

LAS RAZONES DEL ENTUSIASMO.* HIPÓTESIS SOBRE LA ACTITUD DE LA OPINIÓN EUROPEA HACIA EL EZLN

FERNANDO ESCALANTE GONZALBO

El ensueño es la aspiración paralítica y desplumada que, sintiéndose incapaz de volar hacia la realización de las cosas, allá en el efectivo mundo, se contenta con imaginarlas dentro de sí. El ensueño es el hueco de la acción ausente.

José Ortega y Gasset, *Un rasgo de la vida alemana*

EN NUESTROS DÍAS, LA POLÍTICA ES ALGO QUE SUCEDE verdaderamente en los medios de comunicación, quiero decir: la consistencia, incluso el significado de un hecho cualquiera depende de los medios, en un complicado juego de reflejos y deformaciones. Sería muy largo de explicar, pero también ocioso, porque cualquiera lo sabe. Ahora bien: eso no significa que los medios sean capaces de fabricar actitudes, conflictos, movimientos de ánimo con entera libertad; lo más interesante está ahí, en la correspondencia —problemática pero indudable— entre las formas del orden social y el orden imaginario de los medios.

Dicho en pocas palabras, y un poco confusas, de eso tratan las páginas siguientes, que miran en particular las resonancias de la revuelta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, en 1994. Decir que en lo fundamental el movimiento tuvo lugar en los medios o, de otro modo, que los medios y la opinión pública decidieron en mucho su evolución, es un lugar común. Lo que quiero es poner a discusión algunas ideas sobre la forma de dicho proceso; sobre la relación de la guerrilla con su público y, en particular, su público europeo.

Con un comentario de Mauricio Tenorio.

En el plano militar, la revuelta fue insignificante; y sin embargo, desde un principio despertó un interés inusual en los periodistas, sobre todo extranjeros. Miles de crónicas, series de reportajes y entrevistas, programas de televisión, lo convirtieron en un tema, más todavía: en un punto de referencia para la opinión internacional. Para innumerables políticos intelectuales, en los lugares más remotos, llegó a resultar indispensable hacerse una idea de lo que ocurría en Chiapas, tener una opinión sobre ello, para mantenerse en sintonía con su público.

No sólo interés; la revuelta inspiraba también simpatía, entusiasmo. Mucho más que ningún otro movimiento político de los últimos años. Desde luego, es difícil medir de algún modo esa simpatía, y mucho más conforme pasa el tiempo, pero la hubo; basta recordar las visitas de personalidades a la zona del conflicto —Oliver Stone, Danielle Mitterand, José Saramago—, la publicidad que se le dio, las manifestaciones de protesta contra el gobierno mexicano, los grupos de solidaridad con el EZLN organizados en Italia, Francia, España.

Tengo la idea de que en eso, en el entusiasmo europeo, hay algo que explicar: algo que se sale de lo común y cuyas causas no son obvias y no están del todo claras. Y tengo la idea de que las razones del entusiasmo fueron relativamente ajenas a lo que fue la revuelta en sí misma. Por eso prescindo, en lo que sigue, de toda referencia a lo que efectivamente ocurrió en Chiapas, y hablo sólo de sus repercusiones, de las reacciones a que dio lugar. Hablo, esto es, no de lo que pasó en Chiapas, sino en el ánimo de los europeos.

I

El hecho, la simpatía europea hacia el zapatismo, admite de entrada dos explicaciones muy simples, directas, que se han oído con frecuencia. La primera: era una causa justa y necesitada de apoyo; la opinión internacional no hizo más que reaccionar con un mínimo sentido humanitario, poniéndose de parte de los más débiles. Que además tenían la razón. No hay ningún misterio. La otra explicación es igualmente simple, sólo que de signo contrario. Consiste en suponer que, de buena fe, con la mejor intención, el público europeo (y en alguna medida el del resto del mundo también) se dejó engañar; la prensa ofreció una imagen distorsionada, parcial, escorada a favor de la guerrilla, y de ahí salió lo demás.

Son ideas superficiales, también sesgadas; más exactamente: son ideas partidistas, porque decidirse por una de ellas implica ya haber tomado una posición respecto al conflicto. Lo curioso es que en lo sustantivo coinciden, ambas suponen que no hay nada que explicar en la reacción in-

ternacional: que fue lógica, normalísima. Desorientada o manipulada según unos, justa según los otros, pero entendible y perfectamente lógica, racional, casi mecánica.

Por mi parte, estoy convencido de que la dificultad es mayor. Para empezar, el mecanismo de la "conciencia humanitaria" en sí mismo resulta problemático. Pero además ocurre que no siempre funciona, y no siempre del mismo modo.

Pongamos algún orden. Miremos primero el problema de la información, la idea de que fuese manipulada, que fue la explicación preferida por el gobierno mexicano. La tesis dice que los medios (por razones que no se aclaran) brindaron una información sistemáticamente favorable al alzamiento, que tendía a exagerar los hechos y a presentarlos con un tono sentimental, melodramático: en todo, una información inexacta y tendenciosa.¹

Aceptemos, en aras del argumento, que hubiera algo de eso, que no se dieran las noticias en un tono neutro y no con toda la documentación que se pudiera desear.² Sugerir que esa fuese la causa única o principal del movimiento de simpatía resulta exagerado. Cualquier estudiante de mercadotecnia sabe que la plasticidad de la opinión es limitada y no se puede hacer con ella cualquier cosa. O sea: que parece más sensato suponer que los medios siguiesen las inclinaciones del público, que contaran las cosas que el público estaba deseoso de escuchar.

No hay nada en ello que salga de lo habitual. La prensa y la televisión, como resultado de la competencia, buscan las historias que inspiren mayor interés, buscan referirlas desde el punto de vista más aceptable para la generalidad; se inclinan hacia el sentimentalismo porque el público es sentimental y necesita que las noticias tengan eso que se llama "interés humano": anécdotas conmovedoras, mucho más que cifras, estadísticas, cronologías. También procuran, con variaciones que son accidentales, que su punto de vista sea el del sentido común del momento, sin estridencias.

Enderezo el argumento. Decir que hubo información parcial, sesgada, maniquea, superficial y anecdótica, es sólo decir que hubo información. De la única manera que puede haberla, en lo que acontece a diez mil kilómetros de distancia, según la lógica de los medios de comunicación. Con otras palabras: incluso si tuviese un fundamento en los hechos, incluso si fuese cierto, el argumento de la desinformación sería trivial.

¹ Que el gobierno mexicano se empeñó en corregir, con una campaña de propaganda espectacular y, según lo que parece, contraproducente.

² Hubo casos escandalosos; por ejemplo, la noticia de imaginarios bombardeos, en febrero de 1995, publicada en la primera plana de diarios europeos.

Decía Valéry que hay que ser infinitamente tonto o infinitamente ignorante para atreverse a tener una opinión sobre la mayoría de los problemas que plantea la política.³ Con más razón —lo añado yo— si se trata de la política de otros países. No obstante, el sistema de la comunicación, tal como hoy existe, requiere de esa tontería: que la gente se forme una opinión, que se preocupe, que compre el periódico al día siguiente. Y eso se facilita con el aditamento del “interés humano”, poniendo a la vista situaciones que obligan a comprometer un juicio. Pero se hace así en todos los casos.

No hay, hablando en general, mejor información sobre otros asuntos ni más imparcial ni más realista. Quiero decir: no está ahí la diferencia, no en que se difundiese una idea superficial, confusa y maniquea, no en la falta de información, sino en la manera como el público europeo reaccionó en ese caso, comparado con otros, con las guerrillas colombiana o argelina, por ejemplo. La hipótesis de la manipulación, concediendo todo lo que es razonable conceder, nos pone delante de un problema, nos permite verlo, pero no sirve en absoluto para buscarle una solución.

La otra explicación no es más convincente, porque no llega más lejos. Aceptando, a favor del argumento, que la rebelión estuviese justificada, eso no dice por qué atrajo la atención del modo que lo hizo, por qué inspiró una simpatía incomparablemente mayor que otras, con motivos de parecida justicia. Por buenas o malas razones (se trata de averiguarlo, hasta donde se pueda), la opinión internacional ha sido mucho más reticente con respecto a las guerrillas en Argelia, Palestina, Sri Lanka, Colombia, para no hablar de la violencia separatista de Irlanda, el País Vasco o Córcega.⁴

Muchas otras causas hay que son justas y están necesitadas de apoyo; para una mirada humanitaria consecuente, todas ellas merecerían parecida atención. Sin ir más lejos, los indígenas que en Chiapas, a pocos kilómetros del EZLN, luchan por la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia; una causa justa y sobre todo afín a las tradiciones europeas. Tampoco en ese caso ha habido la agitación, la emocionada solidaridad que hubo respecto al zapatismo.

Dicho en pocas palabras, la justicia de la rebelión no basta para explicar la actitud del público europeo, porque fue muy diferente a la que tuvo y tiene en otros casos similares. No fue un movimiento incomparablemente más jus-

³ “On ne peut faire de politique sans se prononcer sur des questions que nul homme sensé ne peut dire qu’il connaisse. Il faut être infiniment sot ou infiniment ignorant pour oser avoir un avis sur la plupart des problèmes que la politique pose”, Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, Colección Folio/Essais, núm. 106, 1988, p. 52.

⁴ No digo que la reticencia sea injustificada, ni que los casos sean sustancialmente similares. Hay un hecho: la guerrilla chiapaneca le resultó simpática a un público que, en general, no es favorable a la violencia, sin más.

to que cualquier otro y tampoco mucho mejor conocido, quiero decir: la gente no sabía con seguridad de qué se trataba, no tenía una imagen clara del conflicto, como para reconocer con mayor claridad la justicia que animaba a los guerrilleros. Los intelectuales, periodistas, los políticos metidos a opinar sobre el tema, difícilmente iban más allá de los lugares comunes; eso sin hablar de los manifestantes ocasionales y los numerarios de los grupos de solidaridad.

La simpatía no fue resultado de una evaluación racional y no formaba parte de ningún programa político. Fue sobre todo una conmoción sentimental, por más que estuviese políticamente motivada. Y eso significa que obedecía más a las formas subjetivas de percepción, a la manera como fueron asimilados los hechos, y no tanto a los hechos en sí mismos. Ni la rebelión fue algo insólito ni lo fue la actitud de los medios de comunicación; pero hubo algo en el EZLN que cautivó la imaginación europea. Eso es lo que me interesa mirar; y respecto a eso, las dos explicaciones inmediatas se quedan cortas.

II

Según la expresión de Nietzsche, una buena guerra hace sagrada casi cualquier causa. Es una exageración sin duda, pero no un disparate; de hecho, la idea es mucho más seria de lo que querría reconocer nuestro sentido común finisecular, civilizado y humanitario. La guerra, incluso hoy, ejerce una fascinación difícil de explicar, difícil de situar si no es en las lindes de lo sagrado.

La conciencia occidental de fines del siglo XX es básicamente pacifista. Vagamente pacifista. La guerra ha perdido buena parte de su prestigio y sobre todo su prestigio intelectual. Y no sólo la guerra, sino toda forma de violencia. En parte como consecuencia de las atrocidades de la segunda guerra mundial, en parte por la amenaza del armamento nuclear, por la deriva inercial del liberalismo, pero también, hay que considerarlo si se piensa en Europa, como resultado del bienestar.

Mucho más que ninguna otra cosa, la comodidad milita contra las virtudes guerreras. Hoy lo mismo que hace 20 siglos, en el Imperio romano. Es un efecto de la saciedad, de la satisfacción fácil e inmediata de necesidades, de la oferta de recursos placenteros; sobre todo, es consecuencia del orden social de que se requiere para producir la comodidad, esto es: de la extensión y rigor de los autocontroles que son necesarios en una sociedad compleja, de interdependencias densas e intrincadas.⁵

⁵ El argumento, supongo que conocido, es de Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Eso puede decirse con razonable seguridad: los europeos no están bien dispuestos para hacer la guerra ellos mismos.⁶ Tampoco la encuentran justificable hablando en teoría y en términos generales. Y sin embargo, el impulso en que se origina —del que ha dependido siempre la guerra— sigue existiendo; no sólo un impreciso deseo de destrucción, como el que describió Freud, sino un específico impulso hacia la guerra.

La violencia más o menos azarosa, sin propósito, la que resulta del malestar en la cultura, es bastante visible. El impulso guerrero es otra cosa, una pasión arcaica seguramente, como suponía Alain: se trata de probar, de manera pública y solemne, que se sabe morir. Una pasión social, la pasión de lo social llevada a su paroxismo:

Nul n'est à l'abri de cet enthousiasme prodigieux qui fait que l'on veut marcher sans savoir jusqu'ou, à la suite d'une troupe bien disciplinée et résolue. [...] Cette parade n'a nullement besoin de raisons; elle se suffit à elle-même; elle s'affirme glorieusement. Il n'y a qu'un remède contre cette admiration totale, c'est d'être ailleurs. [...] Par ces caractères, je dis que la chose militaire est proprement esthétique.⁷

Sucede ante cualquier ejército que marcha a la guerra, dondequiera que sea (incluso habría que decir que para un hombre civilizado, de hoy, es preferible que el ejército y la guerra estén en otra parte).

Insisto: el impulso hacia la guerra permanece, subyacente a numerosas actividades de sustitución que tienen su origen remoto en el proceso por el cual los guerreros se hicieron cortesanos. Puede verse en los deportes, en los juegos de competencia, hasta en la popularidad de las películas de tema bélico; pero también, en ese aspecto estético que subraya Alain, en prácticas rituales más o menos secularizadas: desfiles, manifestaciones políticas, donde se deja ver la fuerza incontestable del número, donde la multitud se transfigura por una vocación de orden simple, inmediato.

La sociedad civilizada se ha privado, y cada vez más, de toda experiencia militar directa y de una buena cantidad de rituales. No necesita, incluso debe evitar las formas paroxísticas de la pasión social, que le resultan

⁶ Es interesante la discusión del tema, en particular de la objeción de conciencia y su significación, en Rafael Sánchez Ferlosio, *Campo de Marte*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

⁷ Alain, *Mars ou La guerre jugée*, París, Gallimard, Colección Folio/Essais, núm. 262, 1995, pp. 46-47. Improviso una traducción: "Nadie está a salvo de ese entusiasmo prodigioso que hace que se quiera ir a donde sea, siguiendo a una tropa bien disciplinada y resuelta [...] Ese desfile no necesita razones, se basta a sí mismo, se afirma gloriosamente. No hay más que un remedio contra la admiración total, y es estar en otra parte. [...] Por esos rasgos digo que el hecho militar es propiamente estético".

peligrosas, pero eso no obsta para que el hecho se viva como una carencia y hagan falta al menos sucedáneos.

Acaso hay alguna exageración en la tesis clásica de René Girard, en lo que se refiere al carácter central, indispensable, de la persecución como fundamento del orden; pero no es desdeñable la idea de que el “chivo expiatorio” cumple con una función social y moralmente útil.⁸ Es una idea afín, además, con las que vengo barajando. Resumo apresuradamente. Los movimientos persecutorios son una manifestación extrema del poder de lo social, una forma de participación inmediata de ese poder en que se reúnen el ritual, el impulso agresivo y la instauración de la Justicia; son el arquetipo de la violencia fundadora. De eso se ha privado la civilización y su falta se resiente, se deja ver de varios modos.

La multitud desatada hacia la persecución de los malvados, los impuros, encuentra en su propia violencia una manifestación de la voluntad divina. No por derivación ni como excusa ni medio de racionalización: el hecho mismo de la violencia colectiva es experimentado como realización de la Justicia. Y eso es algo que los hombres civilizados (mientras lo siguen siendo) sólo pueden vivir de modo vicario, en la violencia de otros.

Resumo. La pasión bélica permanece, oculta y deformada y negada, en las competencias deportivas y en los nuevos ritos seculares, también en las metamorfosis de la lógica persecutoria. Por eso atrae y seduce todavía la idea de la guerra, por eso ésta le confiere a cualquier causa un aura de asunto sagrado.

Ahora bien, las guerras que no permiten tomar partido resultan incómodas y decepcionantes, prácticamente inútiles para el propósito de revivir la violencia fundadora. Las guerras en que los adversarios no se distinguen con nitidez desde lejos, aquellas en que la Justicia resulta irreconocible no retienen la atención porque son intranquilizadoras.⁹ Piénsese, por ejemplo, en las luchas de hutus y tutsis en Ruanda y cómo han sido reducidas —a ojos de la opinión occidental— a la sola imagen de la destrucción, la imagen de los refugiados, en particular (que, aparte de la escala, atrajeron mínima atención en el caso de Chiapas). O bien recuérdese la oscilación del aprecio internacional de la figura de Laurent Kabila, repentino demócrata, repentino liberador, repentino tirano. Dicho groseramente, hace falta que haya buenos y malos porque, de otro modo, no cabría el desahogo eficaz de la pasión bélica.

⁸ Véase René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.

⁹ Es necesario absolutamente que el mal exista; de otro modo, el ritual carecería de sentido: “los perseguidores están convencidos de la legitimidad de su violencia; se consideran a sí mismos justicieros; necesitan, por tanto, víctimas culpables...” R. Girard, *op. cit.*, p. 15.

Si el argumento fuera válido, daría una primera aproximación a lo que estoy buscando. En ese plano, la revuelta de Chiapas ofreció una ocasión inmejorable para el desfogue vicario del impulso guerrero; estaba clarísimo a quién asistía la justicia, era posible participar de una violencia que muy bien podría haber sido de la cólera divina. No estaba en riesgo, por otra parte, ningún interés, ni siquiera el prestigio de ningún país europeo.

Pero había algo más. Una guerrilla siempre es atractiva, mucho más que un gobierno, cualquiera que sea. Cuando dos Estados se hacen la guerra allá lejos, por una frontera que nadie sabría ubicar en un mapa, resulta difícil decidirse por uno de ellos; entre Perú y Ecuador, Venezuela y Colombia, la opinión internacional siempre escoge pedir la paz. Con las guerrillas es diferente.

En primer lugar, se supone de antemano que una guerrilla es la parte más débil, sin punto de comparación. Revive la fantasía de David y Goliat. Y ése es un hecho que por sí solo basta para conmover el ánimo fundamentalmente compasivo de las sociedades occidentales.¹⁰

Preferir la debilidad ha sido y sigue siendo una de las notas características de la moral europea (la de Estados Unidos es, a este respecto, sustancialmente distinta). Mucho más y con mayor razón conforme las sociedades se hacen más democráticas¹¹ y organizan su repertorio de valores a partir de lo que puede el “hombre común”. No obstante, en el caso específico de las guerrillas de países bárbaros es una preferencia ambigua, porque resulta inseparable de la conciencia de la superioridad —económica, militar, diplomática— de Europa.

No sólo eso. La compasión que inspiran los rebeldes, por su presunta debilidad, está mezclada con ese residuo del ánimo belicoso y con la propensión antiautoritaria típica de la cultura de la protesta posterior a los años sesenta. También es lógico: el último momento heroico de Europa fue el movimiento estudiantil, convertido por la nostalgia en arquetipo de la rebeldía.

Precisando, se trata de una admiración compasiva, la que conviene al heroísmo inútil de las víctimas. Y que a fin de cuentas tiene un efecto tranquilizador, porque confirma lo que dice el sentido común: la rebelión es el último recurso de los desposeídos, consecuencia extrema de la opre-

¹⁰ Es posible, por cierto, y lo anoto al margen, que en la compasión haya, como suponía Nietzsche, un fondo de *autodesprecio*: “El hombre de las ‘ideas modernas’, ese mono orgulloso, está inmensamente descontento consigo mismo: esto es seguro. Padece: y su vanidad quiere que él sólo ‘com-padezca’”. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1986, p. 167.

¹¹ Uso la expresión “sociedad democrática” en el sentido que le daba Tocqueville y que se refería al progresivo igualamiento de condiciones de vida en general.

sión y la miseria. En otras palabras, algo que no puede suceder en Europa (el hecho de que el sentido común se equivoque, que las insurrecciones no sean por regla general un resultado de la pobreza, y que eso pueda saberlo cualquiera después de Tocqueville, sólo sirve para subrayar la función sedante de la creencia).

Aún hay otra razón para la simpatía, y es la imagen que se hace la opinión europea de los gobiernos de países atrasados. Autoritarios, corruptos, represivos, ineficaces, desordenados, facciosos, oligárquicos, rapaces: intolerables. Lo cual significa que toda rebelión está justificada, dondequiera que no sea Europa. La mirada que justifica la rebelión verifica lo que supone ese modelo esquemático de la tiranía "bananera", y sirve para confirmar la diferencia de los gobiernos europeos. Puede que haya una dosis de culpabilidad, un acento expiatorio en la manera de ver al Tercer Mundo (volveremos a ello), pero entreverado de autocomplacencia.

Todo eso favorece a cualquier guerrilla; la de Chiapas tuvo un elemento adicional, que explica mucho de su atractivo. Era muy poco violenta. Lo suficiente para servir a la pasión belicosa, pero sin herir la sensibilidad pacifista. La resistencia palestina, la de los tamiles, las FARC de Colombia o Sendero Luminoso tienen un lado que puede ser aterrador, como cualquier forma de violencia. El EZLN ofrecía, en cambio, una guerra que casi no lo era, con rifles de madera y conversaciones interminables desde la segunda semana. Una guerra pacifista, cuya ambigüedad se correspondía muy ajustadamente con la ambigüedad de la conciencia europea.¹²

Los hombres civilizados experimentan el impulso hacia la guerra con culpa, con miedo, renegando de él a cada paso. Lo que hubo en Chiapas, y de ahí buena parte de su capacidad de seducción, fue la ocasión para desahogar el impulso sin que eso aparejara una carga moral. Sin riesgo alguno.

III

Para explicar el entusiasmo hay que considerar el encanto de la violencia; de otro modo, sería difícil entender nada. No obstante, también es verdad que hace falta introducir matices de bastante entidad, que se refieren en general a lo que se puede llamar la "nueva conciencia humanitaria".

En lo que tiene de humanitaria, proviene de la moral compasiva que conocemos y de la progresión lógica —aunque no siempre razonable— del

¹² En la misma lógica del café descafeinado y el dulce sin azúcar, la guerra sin destrucción. Toda la pasión, pero sin culpa.

igualitarismo.¹³ Lo que tiene de nueva se lo debe casi todo a los medios de comunicación que hacen visible, acercan cualquier catástrofe, donde sea que suceda. Es otra la forma de conmoverse cuando se tiene presente, de manera inmediata, la imagen de la miseria. Hay un sentido de urgencia, un apremio por atender a eso que está sucediendo ahora mismo y que está allí, a la vista.

Incluso el formato en el que no tienen más remedio que aparecer las imágenes contribuye a ese sentimiento de obligación; breves, rápidas, trágicas, desconectadas de casi todo, son moralmente transparentes: imágenes de la pura necesidad. Un niño muriendo de hambre, una mujer llorando, un campo de cadáveres. Sin otra cosa que estorbe a la compasión ni permita oponer reparos.¹⁴

El nuevo humanitarismo tiene un rasgo peculiar: se refiere básicamente a lo que hasta hace poco se llamaba el Tercer Mundo. Se explica en una retórica que, sin abandonar del todo la idea de la culpa de Occidente, insiste cada vez más en la "obligación" de la comunidad internacional; una obligación indeterminada, pero que no se limita a la ayuda material en situaciones de desastre, ni mucho menos. A la opinión humanitaria le preocupan también las libertades, la democracia, un variado, variable e impreciso catálogo de Derechos Humanos, en todo lo cual suelen ser por lo menos deficientes los gobiernos del Tercer Mundo.

Eso tiene la consecuencia muy natural de que las presiones diplomáticas y las intervenciones militares puedan darse, si hace falta, nuevas formas de justificación. La conciencia humanitaria es lo bastante selectiva (y lo bastante voluble) en sus preocupaciones políticas para no interferir en el orden de las cosas. Por eso supone Michael Ignatieff que no es otra cosa, sino el resurgimiento de la conciencia colonial: con su autocomplacencia y su idea de la responsabilidad civilizatoria.¹⁵

Ciertamente, esa parece ser su inclinación, pero lo que tiene de más interesante para el tema que me ocupa es que modifica la imagen del Tercer Mundo, en particular para la desarbolada izquierda europea. Hasta hace unos años, la expiación de la "culpa colonial" era un motivo básico del

¹³ Algo que se antoja muy distinto referido por Nietzsche o por Habermas, pero que en todo caso parece indudable.

¹⁴ Sobre la relación entre los medios de comunicación y la conciencia humanitaria, Robert Rotberg y Thomas Weiss (eds.), *From Massacres to Genocide. The Media, Public Policy and Humanitarian Crisis*, Cambridge, The Brookings Institution/World Peace Foundation, 1996.

¹⁵ Es un libro agudo y a veces superficial, apresurado, sugerente, que vale la pena leer: Michael Ignatieff, *The Warrior's Honor*, Nueva York, Knopf, 1997.

discurso progresista, que se traducía por una parte en un exotismo vagamente contracultural, y por otra en un doblez moral muy característico, que exigía la aprobación incondicional de cualquier cosa que se hiciera en nombre de la descolonizaci n¹⁶ (recuérdese, sólo por ejemplo, la admiración intensa de Sartre hacia las beligerantes vacuidades de Frantz Fanon).

Han cambiado las cosas, algunos acentos por lo menos. El recurso terapéutico del orientalismo es seguramente mayor, aunque también es un orientalismo mucho más civilizado y occidental. Pero ya no hace falta aprobar a ojos ciegos la política de cualquier gobierno nacionalista, anticolonial, aparte de que la abstención parezca moralmente intolerable; la izquierda, incluso la más contestataria, puede estar a favor de una intervención militar para restablecer la decencia en Somalia, Ruanda, en Bosnia o incluso en México.

Nuevamente, el caso de Chiapas se prestaba con especial facilidad para ejercitar la nueva conciencia humanitaria. Era casi obligado tomar partido en contra de un gobierno nacionalista y revolucionario, pero autoritario y corrupto, escasamente democrático; con más razón porque era un episodio de la última batalla contra el colonialismo, que corresponde librar a los europeos, contra las elites europeizadas de las antiguas colonias.¹⁷

Es fácil ironizar sobre las contradicciones, ambigüedades e hipocresías del humanitarismo. También es bastante inútil. Lo que me interesa, como más duradero y fundamental, es que obedece a un mecanismo psicológico en el que no se ha reparado mucho, una especie de compensación moral para restaurar la autoestima: un movimiento de liberación, deshacerse de las turbiedades de la vida cotidiana y recuperar la transparencia (así sea como simulacro).

Hay una explicación coyuntural muy razonable del nuevo humanitarismo, tal como lo vemos hoy. Es el final de la guerra fría y el desencanto del consumo, del "privatismo" generalizado de las dos décadas anteriores; un movimiento pendular, que conduce de regreso hacia los temas y

¹⁶ "El principio fundamental del mito [del Tercer Mundo] llama al apoyo y aprobación incondicional. El mundo no sólo está dividido en dos partes distintas, sino que también es valorado mediante patrones propios de cuentos de hadas. En este mundo hay los buenos y los malos; los primeros siempre se portan bien, mientras que los últimos se portan siempre mal." Agnes Heller, *Anatomía de la izquierda occidental*, Barcelona, Península, 1985, p. 98.

¹⁷ Los militantes zapatistas adoptaron la identidad de las víctimas con una soltura y una naturalidad que deberían mover a asombro. Recuerdo, sólo a título de ejemplo, una comitiva de jóvenes italianos que viajaron a Chiapas para proteger a los indígenas contra los previsibles abusos del gobierno mexicano; llevaban todos un vistoso delantal con la leyenda: "Todos somos indios de el mundo" (*sic*).

actitudes de los sesenta.¹⁸ Un argumento razonable y que muy probablemente es verdad. Mi idea es que interviene también un factor más general, constante.

Me explico. Sería problemático a estas alturas sostener que los hombres tengan algún impulso natural hacia el Bien. Aunque pudiera ser. Es menos discutible que tienen la necesidad de sentirse buenos: necesitan darse buenas razones para actuar, sentirse justificados, saberse apreciados, estar en la creencia de que obran bien. Cualquiera que sea la causa remota de ello —un soplo divino, la oculta presión de lo inconsciente, el resentimiento, la socialización secundaria— es un hecho que para la inmensa mayoría la autoestima tiene un componente moral.

Ahora bien: las condiciones normales de la vida en una sociedad compleja hacen muy difícil, costoso, raro, el disfrute de esa sensación de ser bueno. De manera inequívoca y transparente. Porque las situaciones son siempre ambiguas, los intereses son demasiado obvios y mezquinos, siempre cabe la duda; en el mejor caso se puede procurar no hacer un daño deliberado e innecesario. Las fantasías heroicas, la devota exaltación del compromiso —cualquier compromiso— dicen que no es suficiente.

La sociedad moderna en su forma postrera hace prácticamente imposible cualquier noción sustantiva de Justicia, y no por una deriva impensada de su funcionamiento, sino por la naturaleza misma de sus rasgos más civilizados y propiamente modernos, los que la hacen más apreciable. La secularización, el individualismo, la tolerancia, la estructura plural irreductible de todos sus ámbitos, niegan de raíz la idea de que haya una sola forma del Bien. Cuando se piensa sobre la Justicia en términos actuales, lo más a lo que puede llegarse es a la ambición de un acuerdo sobre procedimientos.¹⁹

La alternativa que queda, en busca de una idea moral sustantiva, es un modo de retraimiento narcisista, darle una significación si no trascendente, exclusiva a las necesidades personales,²⁰ o bien la exhibición más o menos teatral de un compromiso público, extremo e incondicionado (por cierto que lo primero puede ser muy saludable y lo segundo muy útil: sólo digo que son síntomas también de otra cosa).

Por los rasgos que se conocen, de los que hemos venido hablando, la guerrilla de Chiapas brindó un motivo propicio para encauzar esa necesi-

¹⁸ Sólo extendiendo un poco la idea, conocida, de Albert O. Hirschman, *Interés privado y acción pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

¹⁹ Sobra decirlo: hasta ahí llegan John Rawls, Jürgen Habermas, etcétera.

²⁰ Es el argumento, sumamente sugerente, de Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York, W.W. Norton, 1991.

dad de sentirse bueno. Estaba lo bastante lejos para permitir posturas inequívocas e intransigentes, por completo desinteresadas. Cabía un compromiso radical y exaltado no a pesar de que fuese algo ajeno, sino precisamente porque lo era. Lo cual quiere decir que la militancia tendría también entre sus ingredientes algo de exhibición narcisista e incluso de envidia, que tampoco sería nada nuevo.²¹ Sólo que la lejanía de la guerrilla y el hecho de que fuese aparentemente inofensiva facilitaban las cosas; en cualquier caso, el movimiento de ánimo es conocido:

Yo he visto —escribe Allan Bloom— jóvenes, y personas mayores también, que son buenos liberales demócratas, amantes de la paz y la delicadeza, enmudecer de admiración hacia individuos que amenazaban o utilizaban la más terrible violencia por razones absolutamente nimias. Tienen la secreta sospecha de hallarse frente a hombres de verdadero compromiso, del que ellos mismos carecen. Y en la actualidad se cree que es el compromiso, no la verdad, lo que cuenta.²²

Porque el compromiso —lo añado yo— representa ese mundo transparente, donde cabe hacer el Bien sin reparos ni contemplaciones.

Una idea de María Zambrano: “Ningún pueblo viejo puede aferrarse a lo absoluto, que es siempre un poco cosa de bárbaros”.²³ Y sin embargo, es muy propia de pueblos viejos la nostalgia de la barbarie, por la posibilidad de creer, de ampararse en eso absoluto que sólo es posible en la simplicidad, en el orden bucólico que había una vez, en Arcadia. Es un tema muy conocido, que no necesita más que mencionarse. De Rousseau en adelante, la sociedad europea se ha dejado llevar de la fascinación por el mundo rústico, sencillo, que se imagina armonioso e inocente, y ha tratado de creer, con fe de carbonero, en casi cualquier cosa.

No es lugar para hacer un inventario, ni hace falta tampoco; lo que sobra hoy son credos, causas justísimas, motivos para la militancia o la devoción. Del ecologismo a los ejercicios aeróbicos, el budismo zen, la balumba del esoterismo, hasta el fútbol o las nuevas sectas, variedad de irredentismos y reivindicaciones de género, edad o etnicidad. Los hay muy

²¹ La explicación de Lasch es persuasiva: “Notwithstanding his occasional illusions of omnipotence, the narcissist depends on others to validate his self-esteem. He cannot live without an audience.” Lasch, *op. cit.*, p. 10. Algo que según él interviene en la fabricación de mucho del radicalismo contemporáneo: “On the fringes of the radical movement, many tortured spirits actively sought a martyrdom made doubly attractive by the glamour of modern publicity”, *ibid.*, p. 84.

²² Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989, p. 230.

²³ María Zambrano, *Séneca*, Madrid, Siruela, 1994, p. 79.

serios y muy útiles, los hay decadentes, peligrosos, estúpidos, pero tienen en común el favorecer un compromiso radicalmente emotivo.

Sirven para aliviar la incapacidad para sentir que resulta del exceso de autocoacciones del orden civilizado, también como escape de la obligación de razonar. Forman, por decirlo de algún modo, islotes de irracionalidad, manifestaciones de un ánimo que con cierta cautela podría llamarse religioso o cuasi-religioso.²⁴

Viene todo esto a cuento porque el caso de Chiapas tocaba varios de esos resortes emotivos, tendientes a la irracionalidad. Uno fundamental, del que no hemos hablado hasta ahora: el del indigenismo. El hecho de que la masa de los combatientes zapatistas fuese de indígenas cautivó la imaginación de muchos; resultaba especialmente conmovedor y sobre todo permitía hacer algo concreto, de consecuencias materiales, con la retórica del multiculturalismo.²⁵

Sobre eso se ha dicho ya todo lo que hace falta y acaso algo más. Se trata de un reflejo típicamente occidental, y bastante antiguo también, por el cual la idea de la igualdad de las culturas, la imposibilidad de compararlas o juzgarlas de cualquier modo, significa un rechazo teatral de la civilización de Occidente. Otra expresión —dicho con un lugar común— del malestar en la cultura, que hace atractiva cualquier forma de exotismo.²⁶

(Abro un paréntesis, mínimo. Es cierto que el batiburrillo multiculturalista tiene sus riesgos, pero también es probable que se hayan exagerado. Tiene razón Gellner: “El relativismo cognitivo es absurdo y el relativismo moral es trágico”;²⁷ no obstante, es raro que se llegue, en una cosa u otra, hasta las últimas consecuencias. El rechazo de la civilización occidental implícito en el relativismo es, insisto, fundamentalmente teatral: inconsecuente; todo lo más —y ni siquiera eso— un nihilismo fatigado y sentimental.)

²⁴ La irracionalidad depende de la índole del compromiso, y no de la causa que se defienda. “[...] los hombres más perspicaces caen repentinamente en una conducta sin acumen, como de idiotas, tan pronto como la intelección requerida tropieza en ellos con una resistencia afectiva, pero también recuperan toda su inteligencia cuando ésta es vencida”, Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XIV, 1993, p. 289.

²⁵ Tanto que esa reacción decidió en mucho el curso de las negociaciones de paz. Atento a los índices de popularidad, Rafael Guillén modificó el evanescente programa del EZLN para convertirlo en un movimiento indigenista, que no era ni por asomo en las proclamas de enero de 1994.

²⁶ Un tema antiguo, ya se sabe, por lo menos de 200 años. La sensualidad oriental, la pasión del Mediterráneo, la simplicidad natural de los indígenas americanos, son tópicos que hablan de las carencias que siente la sociedad moderna y no de otra cosa.

²⁷ Ernest Gellner, “El verdadero fin de milenio”, en Gellner, *Antropología y política. Evoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 277.

Desde luego, podría ser que todas las culturas en algún sentido fuesen iguales. Lo malo es que eso sólo puede pensarse desde la cultura occidental. De donde resulta una porción del paternalismo que marcó la relación del público europeo con los indígenas de Chiapas, y que en otros casos no resulta tan practicable. Con la misma nostalgia, la misma conciencia relativista, no se puede ofrecer el mismo amparo generoso y paternal a los integristas islámicos, por ejemplo.

Dicho con otras palabras: en Chiapas era posible ejercitarse sin riesgo en la tolerancia multiculturalista; más todavía, esa tolerancia (belicosamente antioccidental) era una manera de afirmar la superioridad moral de Occidente. Le viene a uno a la memoria la imagen de María Antonieta vestida de pastorcilla, en los jardines de Versalles, reviviendo toda la emoción de la vida silvestre, natural. Como la de cualquier mujer del pueblo.

Seguramente hay en el fervoroso indigenismo de estos impensados herederos de María Antonieta, en sus expediciones por la selva, un punto de hipocresía,²⁸ pero no me parece de especial interés. No eso sino la necesidad en que están los hombres civilizados, modernos, de liberarse de la civilización para sentirse auténticos, y la dolorosa imposibilidad de renunciar a sus comodidades. Hay allí, en esa tensión, un inverosímil hojaldre de contradicciones del que proviene mucho de lo más atroz y de lo más absurdo de los últimos dos siglos. Mucho que persiste todavía.

PARA TERMINAR

Para una mirada superficial, apresurada, el episodio de Chiapas pudo haber sido tan sólo la ocasión para un estridente “psicodrama” de la izquierda europea. Creo que su significación es mayor. Fue una reacción —culturalmente ordenada— contra la indiferenciación y contra la insignificancia, una salida en falso (y por eso más airada, exasperada) de las aporías de la conciencia moderna.

Está, en primer lugar, para los miembros de la sociedad occidental desarrollada, la tendencia a la indiferenciación. Un proceso de orden práctico, material, que se refiere a la homogeneidad de las condiciones de

²⁸ Los revolucionarios internacionalistas de otro tiempo, dice Agnes Heller, “arriesgaban la vida y compartían el destino de aquellos con los que se identificaban [...] En la actualidad, la situación es muy distinta. Basta con pronunciar discursos o enviar apoyo emocional, a veces actuar como grupo de presión, o tratar de conseguir una declaración a favor de la supuesta ‘causa revolucionaria’ mientras se goza en casa de las comodidades occidentales que, por otro lado, tanto se desprecian”. Heller, *op. cit.*, p. 76.

vida y sobre todo al aumento de complejidad, cuya consecuencia última es la reducción de los individuos a unidades intercambiables. Pero tiene un correlato cultural en el relativismo, la imposibilidad de adherirse a una idea sustantiva de Justicia o discernir sin lugar a dudas el Bien y el Mal.

En segundo lugar, está la insignificancia de la retórica del nuevo humanitarismo, agnóstico y multicultural. Que debería servir para subsanar otras carencias, para que el relativismo se experimentase como liberación. Sucede lo siguiente: las condiciones que se requieren para producir el bienestar, condiciones de disciplina y organización del trabajo y autocontrol, impiden que la nueva retórica tenga alguna consecuencia seria o se realice del modo que sea.

La reacción ante el EZLN (del que, en serio, nunca se supo gran cosa) acusa la influencia de ambos fenómenos. Es, por un lado, resultado de la necesidad de hacer algo concreto y visible para confirmar la validez del compromiso humanitario, algo que haga significativa la retórica. Por otro, un intento de restablecer las formas más básicas de diferenciación: distinguir lo bueno y lo malo (y estar de parte de los buenos), distinguirlos a ellos (carentes, necesitados, imposibilitados de ser plenamente humanos) de nosotros (excesivos, universales). Darle un sentido al hecho de ser europeo y un sentido muy concreto, quiero decir: conservar el prestigio, la distinción, la nobleza de espíritu que puede justificar otras diferencias más prosaicas.²⁹

Todo eso y la violencia. Una paradójica violencia pacifista y sin propósito alcanzable, pero que permite revivir, vicariamente, la experiencia de la fundación del orden. Revivir la violencia terrible de la instauración de la Justicia —lo bueno y lo malo, nosotros y ellos— pero ya no como tragedia ni siquiera como parodia, sino como ensoñación.

²⁹ Una necesidad, dicho sea de paso, de cualquier grupo privilegiado, en el orden que sea, y que siempre requiere de comportamientos "nobles". Cito a Elias, hablando de la aristocracia europea en el inicio de la modernidad: "El deseo de conservación de su prestigio estamental, la exigencia de 'distinguirse' como motivación de sus actos tenía primacía sobre la necesidad de riqueza o la acumulación de dinero". Elias, *op. cit.*, p. 480.