos míticos de la lluvia y la actividad de fumar (ambos muy importantes en los *Relatos*) vamos a ilustrar que Marcos utiliza tanto tradiciones mitológicas de la cultura indígena como narraciones mitológicas de la tradición clásica europea a fin de crear un nuevo lenguaje mítico transnacional. Los zapatistas proponen este lenguaje como alternativa al discurso tecnocrático y excluyente de nuestros días. Al mismo tiempo, la conversión mitológica de Marcos deconstruye y reconstruye conceptos tradicionales de la identidad indígena en México y los abre para la idea de una comunicación libre y global, reafirmando su gran valor para una sociedad futura.

PALABRAS CLAVES: conversión mitológica, comunicación global, cultura dominante, identidad indígena, utopía.

ABSTRACT: This contribution analyses the use and political function of myths in the *Relatos de El Viejo Antonio*, written by Subcomandante Insurgente Marcos. By focussing on the mythical figures of the rain and the activity of smoking (both very prominent in the *Relatos*), we will show that Marcos uses indigeneous mythical traditions as well as classical european mythical narratives to create a new transnational mythical language which the Zapatists propose as an alternative to the highly technical and exclusive discourse of our time. This mythological conversion by Marcos deconstructs and reconstructs current perceptions of indigenous identity in Mexico, opening it up to global communication while at the same time reassessing its value for a future society.

KEYWORDS: Mythological Conversion, Global Communication, Dominating Culture, Native Identity, Utopia.

Baxmeyer, Martin.

“El mito universal. Reconstrucción y deconstrucción de la identidad indígena en los Relatos de El Viejo Antonio del Subcomandante Marcos”.

*Kamchatka. Revista de análisis cultural* 12 (Diciembre 2018): 175-186.

DOI: 10.7203/KAM.12.12303 ISSN: 2340-1869

Monográfico [LA REBELIÓN ZAPATISTA: PRODUCCIÓN Y RESISTENCIAS CULTURALES](#)

## INTRODUCCIÓN

En muchas culturas indígenas, los conocimientos espirituales, las tradiciones mitológicas y las prácticas rituales son sagrados y no deben ser revelados a extraños (Sommer, 1992). Muchas veces basta que una simple alusión a un hecho mitológico o a un ritual llegue a oídos extranjeros para que uno haya violado gravemente las reglas básicas de la comunidad. Dado que en casi todas las culturas indígenas de las Américas las tradiciones mitológicas no son posesiones individuales sino herencias colectivas, el mal que tal infracción puede provocar no sólo concierne al individuo indiscreto sino a la colectividad entera. El secreto del que es objeto el universo mitológico protege y consolida la identidad colectiva. Es sobre todo una reacción a la amenaza contra la existencia cultural (y a veces física) de la cultura indígena, atacada por el poder colonial y poscolonial que intenta acapararla y uniformarla, al cruel racismo y a la exclusión de la sociedad dominante. Entre muchas otras personas, Rigoberta Menchú advirtió que los que no poseen nada, al menos querrían tener el derecho a salvar el tesoro de sus tradiciones culturales para seguir con vida. Esto quiere decir: salvarlas bien de los burócratas de la cultura dominante, bien de los aparatos fotográficos de los turistas. Durante el genocidio de los años ochenta en Guatemala, la conservación clandestina de sus propias tradiciones culturales muchas veces fue la única forma de resistencia posible para las comunidades indígenas en peligro de exterminación absoluta.<sup>1</sup>

Por esto, a primera vista podría sorprender que precisamente el portavoz de un movimiento mexicano que con una fuerza hasta ahora desconocida intercede a favor de los derechos de la población indígena, reclamándolos y defendiéndolos, el Subcomandante Insurgente Marcos, haya revelado tan francamente tradiciones mitológicas con sus *Relatos de El Viejo Antonio*. En lo que sigue vamos a analizar el uso y la función política de los mitos en los *Relatos*. Concentrándonos en los motivos míticos de la lluvia y la actividad de fumar, vamos a ilustrar que Marcos utiliza tanto tradiciones mitológicas de la cultura indígena como narraciones mitológicas de la tradición clásica europea a fin de crear un nuevo lenguaje mítico transnacional. Los zapatistas proponen este lenguaje como alternativa al discurso tecnocrático y excluyente de nuestros días. La conversión mitológica de Marcos deconstruye y reconstruye conceptos tradicionales de la identidad indígena en México y los abre para la idea de una comunicación libre y global, reafirmando al mismo tiempo su gran valor para una sociedad futura.

## EL VIEJO ANTONIO

En 1994, en el estado de Chiapas (en el sureste de México), el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en su mayoría indígena, se alzó en armas contra el Tratado de Libre Comercio (NAFTA), que ponía en peligro existencial a todas las comunidades indígenas, y contra muchos años de marginación e injusticia social. Su grito de guerra fue: “¡Ya basta!” La insurrección fue, en palabras del escritor mexicano Paco Ignacio Taibo II (1999: 185) un: “alzamiento de pobres terminales, agraviados permanentes, traicionados, parias, ejércitos de la noche profunda, que emergían mostrando un país que los negociadores del Tratado de Libre

<sup>1</sup> Véanse, entre otros, Burgos y Menchú (1992); Menchú, Liano y Miná (1999).

Comercio con los USA parecían haber hecho desaparecer con los conjuros del olvido electrónico”.

Actualmente, el Movimiento Zapatista es una fuerza considerable de resistencia contra una política estatal corrupta y autoritaria en México. Y aún más, desde el año 1994, no ha disparado un solo tiro. Los grupos de base del movimiento y la comandancia utilizaban (y utilizan) únicamente medios pacíficos para alcanzar sus objetivos. Entre ellos, la literatura.

En los *Relatos*, el Viejo Antonio, “este hombre de edad indefinida y rostro curtido como la piel del cedro” (Marcos, 1999: 56) transmite una serie de cuentos cortos (publicados como es habitual en la literatura zapatista en *comunicados* o cartas a un público mundial), a un narrador en primera persona (que no lleva nombre, pero que tiene muchas semejanzas con el mismo Subcomandante Marcos) en la Selva Lacandona de los años ochenta. Se trata de historias de los tiempos de los antepasados o, para expresarlo con más precisión, le revela conocimientos indígenas. De hecho, el Viejo Antonio es una personificación literaria de la sabiduría mitológica de la marginada y perseguida cultura indígena en general. Por su boca habla la naturaleza latinoamericana que forma, conserva y renueva esta sabiduría:

En la hoguera bailan los colores, hablan. El Viejo Antonio mira el fuego, escucha. Arrastrándose, apenas disputando el sonido de grillos y el balbuceo de las llamas, en las palabras del Viejo Antonio se va tejiendo una historia de muy lejos [...].(Marcos,1999: 33)

Hábilmente, Marcos no desvela si el Viejo Antonio es un personaje real, quizás incluso no-ficcional, o un fantasma mítico. Los encuentros del Viejo Antonio con el narrador siempre tienen lugar en la montaña (o al menos en la proximidad de la montaña) de la Selva Lacandona. Pero para los Mayas, la montaña era el hogar de las almas de sus antepasados.<sup>2</sup> El Viejo Antonio es el único que puede cruzar todos los puestos zapatistas sin dificultad,<sup>3</sup> y una vez incluso se disuelve prácticamente en niebla en presencia del narrador: “El Viejo Antonio me mira otra vez y se va por entre la niebla” (Marcos, 1999: 39). Otra cosa que contribuye a la impresión de su inexistencia física es el hecho de que el Viejo Antonio esté presente después de morir. Inspira al narrador para relatar las historias que éste ha de contar: “Cuenta el Viejo Antonio que cuando era joven Antonio y su padre era el Viejo Antonio le contó la historia que ahora me dicta al oído [...]” (Marcos, 1999: 123). Este personaje creado por Marcos tiene todos los rasgos de un guardián de secretos míticos de la cultura indígena. Antonio cuenta “como quien se libra de un pesado pero valioso bulto” (Marcos, 1999: 70). Un bulto que, después, tienen que llevar otros como una gran responsabilidad: “Antonio hijo y Marcos sintieron que algo les pesaba sobre los hombros. Desde entonces buscan cómo aliviar esa carga...Todavía lo hacen...”(Marcos, 1999: 67). En una perspectiva meta-ficcional, Marcos hace contar a su protagonista narraciones míticas realmente existentes (pero a veces modificadas significativamente) de las culturas indígenas mesoamericanas, utilizando el *Popol Vuh* de los Mayas-Quiché y otras fuentes. Otras narraciones no pueden clasificarse con tanta facilidad. Puede que sean invenciones de Marcos.<sup>4</sup> Pero poco

<sup>2</sup> Véase Laughton (1998: 38).

<sup>3</sup> Véase Marcos (1999: 38).

<sup>4</sup> Véase entre otros ibíd.: 89-95.

importa si se trata de fuentes antropológicas o de creaciones literarias: los relatos de Antonio son mitos en el sentido clásico de la palabra. Varias generaciones de dioses intervienen en el mundo de los hombres. Los relatos narran la creación del mundo (incluso varias veces), el nacimiento de los colores y de las estrellas, o explican por qué la Ceiba está firmemente arraigada en la tierra y tiene corteza espesa. Marcos escenifica los *Relatos de El Viejo Antonio* como textos de ordenación en un cosmos mitológico indígena.

#### MITOS INDÍGENAS Y LITERATURA LATINOAMERICANA

Por supuesto, con su actualización (e instrumentalización política) de la mitología indígena, el Subcomandante Marcos está firmemente arraigado en una tradición de la literatura comprometida latinoamericana. En el fondo se puede decir que las referencias a la persecución y destrucción por parte de los españoles de la tradición mitológica indígena en el continente americano, se sitúan en un contexto de resistencia, al contrario del contexto europeo, donde la utilización de mitos o imágenes míticas en la literatura del siglo XX fácilmente puede parecer algo conservador o incluso pedante. La razón es simple: la tradición autónoma precolombina de los pueblos indígenas ponía en duda la pretensión exclusivista y la autolegitimación (a menudo también mítica) de sus amos coloniales.

Cuando, por ejemplo, el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal escribió su *Homenaje a los indios americanos* (1974), revivió las profecías (temporal y regionalmente heterogéneas) del “vate jaguar“, los libros del *Chilam Balam*, que durante el Siglo de Oro circularon como literatura subversiva entre los Mayas.<sup>5</sup> Cardenal actualiza en su obra la idea cíclica del tiempo de la cultura maya y se perfila como otro profeta y sacerdote sincrético que prosigue la lucha de los indígenas con las armas de la palabra, esta vez contra la dictadura de Somoza y el imperialismo de EE.UU. La mitología indígena y la historia legitiman la lucha política en el presente. La poesía de Cardenal renueva y refuerza la profecía rebelde de un “Siglo de Oro” pasado – y por esto, futuro – en el que la arquitectura injusta del poder será “humanizada” en el sentido estricto de la palabra: “La piedra cuadrada tendrá rostro” (Cardenal, 1974: 48).

Eduardo Galeano también contrapone en el primer tomo de su *Memoria del fuego* una historia heterogénea y mítica del continente a la historia homogénea de los colonizadores. De nuevo, el recurso a la tradición mítica vehicula un mensaje político. La diversidad y a veces las contradicciones de los mitos americanos desde Alaska hasta Tierra del Fuego se transforman en una exigencia de más tolerancia en el presente y de un mundo que pueda abarcar muchos mundos. Su fundamento mitológico transforma *Memoria del fuego* en un manifiesto político. Y si es cierto, como postula Mircea Eliade, que cada actualización de un mito repite simbólicamente el acto de la transformación del “caos” al “kosmos”, si por eso la narración mitológica misma crea otra vez un espacio ordenado y significativo desde un espacio vacío y homogéneo, la presencia de mitos en la literatura zapatista parece mucho menos sorprendente.<sup>6</sup> La narración mítica se convierte en una interpelación y al mismo tiempo en una posibilidad de transformar la realidad, de crear de nuevo un “mundo de la vida”, de ordenar otra vez el “caos” para crear un “cosmos”.

<sup>5</sup> Véanse entre otros Correa (1991), p. 85-91 y Riese (2006), p. 122-123.

<sup>6</sup> Véase entre otros Eliade (1957).

Sin embargo, hay un aspecto clave que separa las obras de escritores y escritoras profesionales de los *Relatos de El Viejo Antonio*. Las actualizaciones literarias y antropológicas de la mitología indígena en Ernesto Cardenal y Eduardo Galeano, si bien también en Alejo Carpentier, Gioconda Belli y muchos otros, se desarrollaron en la mayoría de los casos en un espacio protegido de la fantasía literaria. Crecieron, para expresarlo con una imagen, entre las cercas del campo literario, al cual – pese al compromiso político de estos autores – los indígenas reales no tenían acceso. El *Homenaje* de Cardenal o *Los Pasos perdidos*<sup>7</sup> de Carpentier no fueron contribuciones intelectuales a una lucha concreta de grupos indígenas para obtener más derechos en sus sociedades. Fueron más bien ensayos de formulación de una identidad nacional o continental que se desmarcase de Europa. Y esta identidad más bien cubría o marginaba oposiciones sociales de la realidad latinoamericana. En el caso de Gioconda Belli, la idealización poética de la cultura y mitología indígenas se transformó en una verdadera hoja de parra. Su novela *La mujer habitada* ayudó a encubrir de una manera persistente la realidad de la catastrófica política de los triunfantes Sandinistas en su trato con los Miskitos en la costa este de Nicaragua.<sup>8</sup> La valoración de la cultura indígena en Latinoamérica fue a menudo poco más que un divertimento lujoso de las capas sociales dominantes. Su idealización significaba su expropiación terminante. Los protagonistas originales raramente sacaban provecho de este desarrollo.

Marcos, por el contrario, logra el malabarismo paradójico de revalorizar la identidad indígena universalizando sus conocimientos, que, en el fondo, son secretos. La tesis de Kristine Vanden Berghe (2005: 102) según la cual Marcos “confiere un carácter étnico” a símbolos universales es, por supuesto, absolutamente correcta. Pero característico para los *Relatos de El Viejo Antonio* es también el camino inverso: la universalización de mitologemas obviamente indígenas. Lo que encontramos en los *Relatos* es por eso un caso muy ilustrativo de *conversión mitológica*, es decir, una estrategia literaria que fusiona tradiciones mitológicas europeas y latinoamericanas para establecer el mito como medio para una futura comunicación universal. Vamos a discutir esta tesis con más detalle al final de esta contribución. En Marcos, los mitologemas universalizados no sólo cobran vida en el nivel de la ficción misma de las narraciones del Viejo Antonio. Dominan también su estructura general, definen su mensaje político y matizan sus metáforas, motivos y símbolos. La función inmediatamente política de la literatura zapatista parece haber llevado a más de un lector a ignorar o menospreciar su cualidad artística, por ejemplo su juego hábil e irónico con diferentes retazos mitológicos. Sin embargo, especialmente los motivos literarios en los *Relatos de El Viejo Antonio* muestran una ligereza creativa y un polifacetismo que pueden situarse fácilmente al mismo nivel que el de los mejores escritores del continente. Se puede ejemplificar la habilidad de Marcos en entrelazar imágenes mitológicas indígenas para crear una literatura nueva y políticamente significativa analizando dos motivos que pasan por los textos de los *Relatos* como un hilo conductor: la lluvia y el fumar.

#### LA LLUVIA

Durante prácticamente todos los encuentros del Viejo Antonio con el narrador empieza a

<sup>7</sup> Véase Carpentier (1997 y 1982).

<sup>8</sup> Véanse Belli (2008); Gabbert (1985).

caer una lluvia torrencial, sobre todo inmediatamente antes del inicio de la insurrección. Quien quiera tomar esta lluvia por un simple accesorio meteorológico de la realidad narrada – nos encontramos, finalmente, en la Selva Lacandona, una selva tropical – subestima su potencial significativo. En un contexto literario, el símbolo de la lluvia tiene una significación relativamente clara que Marcos sabe utilizar. Pero incluso sin la ayuda de los diccionarios de símbolos corrientes, la lluvia establece una conexión entre el lector y el cosmos mitológico de la cultura indígena ¿Qué mejor representación de la idea de un tiempo cíclico podría imaginarse?

El narrador, El Viejo Antonio, pero también los guerrilleros del EZLN están asentados en la realidad física de un “espacio narrado” donde el cambio entre muerte y nacimiento es interminable y donde nada pasado está perdido para siempre. Pero la lluvia también significa, aparte de sus significados conocidos como la melancolía o el castigo divino, una creciente amenaza – una amenaza, no obstante, que no tiene que ser aceptada pasivamente por los afectados. Se la puede superar mediante el amor, la amistad y el progreso político.<sup>9</sup> Tras esta significación probablemente se encuentre la experiencia de que una lluvia fuerte puede ser destructiva, pero que la seguirá inevitablemente un tiempo de calma y una mayor fecundidad – un nuevo comienzo de la vida. Chaac y Tlaloc, los dioses de la lluvia en las culturas maya y azteca, pueden causar con una mano destrucción y con otra curación y fertilidad.<sup>10</sup> El Viejo Antonio explica personalmente esta conexión al narrador: “En la época de lluvias el río es fiero, un látigo marrón, un temblor fuera de cauce, es todo fuerza. [...] Destruyendo, el río reconstruye la tierra, sus aguas serán maíz, frijol y panela en las mesas de la selva. Así es la lucha nuestra” (Marcos, 1999: 24). La estación lluviosa en la Selva Lacandona es un tiempo de peligros que terminará con la insurrección que se aproxima. No es realmente la calma antes de la tempestad, sino, quizás, algo comparable a *the rain before sunshine*. La misma lluvia cambia una vez pasado el tiempo del peligro, de la incertidumbre y de la esperanza (Marcos, 1999: 30). Como en la naturaleza, la insurrección del EZLN cierra simbólicamente un ciclo. La lluvia simboliza el eterno retorno de la vida y de la lucha por la independencia de Latinoamérica.

Pero ni siquiera con esto se agota el potencial simbólico del motivo. Porque la lluvia, y, en un sentido más general, el agua, son símbolos firmemente establecidos en muchas tradiciones mitológicas, no solamente en Latinoamérica. Mircea Eliade explica que el agua es la “materia básica” de la creación del mundo en la mitología de numerosas culturas.<sup>11</sup> Lo es también en la tradición cristiana: “[...] En el principio [...] las tinieblas cubrían los abismos mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas”.<sup>12</sup> El caos desordenado del agua (con miras a la tradición greco-cristiana, se podría añadir *nyx*, la noche, que también se menciona en los *Relatos de El Viejo Antonio*<sup>13</sup>) se transforma en la base de la creación de un nuevo cosmos, ordenado y lleno de significación: “Les eaux, masse indifférenciée, représentent l’infinité des possibles [...]. S’immerger dans les eaux pour en ressortir sans s’y dissoudre totalement, sauf par une mort

<sup>9</sup> Véase el lema “Regen” en Butzer y Jacob (2008: 290-291), particularmente p. 290.

<sup>10</sup> Véanse Sahagún (1969: 45); Krickeberg (1971:181-216); Laughton (1998: 76-77).

<sup>11</sup> Véase Eliade (1971: 188-216).

<sup>12</sup> La Biblia, Génesis, Capítulo. 2,4-25; Salmos 104.

<sup>13</sup> Véase entre otros, Marcos, *Relatos*: 48.



symbolique, c'est retourner aux sources, se ressourcer dans un immense réservoir de potentiel et y puiser une force nouvelle [...]".<sup>14</sup> Al mismo tiempo, cada cosa tiene que volver un día a los abismos del agua para nacer de nuevo. Poco antes de la insurrección, la gente no encuentra a Antonio: "[...] el Viejo Antonio no estaba, temprano se fue al río"(Marcos, 1999: 25). El agua simboliza fertilidad, seno materno, muerte y renovación a la vez.<sup>15</sup>

En la literatura latinoamericana del siglo XX este contenido simbólico se utilizó con muchas variaciones. Itzá, por ejemplo, una de las dos heroínas en la novela ya mencionada de Gioconda Belli, *La mujer habitada*, después de que muere luchando contra los conquistadores españoles – no por casualidad muere en el agua – se reencarna en un naranjo e influye en gran medida en la otra protagonista, Lavinia, que finalmente se hace guerrillera. Itzá puede volver porque, cuando nació, fue bendecida con el nombre del dios de la lluvia. Su nombre significa “gota de rocío”.<sup>16</sup> También en la resistencia actual de los Mayas, el símbolo de la lluvia cobra un papel importante. En su autobiografía, Rigoberta Menchú cita un dicho de los *ajq'üj*, los sacerdotes mayas, que interpreta la lluvia como promesa de un retorno de una cultura indígena fuerte y respetada en un mundo renovado y más justo: “El tiempo ha llegado. ¡Que caiga la lluvia! ¡Que fertilice la semilla, nuestra semilla escondida en la tierra! ¡Que crezca y haga florecer nuestra cultura! ¡Que desaparezca la discordia!” (Menchú, Liano y Miná, 1999: 18).

La actualización de la idea de un tiempo cíclico en el motivo de la lluvia (que Marcos utiliza) confirma la interpretación aquí propuesta: la renovación del mundo necesita del “caos” – y pronto cae del cielo en cantidades nada pequeñas y extingue el cigarrillo con “dobrador” de Antonio. Un círculo de la vida se cierra. Un mundo muere, y un nuevo mundo aparece. El que el Viejo Antonio muera en el año de la insurrección solamente es una confirmación más. Pasado, presente y futuro se unen: “No te canses preguntando cuándo acabará tu camino. Ahí donde el mañana y el ayer se unen, ahí acabará...”(Marcos, 1999: 101). Las acciones de los Zapatistas están literariamente ancladas en el tiempo cíclico de la cultura indígena. El tiempo de perros en la Selva Lacandona es, en realidad, una profecía mitológica.

## EL ACTO DE FUMAR

Algo muy comparable se observa en el motivo del fumar, que ya simplemente por su frecuencia debería ser identificado como signo literario importante. El que en la mayoría de las culturas indígenas el ritual de fumar sea una ceremonia sagrada se sabe en Europa, como mínimo, a partir de la lectura de las obras de Karl May. En su *Memoria del fuego* Eduardo Galeano literaturiza un mito de los Cariri sobre el origen del tabaco, donde al final se lee: “Los indios rogaron al Abuelo que bajara del cielo [...], pero prefirió quedarse allá. El Abuelo envió el tabaco, para que ocupara su lugar entre los hombres. Fumando, los indios conversan con Dios” (Galeano, 2010: p.42). A primera vista, Antonio y el narrador profanan esta tradición, porque parecen utilizar el tabaco únicamente para su propio placer: “[Antonio] fumaba como

<sup>14</sup> Lema “Eau” en Chevalier y Gheerbrant (1982: 374-382).

<sup>15</sup> Véanse los lemas “Pluie” y “Eau”, en: Chevalier y Gheerbrant (1982: 765-767; 374-382; Los lemas “lluvia”, “agua” en Cirlot (2004: 68-71; 295-296).

<sup>16</sup> Véase Belli (2008: 9-11).

nadie y, cuando se acabaron los cigarros, me pedía tabaco y se hacía cigarrillos con ‘doblador’” (Marcos, 1999: 42). Pero en realidad, el fumar juntos no es otra cosa que la mismísima ceremonia sagrada de comunidad amistosa y de transmisión de secretos míticos. Antonio nunca revela a su compañero, que suele fumar en silencio, nada del mundo mítico de los indígenas si no tiene nada que fumar. Como en Galeano, la acción de fumar el tabaco posibilita el contacto de Antonio con los dioses que le inspiran los mitos que debe contar a los hombres, incluso después de morir: “[...] y yo digo que por eso fuma tanto el Viejo Antonio, fuma para que no se le olviden las historias que le dicen los dioses [...]” (Marcos, 1999: p. 87). El narrador ofrece tabaco o lumbre a Antonio para establecer la conexión, o, como dice literalmente, “encender el ritual de las palabras, a que [...] crezca, como el humo en los labios del Viejo Antonio, una [...] historia” (Marcos, 1999: 50-51).

El silencio, el humo y la lluvia forman la trama para la universalización de la sabiduría mitológica: el indígena (Antonio) habla con el mestizo (narrador/Marcos), quien transmite el saber de los ancianos a la comunidad global de sus lectores. Éstos participan también en la ceremonia sagrada. Forman parte de una vieja, nueva comunidad. Una sola vez rechaza Antonio el tabaco ofrecido por el narrador y revela apresuradamente una última información. Pocos días más tarde, muere: “En un recodo del camino real me estaba esperando el Viejo Antonio, me detuve a su lado y bajé la mochila buscando el tabaco para ofrecerle. ‘Ahora no’, me dijo rechazando la bolsa que le tendía [...]. Ahora me llega la carta de Antonio hijo [...]. Me dice [...] que el Viejo Antonio se puso muy grave de pronto [...] y que esa noche se murió” (Marcos, 1999: 25-26). Con su renuncia inesperada al tabaco y al ritual habitual, Antonio, poco antes de morir, rompe la comunión mítica con el narrador, pero todavía quedará presente como espíritu narrado y narrador. El que durante el ritual de los dos Antonios no circule una pipa adornada, sino que Antonio fume cigarrillos con “doblador” humeantes y nocivos para su salud, mientras que el narrador chupa en silencio su pipa (a la que Antonio nota bene no tiene en gran estima como instrumento para fumar) no cambia la naturaleza sagrada del ritual. Por el contrario, forma parte de la estrategia de ruptura irónica de Marcos para cortar los rituales míticos a una medida humana, anclarlos en el presente y hacerlos accesibles a la realidad vivida de sus lectores. Hacer circular con devoción la “pipa sagrada de la tribu” de Antonio hubiera sido una fruslería esotérica, el graznar metijón de una novela *kitsch*. En los *Relatos de El Viejo Antonio* la comunidad se establece con la ayuda de medios cotidianos.

#### LA HUMANIDAD ENTERA

Por un lado la estructura básicamente mitológica de los *Relatos de El Viejo Antonio* obviamente señala una reapropiación de una seña de identidad continental por parte de sus dueños y dueñas originales: los indígenas latinoamericanos. Su identidad cultural es acentuada, reconstruida y revalorada. Es uno de *ellos*, El Viejo Antonio, el que cuenta, y ya no lo hacen unos portavoces poco autorizados de la cultura dominante: “[...] Los *Relatos de El Viejo Antonio*, escribe Kristine Vanden Berghe (2005: 127), “aparecen como narraciones cuidadosamente construidas cuyo efecto más obvio es el de replicar a cuantos retraten a los indígenas como representantes de la barbarie – ignorantes y salvajes, serviles e hipócritas – cuyo acceso a la civilización depende del abandono de sus creencias y mitos”. Los *Relatos de El Viejo Antonio* escenifican, no solo en el

motivo del agua, un retorno literario a las fuentes de la sabiduría.

Por otro lado, sin embargo, en los *Relatos* este saber mitológico ya no es posesión exclusiva de los indígenas. Con la ayuda de su intermediario, el narrador, el Viejo Antonio pone su saber al alcance de la humanidad entera, mejor dicho: lo pone al alcance de todos aquellos que quieren luchar por un mundo donde las culturas e identidades diferentes puedan coexistir en paz y con los mismos derechos. Si comprendemos la identidad indígena como una identidad defensiva, de delimitación y distancia absolutas, en sus *Relatos de El Viejo Antonio* Marcos no solamente la *reconstruye*, sino que la *deconstruye* al mismo tiempo. Marcos se burló una vez en una carta de enero de 1998 de su propia criatura literaria: “El Viejo Antonio se ha transformado durante los años en un gran internacionalista incomprendido” (Marcos, 2000a: 268). Sin embargo, en realidad ni Antonio ni el narrador pregonan secretos. Por un lado, la reclamación de la tradición mitológica por sus dueños originales es un acto subversivo. Por otro lado, ya en el acto de su reconstrucción literaria, la identidad indígena está integrada en la utopía de una sociedad global, igualitaria y culturalmente heterogénea. Por eso, la reivindicación literaria de la seña de identidad mítica no implica un retorno a una identidad nativista, mucho menos es nostalgia de un “paraíso indio” perdido – todo lo contrario. Comunicándolos a un público no-indígena, Marcos transforma los mitos actualizados y variados de El Viejo Antonio en parábolas universales. Esta es también la razón por la que Marcos hace contar a Antonio – sin explicación alguna – en español y que haya publicado sus *Relatos* en la misma lengua. De hecho, el universalismo de los relatos – en el plano extratextual – no radica tanto en su contenido como en su forma mítico-literaria. Los relatos míticos se convierten en un medio de comunicación universal. Con su riqueza en imágenes y su literariedad no formulan reglas normativas ni hacen prescripciones. Son una invitación a utilizar su propia creatividad en la lucha por un orden social más justo. De esta manera, el mito realmente es, como decía Eliade, la vuelta del nuevo comienzo. No es casual que el saber mítico se comunique en los *Relatos de El Viejo Antonio* entre distintas instancias. Incluso el título ya hace alusión a la importancia de la comunicación. Por eso, los encuentros del narrador (y con él del público que escucha) con El Viejo Antonio no son “ritos de iniciación”, como suponía Armando Bartra (1999: 7-17). Son la continuación y reanudación de un diálogo interrumpido y universal. Presentan una forma natural de comunicar saberes humanos a través del tiempo y del espacio; y no en último término conocimientos sobre la propia fuerza creativa y creadora; una fuerza que cobra relevancia práctica en la situación de una rebelión política. Los *Relatos* franquean el abismo aparentemente infranqueable entre una particularidad nativista y una utopía universal - porque cuentan historias míticas. El derecho a la identidad se une con el derecho a una vida en una comunidad más grande. El medio para entenderse será (entre otros) el mito.

#### CONCLUSIÓN: UN CONTRADISCURSO

Con esta escenificación de los mitos como medios para un cambio político, los zapatistas articulan su crítica a la cultura dominante y, sobre todo, al lenguaje de esta cultura. El lenguaje de los relatos de Antonio (y de los comunicados zapatistas en general) es una contradecoración directa al discurso tecnocrático dominante de nuestros tiempos. Revaloriza con intención expresamente política una forma tradicional de comunicación – mejor dicho: una serie entera de estas formas – menospreciadas y olvidadas por la cultura dominante. Los textos de Marcos son

abiertos, acogedores y en el mejor sentido de la palabra, accesibles. No importa si esta accesibilidad se logra por una comunicación directa – sea ésta real o ficcional – o por la red. La medialidad de los *Relatos* es, al contrario, otro símbolo de la utopía de una posible participación universal. Si los portavoces del EZLN cuentan una parábola durante unas negociaciones políticas o narran una historia mítica, hacen más que obvio que existen otras formas de comunicación. Y que éstas vienen desde muy antiguo. La pretensión de ser la única forma posible de comunicar que conlleva el discurso lingüístico dominante no es solamente rechazada, es prácticamente anulada. “El lenguaje zapatista“, escribe la escritora mexicana Elena Poniatowska, “es como un espejo. Está muy lejos de dar consignas, fórmulas o teorías políticas. Invita a todo el mundo a decidir sobre su propia vida”(Poniatowska, 1997: p. 17). La transposición de formas tradicionales del saber, o más bien de formas de un saber más abierto y creativo en un contexto donde, según convenciones tácitas, no tienen nada que buscar, desvela con claridad la artificialidad de estas convenciones. El orden cultural dominante no parece natural. Por eso, se podrá cambiar. No sorprende que en los *Relatos de El Viejo Antonio* siempre se destaque la proximidad física de los protagonistas a la naturaleza. Son una invitación continua a aventurarse a un cosmos alternativo con un orden diferente en el campo político, cultural y lingüístico; a una sociedad en la que las identidades ya no son atribuciones invariables, sino que uno las puede elegir libremente. Solamente en una sociedad más justa y democrática cada uno podrá elegir quién quisiera ser, o, para ponerlo en palabras del valiente escarabajo don Durito, otra creación literaria de Marcos: “ser, sin dejar de ser otros”( Marcos, 2000b: 256).



BIBLIOGRAFÍA

- BARTRA, Armando (1999). “Prólogo: Mitos en la aldea global”. Marcos, Subcomandante Insurgente (ed.). *Relatos de El Viejo Antonio*. México: CIACH: 7-17.
- BELLI, Gioconda (2008). *La mujer habitada*. Tafalla: Txalaparta.
- BURGOS, Elisabeth y Menchú, Rigoberta (1992). *Leben in Guatemala*. Göttingen: Lamuv.
- BUTZER, Günter y Jacob, Joachim (eds.) (2008). *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart: Metzler.
- CARDENAL, Ernesto (1974). “La piedra cuadrada tendrá rostro”. *Homenaje a los indios americanos*. Buenos Aires, México: Cuadernos Latinoamericanos.
- CARPENTIER, Alejo (1977). *Los pasos perdidos*. Barcelona: Seix Barral.
- CARPENTIER, Alejo (1982). *Die verlorenen Spuren*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- CHEVALIER, Jean y Gheerbrant, Alain (1982). *Dictionnaire des Symboles, édition revue et augmentée*. Paris: Laffont.
- CIRLOT, Juan-Eduardo (2004). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.
- CORREA, Pedro (1991). *La cultura literaria de los Mayas*. Maracena: Musae Ibericae Neolatinae.
- DELORIA JR., Vine (2003). *God is Red. A Native View of Religion, new forewords by Leslie Marmon Silko and George E. Tinker*, 30th Anniversary Edition. Golden, Colo.: Fulcrum Publishing.
- ELIADE, Mircea (1957). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt.
- ELIADE, Mircea (1971). *Patterns in comparative Religion*. New York, Cleveland: Meridian Books.
- GABBERT, Wolfgang (1985). *Die Atlantikküste Nicaraguas – fehlende nationalstaatliche Integration, Erbe des Kolonialismus und Bereicherungsdiktatur*. Kassel: Pogrom.
- GALEANO, Eduardo (2010). *Memoria del Fuego. Tomo 1. Nacimientos*. México: Siglo XXI Editores.
- HOFMANN, Martin Ludwig (2000). *Indian War. Der Fall des indianischen Bürgerrechtlers Leonard Peltier*. Bremen: Atlantik.
- KRICKEBERG, Walter (1971). *Altmexikanische Kulturen. Mit einem Anhang über die Kunst Altmexikos von Gerdt Kutscher*. Berlin: Safari.
- LAUGHTON, Timothy (1998). *Die Lebenswelt der Maya. Alltag, Kunst und Mythen eines sagenhaften Volkes*. Wien: Bechtermünz.
- MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE (1999). *Relatos de El Viejo Antonio*. México: CIACH.
- MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE (2000a). *Desde las montañas del sureste mexicano. Cuentos, leyendas y otras posdatas del SupMarcos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE (2000b). *Detrás de nosotros estamos ustedes*. Barcelona: Plaza y Janés.
- MENCHÚ, Rigoberta, Liano, Dante y Miná, Gianni (eds.) (1999). *Enkelin der Maya. Autobiografie*.

Göttingen: Lamuv.

- PEYER, Bernd (1994). "Wer hat Angst vor AIM?". Lindig, Wolfgang (ed.). *Indianische Realität. Nordamerikanische Indianer in der Gegenwart*. München: dtv: 56-76.
- PONIATOWSKA, Elena (1997). "Das Morgen im Gestern [Vorwort]". Marcos, Subcomandante Insurgente (ed.). *Geschichten vom Alten Antonio*. Hildesheim: Trotzdem: 9-24.
- RIESE, Bertolt (2006). *Die Maya. Geschichte. Kultur. Religion*. München: C.H. Beck.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de (1969). *Historia General de las cosas de Nueva España*. México D.F.: Porrúa.
- SOMMER, Doris. "Sin secretos". *Revista de crítica literaria latinoamericana* XVIII, 36 (1992): 137-155.
- TAIBO II, Paco Ignacio (1999). *Primavera pospuesta. Una versión personal de México en los 90*. México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz.
- VANDEN BERGHE, Kristine (2005). *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del Subcomandante Marcos*. Frankfurt/M. Madrid: Vervuert, Iberoamericana.