

EL IMAGINARIO DEL COLONIZADOR*

Teresa Martínez Terán

Varias tendencias se entrecruzan en la interpretación del carácter de los movimientos indigenistas en particular y de las identidades americanas en general. Partiendo de la lectura de *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*, este artículo cuestiona la hipótesis de la plena occidentalización de México, propone abordar los imaginarios desde una perspectiva histórico-filosófica, y señala algunas posibilidades para la reformulación de los conceptos e identidades surgidos de la antropología colonial.

Palabras clave: indigenismo, imaginarios, colonización, identidades, mestizaje

ABSTRACT

Several tendencies interlace in the interpretation of the character of the indigenist movements in particular and of the Latin-Americans identities in general. Departing from the lecture of *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*, this article argues the hypothesis of the westernization of Mexico. Its purpose is to tackle the imaginaries from a historic and philosophic perspective and to show some of the possibilities to the reformulation of the concepts and identities that rises from the cultural anthropology.

* Este artículo desarrolla un comentario expuesto durante la presentación del libro de Fernando Matamoros Ponce *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*, UAM-Xochimilco, 23 de noviembre de 2006. Redactarlo ha sido para mí la ocasión de expresar reflexiones sobre temas que me parecen importantes aunque no siempre estén en relación directa con los contenidos de su libro.

IMAGINARIOS COLONIALES Y ANEXOS

En *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo* se traza la historia de un equívoco: el que se cometió desde el siglo XVI y se comete aún hoy en contra de nuestros pueblos originarios. No sólo en contra de ellos, por cierto, sino también en perjuicio de los africanos,¹ a quienes se desarraigó de su tierra para que fueran explotados, y agregó, herrados y bautizados en el nuevo continente. Su “trata”, autorizada desde el siglo XV por el papa Nicolás V, también conocido como el Gran Humanista, precedió a las formas de servidumbre que se implantaron en América y persistió en el exitoso tráfico “negrero” que cruzó el Atlántico hasta muy avanzada la modernidad.

De aquella vasta historia de exclusión tampoco estuvieron exentos los llamados “mestizos”, los mulatos y, en su momento –aunque sólo fuera en su momento–, los “indianos” o criollos (“el que no tiene de inga [inca] tiene de mandinga”, decían). Lo que indica, a la vez que un campo fértil de afinidades, la necesidad de repensar estos temas que se siguen tratando según los criterios y clasificaciones generadas por la antropología colonial. El fenómeno del racismo, del que *Memoria y utopía en México* nos habla en varios tiempos, es bastante actual como para discutir además las distintas formas de opresión y de colonialismo –interno y externo– que subsisten en las sociedades contemporáneas. Hay, en el centro de la reflexión interdisciplinaria que se propone, pistas de trabajo que habría que explorar: ¿en qué medida los problemas étnicos y religiosos, el lenguaje con el que son descritos, los conceptos con los que son pensados, son un producto de las distribuciones y redistribuciones de las identidades que produjo Occidente?

Los pueblos originarios de América no son un invento del conquistador. No se puede decir lo mismo de sus representaciones y de las condiciones específicas de desigualdad y de confrontación por las que han y hemos atravesado sus descendientes. Los saberes, tradiciones y fantasmas de los colonizadores, que es lo que constituye en buena medida su imaginario, forjaron los mitos de los buenos y los malos salvajes, los prejuicios y esquemas de calificación y de descalificación, y las reglas con las que hoy se intenta seguir dictando la verdad sobre el continente americano. Si los antiguos modelos clasificatorios, residuos de las sociedades coloniales, siguen regenerando las barreras y las confusiones que nos separan y alejan incluso de nosotros mismos, es porque los factores segregativos que los propiciaron no han desaparecido, ni en la práctica ni en la teoría.

¹ Fernando Matamoros, *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Universidad Veracruzana/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005, p. 80.

Pero, si como apuntó Cardoza y Aragón, “todo lo imaginario vive vocación de ser real”,² es hora de repensar la cuestión de las identidades culturales en México y de intentar explicar las relaciones sociales sobre otras bases conceptuales. El trabajo de Fernando Matamoros aborda algunos de estos temas al narrar la génesis de la lucha zapatista a partir de los acontecimientos y levantamientos sociales, recorre el pasado y se detiene en las angustias de un presente que resiste, con la memoria y la esperanza, al aniquilamiento de las políticas neoliberales. Esta reavivación de los objetivos y del sentido de la rebelión de los pueblos de Chiapas, tan necesaria, tan insuficiente a pesar de lo mucho que estos sucesos han sido evocados, no puede ser más que bienvenida.

Teniendo un propósito tan amplio y tareas tan apremiantes, no era fácil ahondar en cada rincón de una historia que ha sido sacralizada con fines de dominación; conforme a la clasificación “sagrado-dominación”/“sagrado-comunión” que él cita siguiendo a la socióloga Danièle Herbieu-Léger.³ Uno de esos rincones está habitado por la mitología bíblica aplicada al caso de los indios. Las ficciones occidentales del siglo XVI sobre la naturaleza y origen de los pueblos americanos abrieron un amplio abanico de respuestas entre las que resaltan con fuerza dos: la que afirmó que procedían de Sem a través de las tribus perdidas en Asia y del personaje bíblico Isachar, y la que sostuvo su filiación con Cam, el hijo maldito de Noé, a quien la “violencia divina” condenó a la servidumbre de sus hermanos. Dos personajes y dos orígenes cuya simbología se enmarca en códigos de significación con diferentes entramados y consecuencias. Abreviando, en el contexto mental del siglo XVI aplicado a América, el descender de judíos (origen semítico) era amenaza de santa inquisición, mientras que el descender de Cam –a través de sus hijos: Chus, Mesraím o Canaan, de egipcios, etíopes o cartagineses–, considerado progenitor de los africanos, era inminencia de esclavitud. En la literatura española de entonces la afiliación de los indígenas con Cam fue incluso más frecuente.

Desde ahí, por las identidades distribuidas entre sus “otros”, el imaginario del colonizador hermanó a africanos y a indígenas americanos mediante símbolos, representaciones y prácticas de explotación, a la vez que creaba dolorosas fracturas en las sociedades colonizadas. La imagología española del siglo XVIII, bajo la dinastía borbónica, acabará de incorporar a los asiáticos en el cuadro de las jerarquías étnicas, todavía bíblicas, todavía bajo la supuesta superioridad del linaje blanco de Jafet cuya paternidad estuvo reservada para los europeos. A propósito y como apunta Lorenzo Boturini,⁴ Sigüenza y

² Luis Cardoza y Aragón, “Marx”, en *Antología*, Serie Lecturas Mexicanas, núm. 98, SEP, México, 1986, p. 218.

³ Fernando Matamoros, *Memoria y utopía en México...*, *op. cit.*, pp. 108 y 345.

⁴ Lorenzo Boturini, “El origen de los Indios de la Nueva España”, en *Historia general de la América septentrional*, imprenta de Juan de Zúñiga, Madrid, 1746. También en Eduardo Matos Moctezuma, *Ideas acerca del origen del hombre americano (1570-1916)*, SEP, México, 1987, p. 92.

Góngora expresó en *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un Príncipe* su creencia en que los indígenas de América descendían de Cam a través de Mesraím.⁵

El imaginario europeo, ya ecléctico y nutrido de mitologías ancestrales, de intereses económicos y de prejuicios, recurría a la Biblia como ley primaria para justificarse. Dos discursos argumentaron la conquista y el derecho español sobre el Nuevo Mundo. Uno de carácter profético e histórico que apelaba a los orígenes bíblicos y mitológicos, y otro de carácter jurídico-político –desarrollado por la escuela de Salamanca– que argüía derechos de gentes, de comercio y de libre tránsito. Tanto el relato que legalizó la invasión apelando a una supuesta historia como el que se apoyó en una lógica jurídica más emparentada con lo que harán más tarde Hobbes y Rousseau al proponer el contrato social, estaban ya en el ambiente español del siglo XVI.⁶

Las interpretaciones biblistas y el tomismo aristotélico, vigentes durante todo el siglo XVI y más acá, nutrieron los debates de las juntas de Burgos (1512-13), y con fundamento textual en ambos se concluyó: 1) Que los amerindios no eran herejes sino infieles gentiles. 2) Que era legítimo usar la fuerza tanto sobre los fieles como sobre los infieles y gentiles.⁷ Allí se ventiló si a los americanos convenía una esclavitud natural (y bíblica) o una esclavitud de derecho de gentes (jurídica y bíblica) como la que proponía Palacios Rubios. La primera tendrá larga continuidad en las teorías de la influencia de los climas sobre los caracteres de los pueblos. La segunda tendencia dará vida al *requerimiento* y recoge la tradición canonista según la cual el papa tenía potestad sobre toda la tierra y podía delegarla a los reyes y eclesiásticos. Como se sabe, el *requerimiento* era el instrumento jurídico que debía ser leído a los indígenas antes de proceder a la guerra, a modo de amonestación formal legitimante de la agresión y de sus consecuencias de despojo, servidumbre y muerte.

Palacios Rubios creía tanto en la esclavitud aristotélica⁸ como en la bíblica derivada del pecado, y sin renegar de éstas, dice querer concentrarse solamente en la esclavitud

⁵ Carlos de Sigüenza, *op. cit.*, pp. 11-20, Vda. De Bernardo Calderón (ed.), México, 1680. Cfr. F. Matamoros, *Memoria y utopía...*, p. 77, nota 42, donde liga a Sigüenza con una propuesta semítica.

⁶ Para Thomas Hobbes una república civil queda convalidada por conquista o por consenso. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Sarpe, Madrid, 1984, t. I.

⁷ La guerra no era para obligar a creer, porque ese era asunto de fe, sino para obligar a los infieles a no poner obstáculos a la fe (T. de Aquino, *Suma teológica*, III, *Secunda Secundae*, C. 10, art. 8, pp. 109-122): “Este es el motivo por el que los cristianos promueven frecuentemente guerra contra el infiel” (p. 117). Finalmente y tras sinuosos rodeos, para el Aquinate la Iglesia tiene en todo momento el derecho de desposeer a los infieles de su autoridad y jurisdicción (p. 120).

⁸ Por esclavitud natural entiende la dominación del hombre sobre la mujer en virtud de la superioridad de su razón: “Por igual motivo, el que entre los machos sobresale por su razón es naturalmente amo, y el

de tipo legal que está aprobada por el derecho de gentes o civil y por el derecho canónico. Según él la esclavitud no es de derecho divino porque Dios hizo a todos los hombres iguales, lo que no es obstáculo para que la desigualdad sobrevenga tras la maldición de Noé a Cam –esclavitud de *derecho natural*– y como resultado del derecho de guerra que dividió a los hombres en libres y esclavos. Continúa diciendo que los indios tenían derecho a defenderse de los cristianos sólo hasta el momento en que eran informados de la verdad a través del *requerimiento*. Pues piensa, como más tarde Francisco de Vitoria, que el derecho de gentes, natural pero sancionado por la autoridad papal y real, rige la *república de todo el orbe* y obliga a todos los pueblos de la tierra.

Sepúlveda pudo haber sido el más brusco pero no el único intérprete de Aristóteles ni el único que propuso la esclavitud de los indígenas del Nuevo Mundo. Sólo que al fusionar la esclavitud bíblica –basada en el imaginado parentesco indígena con Cannán– y la filosofía aristotélica de la esclavitud natural, incurría en redundancias y descaros innecesarios. ¿Por qué las universidades de Salamanca y de Alcalá se opusieron a la publicación del *Tratado de las justas causas de la guerra contra los Indios (Democrates alter)* de Sepúlveda? Hay quien cree que por cuestión de estilo: los rigurosos escolásticos no iban a permitir que un literato advenedizo invadiera competencias profesionales para las que se requerían teólogos y juristas bien formados.⁹

Mi lectura es que el rechazo del *Democrates* por parte de los dominicos se explica, entre otras cosas, porque el “literato renacentista aristotélico puro” que fue Sepúlveda revivía un problema ya resuelto en Burgos a favor de la esclavitud legal y canónica, y reevidenciaba inútil y peligrosamente las analogías entre las propuestas bíblicas y las aristotélicas. Y todo ello cuando Vitoria, en Salamanca, desarrollaba la vertiente jurídica y un novedoso proyecto de intervención.¹⁰ Dentro de las similitudes habidas entre la propuesta de esclavitud natural de Aristóteles y la que deriva de la maldición noáquica a Cam había, sin duda, una diferencia importante. La primera no admitía la corrección de modo que un esclavo llegara a ser ciudadano, cada especie debía mantenerse en los

que carece de razón y prudencia es naturalmente esclavo...”. R. Palacios, *De las islas del mar océano*, FCE, México, 1984, pp. 26 y 36-37.

⁹ Anthony Pagden propone tres causas: de estilo, de método y de orientación. La primera y la última se relacionan. La exposición en forma de diálogo del *Democrates* lo evidenciaba como literatura, mientras que su contenido y sus personajes mostraban su parentesco con las tesis luteranas. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1988.

¹⁰ Francisco de Vitoria, *Relecciones*. Particularmente primera relección de los Indios: “De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles”. Porrúa, México, 1985, p. 72. Sobre este periodo y la naturaleza de sus discusiones, véase Martínez Terán, *Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, pp. 98-130, ICSyH/BUAP, México, 2001.

límites de la finalidad para la que fue creada. La segunda, en cambio, no sólo admitía sino que exigía, a fin de validar los títulos de evangelización y conquista, que por la obediencia a la ley divina y natural todos los hombres pudieran alcanzar la salvación y la realización plena de su humanidad.

Al menos, y es bueno que *Memoria y utopía* lo evoque, allí estuvieron Antonio Montesinos primero y Bartolomé de las Casas después.¹¹ Este último insistió en que no había autoridad, ni moral ni jurídica, para desposeer a los indígenas de sus bienes y derechos, y que así como en un momento podían acordar su obediencia a los poderes civiles y papales, con el mismo derecho podían retirarla. Pues dice, suponiendo que los indígenas entendieran el *requerimiento*, ¿qué obligación tenían de creerlo y de sujetarse a los reyes de Castilla que ni conocían? ¿Nada más porque se los decían los españoles, “ya que tuvieran lengua para se los decir y ellos lo entendieran, eran obligados a los creer”, a sujetarse y a obedecer teniendo ellos sus propios reyes naturales? “¿No fueran juzgados por insipientes y por bestias si tal sujeción concedieran y obedecieran?”¹²

Algo de estos pasajes emerge en el libro que comento cuando se habla de la dislocación que la presencia española provocó en la vida, formas de organización y de reacción indígenas. Ciertamente, debemos aceptar la vigencia del pensamiento lascasiano por cuanto se refiere al tema de la autodeterminación.¹³ Lo que no significa que Las Casas haya inaugurado las prácticas autonómicas indias sino que las reconoció en el permanente derecho de sumarse o de sustraerse a un pacto civil o religioso de obediencia. Fernando Matamoros reconstruye los vínculos entre aquella historia pasada y el movimiento neozapatista, y lo hace recreando la esperanza y la utopía de Ernst Bloch y las constelaciones históricas benjaminianas. Guardando las proporciones, me parece que el tremendo choque que pudieron sufrir aquellos pueblos en los siglos XV y siguientes es comparable a las mutaciones y dislocaciones en los espacios subjetivos y en las prácticas que producen hoy las tecnologías y las políticas capitalistas. El desencanto crece en el mundo civilizado en la misma medida de su impotencia. Son los tiempos modernos y desencantados de Weber los que explican el resurgimiento, en algunos sectores seculares de Occidente, del discurso escatológico y de sus contenidos mesiánicos. Sería bueno soñar que las murallas de Jericó se caen a gritos, pero la voz es muy pequeña o el escepticismo muy grande como para creer que hay muros que ceden a clamores y a solos de trompeta.

¹¹ Montesinos con su sermón de 1511 y las Casas con su participación en las Leyes Nuevas de 1542 y en los debates de los años siguientes con Sepúlveda, además de los numerosos textos que escribió.

¹² Las Casas, *Historia de las Indias*, FCE, México, 1986, tomo II, p. 272.

¹³ F. Matamoros, *Memoria y utopía en México...*, *op. cit.*, pp. 128-137 y 241.

Memoria y utopía nos conduce así hasta la confluencia, en el neozapatismo, de distintas corrientes de izquierda y la teología de la liberación. No son las estructuras religiosas de dominación –las de las jerarquías eclesíásticas– las que propician tal acercamiento, sino un encuentro entre cierto socialismo y cierto cristianismo por la libertad, la dignidad y la justicia. Narra cómo en las comunidades indígenas de Chiapas se insertaron núcleos guevaristas y otras tendencias socialistas que terminarían por indigenizarse en contacto con ellas. A pesar de lo cual, y de constatar la presencia de distintas concepciones libertarias, se acaba por reducir la diversidad a un sincretismo hecho de marxismo-cristianismo. En la opinión de Matamoros, “la evangelización de la cultura” y el espectro teológico acabaron por marcar las demás tendencias, y ello pese a constatar que no hay en las declaraciones del EZLN ningún factor que ligue sus actividades con religión alguna. Podría pensarse que tal apertura obedece a un principio de respeto y al sueño donde caben muchos mundos, pero el autor de *Memoria y utopía* prefiere pensar que la omisión del determinante eclesíástico responde a una decisión estratégica.

Destacando el papel de la diócesis de San Cristóbal, este libro cuestiona a los cuestionadores y a quienes han calumniado y deformado la rebelión de las cañadas. Pero con respecto a quienes sufren, resisten y rechazan la dominación de los poderes del capitalismo transnacional y sus fetiches, señala los lugares de acuerdo. Dice buscar, como Marcos, las utopías comunes para embarcar muchas disidencias en una misma resistencia. “Por complicado que parezca, es necesario”.¹⁴ Evoca ese deseo de ahogar en las aguas de Venecia las diferencias que separan. Pero, creo, aquí también, aquí tampoco, aquellas aguas no siempre son tan límpidas como para lavar las inercias que pesan en las formas monolíticas de articular la vida, la política, los imaginarios, y que no permiten que los acuerdos y alianzas sean tan vastos como sería deseable. En el caso de este texto es, tal vez, porque la cuestión religiosa (socialismo-cristianismo) se ve priorizada por sobre la propuesta de un comunitarismo plural, o sobre la de un colectivismo-indianismo, o sobre la de un socialismo indoamericano como el que pensó Mariátegui.

Más acá de los deseos abstractos de confluencia, no es absurdo pensar en un debate del que tal vez resulte alguna cooperación entre distintos grupos y proyectos políticos de izquierda. Ventilar, con quienes trabajan por la justicia y la libertad, los agravios y las incompatibilidades teóricas y prácticas que muchas veces no son insignificantes. El racionalismo heredado de la Ilustración, el economismo de tono liberal al que los proyectos políticos de la modernidad le deben su origen y perfil, conservan esa idea mecánica del desarrollo lineal y progresivo de la historia. Y junto a ello, los mitos republicanos o dialécticos de que es necesario unificar las diversidades y diferencias en

¹⁴ *Ibid.*, p. 280.

una síntesis, hacer avanzar los desarrollos industriales de los pueblos, modernizar, civilizar, o bien exacerbar las contradicciones para que el capitalismo se caiga solo.

La filosofía liberal ya estaba cargada de mitos, el del individuo libre, el de la igualdad en el intercambio mercantil, el de la igualdad jurídica formal que no hace más que institucionalizar las injusticias, el de la equidad de géneros. Y a eso se agregaron las periodizaciones eurocéntricas de la historia haciendo creer que era mejor la Colonia que el tribalismo, y que mejor que la Colonia era el capitalismo avanzado que haría a todos proletarios antes de llevarlos al reino de la libertad. Pero, hasta ahora, ninguna revolución obrera ha florecido en los países altamente industrializados y allí las nuevas antropotecnias buscan generar servidumbres voluntarias y adaptaciones maquinales a la explotación. Matamoros lo explica cuando analiza los asuntos indígenas en tiempos de globalización: la idea del progreso lineal no permite comprender la emergencia de movimientos sociales con rasgos distintos.¹⁵ La persistencia de actitudes, símbolos y recuerdos en las manifestaciones populares de México no son un residuo ancestral como se cree, sino una manera de ser que se renueva en el espíritu vivo, en la tradición y en el cambio comunitarios para enseñar que el progreso económico, al precio de la destrucción humana y planetaria, no tiene por qué ser el destino único y fatal.

Sabemos, sin embargo, la hostilidad que enfrenta construir “un mundo en el que quepan muchos mundos”: violencia real y no virtual, marginación eficiente de los medios de supervivencia, privación de las condiciones mínimas que permitirían expresarse: “la nueva guerra civilizatoria está en marcha”.¹⁶ Por eso mismo es importante escudriñar, con lupa, las teorías que se proponen actualmente, desde los imperialismos cínicos y los discutibles multiculturalismos neoliberales (Rawls, Huntington, Rorty, Ph. Petit) hasta un pluralismo epistemológico que jerarquiza las culturas bajo la “superioridad racional de Occidente”. Y de refilón, el racismo de quienes –reliquia más de Juan Gines de Sepúlveda que de Marx– creen o fingen creer que es necesario aniquilar lo indígena para que triunfe la razón o el “materialismo científico”. No se construye nada nuevo y mejor sobre la base de un genocidio. Ninguna sociedad puede dárseles de humanitaria o “racional” si se edifica sobre el exterminio de diversidades y minorías.

OCIDENTALIZACIÓN Y NEGACIÓN DE LA ALTERIDAD

En un plan menos escéptico se puede decir que la verdad, el conocer, el método existen, pero los conceptos, marcos teóricos y lenguajes con los que tengamos que

¹⁵ *Memoria y utopía en México...*, p. 85.

¹⁶ *Ibid.*, p. 365.

pensar nuestra realidad deben surgir de nuestras experiencias, necesidades y problemas. Coincido plenamente en la valoración que se propone de las enseñanzas zapatistas. La filosofía maya (tzeltal, totsil, tojolabal, etcétera) tiene mucho que decir y que fundar en la elaboración de otra ética y otro pensamiento político. La ciencia de la sociedad tiene que aprender de las sabidurías indígenas. Pero esto reclama analizar cuidadosamente los conceptos y marcos desde los cuales se las pretende interpretar, y aproximándose a la comprensión de su visión del mundo, entender que hay en ellas no un objeto a estudiar, describir, traducir, tolerar o exhibir, sino todo un cuerpo de saber y de sentido sobre el que es posible pensarnos en un trabajo de reconstrucción personal y colectivo. Esto implica diferencias –y quizá convergencias– respecto de lo que se propone como pensamiento desde otros ámbitos geográficos. Los criterios de discernimiento establecidos para ello permitirían, al mismo tiempo que detectar los elementos de dominación y objetivación, señalar las bases y condiciones de las alianzas con el movimiento social internacional.

En general, la actitud del occidental cuando se acerca a estas culturas ha sido, si no de franca agresión, de falsa benevolencia. De ahí las reservas, la desconfianza, los repliegues y hasta el silencio que tienden –tendemos– algunos pueblos indios de América. Autoritarismo y condescendencia son las dos caras de una misma posición de superioridad que objetiva al Otro para dominarlo, estudiarlo o perdonarlo; esto, claro, previa la inoculación de una falsa culpa intentada por la cristianización y la civilización. Se entiende, entonces, que *Memoria y utopía en México* retome la pregunta: ¿Quién debe perdonar a quién?¹⁷ En los discursos etnocéntricos, en los condescendientes y piadosos –ambos inculporios–, conviene localizar, por un lado, los elementos de un saber que ha puesto al Occidente como el modelo de racionalidad a seguir y, por otro, las muchas resistencias con que ese modelo ha sido enfrentado. Y de éstas, el libro que refero ofrece un amplio inventario. Toda su investigación va en el sentido de mostrar que los pueblos indígenas de México están y que están en pie de lucha.¹⁸

¹⁷ *Memoria y utopía en México...*, p. 99.

¹⁸ Estas son, además, las conclusiones del Congreso Nacional Indígena de 1996 citadas en *Memoria y utopía* (p. 246 y ss). Y ese es claramente el sentido en muchos de los documentos del EZLN. “Palabras del Comandante Tacho en el zócalo de la Ciudad de México”, 11 de marzo de 2001: “Muy lejos nos fuimos para defendernos del gran opresor, para no ser exterminados injustamente. Nuestros primeros abuelos pensaron con su inteligencia y sabiduría, se refugiaron en las montañas más lejanas para enriquecer su resistencia, para sobrevivir con sus formas de gobernarse en lo político, en lo social, lo económico y lo cultural, así nunca pudieron acabar nuestras raíces, así como tampoco nuestra madre tierra nunca muere, ni nuestra madre luna, ni mucho menos nuestro padre sol” (<http://palabra.ezln.org.mx/> cartas y comunicados, 2001).

Es aquí y respecto de esta afirmación con la que concuerdo, que encuentro ciertas discordancias entre los muchos materiales de apoyo que se citan. Es decir, que junto a los aciertos que encuentro en *Memoria y utopía* debo señalar lo que me parece ser una dificultad. Entre las nutridas fuentes empleadas en este libro hay elementos que habría que debatir con el fin de atraer claridad en esta hora de búsquedas, aun si ello pareciera académicamente incorrecto. La reconstrucción de los imaginarios indígenas demanda, antes que nada, un filtraje crítico de los imaginarios del colonizador y el estudio de lo que en éstos sigue negando la existencia de los universos indios. En el libro de Fernando Matamoros está presente, al lado de numerosos investigadores latinoamericanos que han creído en los valores y las realidades indígenas, toda una tendencia del pensamiento francés contemporáneo, cuya característica es sostener que América fue plenamente occidentalizada. Hipótesis que supone no nada más la cristianización de las mentalidades indígenas a las que se acaba por ver como receptáculos pasivos, sino la interiorización, a partir de ella, de los rasgos de la racionalidad occidental: concepciones ontológicas, ideas del tiempo y del espacio, de la composición y organización humana, natural y social, de los valores morales y culturales, etcétera. No subsisten, de acuerdo con esto y tras el proceso de mestizaje, elementos originales en los imaginarios mexicanos actuales.

Para sintetizar diríamos que considera que no existe, en razón de la conquista española y de las subsiguientes expansiones de Occidente, lo “no-occidental”. Antes de continuar convendría recordar, de paso, una afirmación de López Austin según la cual, la sola división del mundo en occidental/no-occidental es simplista y prepotente;¹⁹ y como su similar cristiano/no cristiano no ayuda a entender los distintos tipos de un pensar que ha sido previamente [des] calificado de mítico o primitivo. Si pasamos a otro registro, en efecto, hablando del pensamiento mítico o salvaje y de las ideas de Lévi-Strauss, Habermas afirma que hay en este pensamiento una confusión entre naturaleza y sociedad, y entre lenguaje y mundo. Por lo tanto, entre objetividad y subjetividad. Cree que para una mentalidad ilustrada resulta extraña esa confusión y la ve como un atraso o deficiencia en el desarrollo del manejo del lenguaje y de la comprensión lingüística. Según esto, tal confusión no permite que existan las diferenciaciones modernas ni las pretensiones de validez susceptibles de crítica.²⁰ O sea, nada que ver con la racionalidad.

Esta visión europea unilineal se muestra inhabilitada para comprender formas de pensar y de conocer que implican expresividades múltiples, sincronía o relación

¹⁹ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, UNAM, México, 2003, p. 130.

²⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Buenos Aires, 1989, tomo I, pp. 78-86.

interactiva entre los distintos tiempos, y las conexiones sutiles –hoy tan reclamadas– entre la acción teórica (cognoscitiva) y la práctica (ética), y entre ésta y la política, así como la importancia que tienen para el conocimiento las interpenetraciones entre subjetividad y objetividad y para la vida las relaciones que enlazan naturaleza y sociedad. Nada prueba, de todos modos, que la racionalidad moderna no esté afectada por valoraciones subjetivas ni que su pretendida universalidad no exprese, solamente, las perspectivas particulares de una cultura. De allí la dificultad de someter a crítica sus propias pretensiones de validez. Quizás, lo que el hombre moderno occidental ha aprendido a hacer, ha sido a trazar divisiones y distancias artificiales, a ocultar y a ocultarse las hondas imbricaciones de sus valores y de su saber. Es decir, a doblar mejor o a retocar en la aparente neutralidad los intereses que subyacen en sus imaginarios. Y a desesperarse por la desilusión de saberlo o de saberse sabido. Es esto lo que impulsa su rechazo, por todos los recursos epistemológicos imaginables, a ser el objeto de la mirada o del estudio de los otros.

La diferencia, pues, es tratada como una desviación de *la norma*, como atraso o incapacidad respecto de *la norma*, o mejor, como lo que ha desaparecido bajo el peso de *la norma*. Otra versión del modelo unilineal eurocentrista está dada por la teoría de la occidentalización que afirma, en síntesis, que en el proceso de aculturación lo indígena fue suprimido por la imposición de normas cristianas que transformaron tanto las formas de sujeción como los esquemas de vida y de conocimiento. Un modelo en este sentido lo ofrece Serge Gruzinsky, quien escribió *La colonización de lo imaginario* y *El pensamiento mestizo*, y sobre sus consideraciones o en consonancia con ellas, algunos historiadores, antropólogos, sociólogos y filósofos franceses articulan sus creencias, juicios y conclusiones. Por otra parte, hay que aclarar que el rechazo de estas ideas no significa, tampoco, que simpaticemos con liberalismos estadounidenses ni que al sostener la existencia de lo indígena estemos aplaudiendo el nacionalismo priísta del siglo pasado que adoró lo indio en los museos.

Paradójicamente, porque la negación de las culturas originarias siempre está plagada de paradojas, el mito del mestizaje general ha sido, justamente, el de un nacionalismo oficial que sienta la total unidad del Estado mexicano en el proyecto de integración forzada y modernizante.²¹ No ahondaré ahora en estas hipótesis que me parecen rebatidas por la realidad mexicana apenas se recorra un poco la superficie del país y se entiendan un poco los modos en que emerge y se expresa una manera india de ser y de ver el mundo. Manera que no es una esencia natural, que no es genética ni biológica sino configurada histórica y culturalmente. Hipótesis rebatidas también por los mismos

²¹ Sobre la relación del mestizaje con el nacionalismo, podemos evocar, con Fernando Matamoros, a Vasconcelos y el mito del mestizo de Molina Enriquez, p. 97.

estudios históricos que no logran borrar la complejidad del universo indígena, aunque no se entienda por qué y cómo –¿“milagrosamente”?–²² persiste en las yuxtaposiciones.

Apuntaré sólo que esa interpretación representa una nueva forma de negación del mundo originario de México y de sus permanencias en una buena parte de la población que hoy somos. Cuando se es parte de las culturas primigenias y de las africanas que fueron agregadas durante la Colonia en América, no es posible decir de ellas que no existen, o que existen y que sus restos tienen derecho a ser reconocidos por un principio de humanidad o de pluralidad posmoderna. Se sabe que son parte esencial de las poblaciones y de las culturas actuales. Y esto nos hace volver al tema de las identidades.²³ No es simple desarrollar en un párrafo todo lo que esto implica, pero es posible decir, sin retórica y sirviéndonos del lenguaje usual por deseo de entendimiento, que buena parte de México es indio. No solamente por el origen y las presencias que habitan la superficie de este país, no sólo por el sentir, el actuar y el pensar que compartimos, no sólo por identificación elegida o por afectividad –que debería ser la base de una auténtica constitución identitaria flexible y múltiple–, sino porque el ser nuestro es inseparable de la suerte indígena, de sus orgullos, dramas, logros y discriminaciones.

Y por una serie de factores culturales e históricos no podríamos dejar de serlo aunque nos lo propusiéramos: ello seguiría estando allí como un hecho profundo, inconsciente e involuntario. De olvidarlo, la visión del otro nos lo recordaría sin falta, y ella también forma parte –aunque de modo negativo: para saber lo que no se es o no se quiere ser– de la conciencia adquirida sobre las distintas dimensiones de la identidad. Esa mirada alterna es otro espacio de contradicciones, y es interesante observar que los que niegan la existencia de lo indígena siempre se conducen frente a lo “indio” y “mestizo” con un gesto discriminatorio, marcando la diferencia y la distancia, objetivándolo, calificándolo, definiéndolo, despachándolo con una generalización. Las clasificaciones y fronteras impuestas por el imaginario del colonizador, tenazmente, hicieron saber al Oliveira de Julio Cortázar su sitio en el cuadro social europeo, como al ser latinoamericano de Borges conocer la humillación, a Octavio Paz interrogarse sobre la mexicanidad y a Luis Cardoza y Aragón decir, al constatar el desprecio hacia la escritura latinoamericana: “sólo a Venus le importa el juicio de París”.²⁴

²² Gruzinski, “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”, p. 39, en *Historias 15*, pp. 31-41, México. También en Seminario de historia de las mentalidades, *Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en Nueva España*, INAH, México, 1989. pp. 109-122.

²³ V. *Memoria y utopía en México*, p. 87.

²⁴ Cardoza y Aragón, *op. cit.*, “Alfonso Reyes”, p. 51.

Desde el siglo XVI, la continuada irrupción de un universo en otros creó fracturas, arritmias, desarraigos, escisiones. Las siguen creando las visiones etnocéntricas y positivistas del mundo. Pero las escisiones más ciertas, las que subtienden incluso la suficiencia de la modernidad y sus posteridades, son las que se estructuran en torno al eje de la dominación, dondequiera que sea que los factores dominante/dominado se encuentren. Dentro o fuera de sí mismo, en los discursos, en las conductas o en los saberes. Y si lo indígena existe como transversalidad (colateralmente con otros modos de vida) en los distintos estratos sociales de México, lo “mestizo” carece de solidez y de lugar. Dejemos ahora a un lado las implicaciones racistas y zoologistas que impregnan el término desde sus orígenes. En el uso que se le ha dado al vocablo, desde los viejos cronistas como el Inca Gracilaso y Guaman Poma de Ayala hasta los textos especializados de hoy, sobresale su ambigüedad semántica que designa lo mismo al “cruzado” de dos especies o razas distintas que al español y, por extensión, a todo extranjero. Lo “mestizo” es aquí todo lo otro.

Según un estudio sobre los teenek de la Huasteca veracruzana, que resulta por muchas razones interesante, estos pueblos mantienen esa concepción del mestizo como el extranjero (extraño) en general.²⁵ Está claro que los indígenas delimitan muchas veces sus comunidades frente a los demás grupos sociales, incluidos otros grupos étnicos. Sin embargo, en los estudios especializados, se deja sentir la carencia de un criterio unívoco de la etnicidad y de la mesticidad. Queda en lo etéreo la determinación de si ésta reside en elementos biológicos, lingüísticos o culturales en general, o en las configuraciones relativas a los mitos de origen, o si en la ubicación y forma de comportamiento social, o si en las afinidades ideológicas y simbólicas, o si en las identificaciones voluntarias y afectivas. Lo que da lugar a las confusiones creadas entre lo que es indígena, lo campesino y lo rural, entre lo urbano, lo mestizo y lo occidental, entre urbanización y occidentalización, entre lo que es cultura pero que por ser diferente es etiquetado como atraso o miseria, entre lo que es modernidad, actualización, aculturación y occidentalización.

Más que una fusión (licuefacción que disuelve componentes puros en una sola sustancia), lo que atraviesa una parte de esa población mexicana llamada “mestiza” es la coexistencia transversal, colateral, de formas de vida tradicionales y modernas, e intercambios culturales de variados tipos, mientras que en general se mantienen rasgos y hábitos de procedencia claramente indígena. Lo anterior sin perjuicio de que existen sectores plenamente identificados con Occidente –y no necesariamente occidentales; quizá, en lenguaje pasivo-peyorativo, occidentalizados– que generalmente se localizan

²⁵ Anath Ariel de Vidas, “‘Je plie, et ne romps pas’. La version teenek de la marginalité et de l’ethnicité (Huastèque veracruzaine, Mexique)”, en *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 25, pp. 79-96, 1997.

entre las élites y que conscientemente o no, se encuentran muy ligados a la cultura, los intereses y grupos de dominación. Y bien, reconocer que el Occidente está en todas partes no indica que esté sin más, alegremente y sin contrapesos.

Lo que puedo decir ahora en este espacio limitado, es que por encima de la complejidad de estos problemas, de un lado se consagra el cliché del mestizaje general, y del otro el esquema del “mestizo”, ya vuelto una masa exclusivamente nacional, como el exterminador del indígena; cuando en verdad, de existir, el mestizaje sería el lugar de un doble desarraigo. Lo que, sin duda, obliga a preguntar sobre los factores que han inducido estas percepciones y obligado a vivir los mundos indígena y “mestizo” como dos universos enfrentados. ¿Qué papel cumplen en la perpetuación esquemática de este enfrentamiento, verdad a medias, las teorías y prácticas civilizatorias? ¿Por qué amalgamar en una definición étnica –¿racial?– a una sociedad fuertemente estratificada? Hay que considerar que estratificación, aquí, no es integración. Lo que destaca en las tesis citadas es una continuación de la re-negación de los pueblos autóctonos de América y una interpretación hipertrófica del “mestizo” convertido en entidad fantasmal y en identidad racial hereditaria.

La apreciación es discutible si se trata de entender todo lo que participa en el amplio mosaico de supervivencias, representaciones, composiciones y recomposiciones de México y que por eso convendría desentrañar en su multilateral y contradictoria variedad. Es verdad que en el trayecto hay que abordar, y se han abordado en México, los problemas del racismo, el de la corrupción mexicana con la que algún investigador francés parece tener ya una obsesión preocupante, el de la desvaloración de lo indígena alimentada por los imaginarios occidentales y retroalimentada por las políticas gubernamentales y su aparato intelectual. Todo esto produce y reproduce las discriminaciones y las desigualdades. Pero hay que abordarlos sin olvidar que la gran mayoría en ese mundo mal llamado mestizo, portador como los indígenas del color de la tierra y de su historia, enfrenta como éstos los mismos problemas y de modo muy similar. Por ello no es posible aceptar ciertas explicaciones de las políticas indigenistas contemporáneas de México: no es por interés de los neoliberales ni por sus tratados de libre comercio con América del norte que han resurgido las identidades autóctonas y la lucha por los derechos y la cultura indígena,²⁶ es por la resistencia y la voluntad de ser y permanecer. Y quizá, porque aquí como allá, los proyectos de integración han sido ficticios, jerárquicos y excluyentes. Si fuera por el neoliberalismo y sus comparsas nacionales ya habría desaparecido todo lo que no es él mismo.²⁷

²⁶ Ariel de Vidas, “Identité de l’Autre, identité par l’Autre: La gestion du patrimoine culturel indien au nord-est du mexique”, en *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 30, pp. 373-389, 1994.

²⁷ Consultar “La otra Huasteca” de Amanda Ramos, en *Rebeldía*, testimonios de los pueblos teenek, pames (xi’ uy) y náhuatl, núm. 49, pp. 71-76, diciembre, 2006.

El problema que enfrenta la exégesis expuesta arriba es el de tener que acomodar su idea del mestizaje general con la resurgencia de las reivindicaciones de los pueblos originarios y la de la solidaridad popular con sus causas. El objeto del primero –el mestizaje– había sido una sociedad finalmente pasiva sobre la que sólo se venía a vaciar el Occidente. Luego, el carácter de las segundas –reivindicaciones y solidaridades– tiene que ser, conforme a esta lógica, no el resultado de la participación activa y consciente de los indígenas y sus aliados, sino el objeto de la manipulación de las políticas públicas mexicanas bajo presión del capital transnacional. No se trata de desmentir el evidente intento de manipulación gubernamental, ni la utilización que se hace de los presupuestos con el pretexto de nivelar la desigualdad social, sino el hecho de que la objetivación de la población indígena se prolongue en las teorías de la occidentalización al ser aprehendida como el recipiente de todas las perversidades. Si los pueblos originarios resurgen ahora no es, de acuerdo con esta tendencia, por su propia iniciativa e insurgencia.

Ahora, es por la insurgencia y la presencia indígena aliada a otros sectores de la población –y no por mero capricho– que no es posible aceptar la tesis de un mestizaje general y ni siquiera la pertinencia explicativa de un concepto impropriamente generalizado como el de mestizo. Habrá que seguir lidiando con las fracturas sociales, mientras tanto, es posible imaginar otros imaginarios sin los tics neocoloniales y sin las cargas racistas habituales. No por cambiar las imágenes del mundo va a cambiar éste, pero si todo imaginario vive vocación de ser real, descolonizarlo, es ir sobre el camino de una transformación. Porque es cierto, existen sectores sociales afectados e influidos por la denigración occidental hacia lo indígena. Estas son las dislocaciones y disrupciones que han perturbado la percepción del Otro y de sí, las que han fracturado la subjetividad y la sociabilidad y que habría que recomponer mediante la reformulación de las estructuras y las representaciones. Ser sociedades escindidas que no aprenden de sí mismas, que no se valoran a sí mismas, fue otro de los efectos devastadores de la colonización.

De nuevo, son los mismos estudios antropológicos e históricos los que, en su parte empírica, inciden en la existencia de los universos originarios de América y en su rica y profunda complejidad. El artículo citado²⁸ describe cómo, a pesar de todas las adversidades, persisten las tradiciones y la fuerza *teenek*, cómo estos pueblos reelaboran sus diferencias, y cómo la aculturación llega a ser una apariencia bajo la que defienden su identidad. También aquí hay muchas cosas que reacomodar en el marco de las identidades para dejar de ver, como en un paisaje lejano, el mundo de los comienzos; para dejar de ver los comienzos en el origen; para dejar de hablar del indigenismo

²⁸ Ariel de Vidas, “‘Je plie, et ne romps pas’. La version *teenek* de la marginalité et de l’ethnicité (Huastèque veracruzaine, Mexique)”.

presente en tercera persona y desde la distancia de discursos ajenos que no acaban de entender ni están en condiciones de hacerlo. No para volver a los nacionalismos, patrioterismos y racismos que hemos padecido y que criticamos, ni para elevar un discurso universalista cuyo centro seamos ahora nosotros, sino para reconocer que cuando miramos, hablamos, caminamos, escribimos, no dejamos de ser, consciente o inconscientemente, una expresión particular de los muchos y distintos pueblos que existen sobre la tierra. Igual a ellos y tan particulares como ellos.

Así, por las páginas de *Memoria y utopía* circulan nombres de investigadores que mantienen posiciones encontradas respecto de las poblaciones indígenas. La idea referida indica que la occidentalización barrió con las diversidades y que lo que queda son formas aculturadas, deformes, de las manifestaciones religiosas y socio-políticas occidentales. Peor, el cadáver de la cultura europea que sorprendió en México a un desencantado Artaud. Un imaginario hispanizado del que algunos buscan hacer sentir culpables no a los invasores sino a los invadidos. El efecto ambiguo de estas hipótesis se deja sentir en la utilización de términos como occidentalización, aniquilamiento de los indios, aculturación, evangelización de la cultura, que reflejan, bajo la aparente crítica a la brutalidad de la conquista española, la idea de la erradicación de las culturas autóctonas, lo que de hecho representa un nuevo desconocimiento de la alteridad. Nosotros –y claro que este nosotros no equivale a la identidad jurídica de “todos los mexicanos”– no diríamos que los indios se cristianizaron para igualarse a los blancos y mestizos, a la “gente de razón”.²⁹ Primero porque no es cierto, y luego porque nos faltaría la arrogancia y el rencor que se necesitan para decirlo.

Fernando Matamoros utiliza las fuentes francesas pero es evidente que para él, como en general para un latinoamericano, lo indígena es una evidencia. Está aquí sin folklorismos y sin tener que probárselo a quienes, puestos en un rango de *voyeuse* científicidad, exigen que se les hable de lo que no entienden para traducir lo que quieren escuchar. Los holocaustos no borraron a los judíos de la faz de la tierra. Tampoco la “trata de negros”, por más bárbara que haya sido, pudo aniquilar a los africanos. La pregunta que Fernando se formula, al tiempo que subraya la presencia viva de los indios de Chiapas, es cómo han podido resistir contra toda adversidad física y cultural.³⁰ ¿Cómo ha persistido su espiritualidad? La respuesta de quienes difunden la teoría de la occidentalización americana sería que por la adaptación de los sobrevivientes a los códigos impuestos, principalmente por la sumisión a las normas cristianas imbuidas por medio de la confesión. *Memoria y utopía* responde que fue por la fuerza de la cosmovisión indígena, por la cohesión de su

²⁹ Manuel Pérez, *Farol indiano y guía de curas de indios...*, México, Rivera Calderón, 1713, citado en Gruzinski, *op. cit.*, p. 38.

³⁰ Fernando Matamoros, *op. cit.*, p. 301.

pensar con su entorno natural, por sus principios morales y religiosos, por su fe y la coherencia con la que re-encantan al mundo.³¹

¿Por una cosmovisión cristianizada? Fernando Matamoros parece convalidarlo en muchos momentos.³² En este caso, y no sin ambivalencia, su texto estaría en la línea de la plena occidentalización de los imaginarios. Y ésta se vería confirmada con la defensa del papel predominante de la Iglesia en los movimientos sociales, con el culto al carisma del líder hasta convertirlo en Dios: “Marcos, Cristo, Zapata”,³³ y con la promoción del poder en su modalidad pastoral. El problema –y por eso, para develar fábulas y no por erudición, conviene apersonarse en los rincones de la historia– está en ceñirse a los dichos de los colonizadores y a los referentes europeos para contar el pasado eclesástico y el nuestro, porque muchos de esos materiales están marcados por una línea definida de interpretación.

Digámoslo de otro modo, el mesianismo, la vaguedad respecto de la existencia de expectativas diferentes, y la prioridad religiosa, confirmarían juntos la hipótesis de la occidentalización consumada de México si no es que mundial. Como si estas teorías dijeran: “no hay otra opción de racionalidad. Lo que se reclama es una vuelta a un pasado primitivo, oscurantista y en todo caso premoderno. La historia avanza, si no siempre en ascenso y hacia mejor como imaginó Kant, por lo menos hacia adelante y aplanando absolutamente las diferencias”. Aquí se confunde la existencia de prácticas alternas con un momento premoderno, atrasado, de la historia occidental; y la uniformidad de las diferencias con el progreso de una igualdad social inexistente.

ENTRE HEREJÍAS Y ORTODOXIAS

No obstante, en otras páginas de *Memoria y utopía...* se habla de las persistencias precolombinas, se cuestiona la idea del mestizaje general y la idea del progreso histórico

³¹ Reencantamiento que, creo, se entiende en el mundo moderno de Occidente y no en el indígena cuyos dioses, valores y sentido de lo sagrado, no han muerto. Cfr. <http://palabra.ezln.org.mx/> cartas y comunicados, 2001>, Discurso del Comandante David: “En casi 500 años, los hijos y los nietos de los conquistadores hicieron todo lo posible por exterminarnos en muchas maneras, impusieron sus leyes, sus ideas, sus políticas, su creencia y sus dioses, todo con el fin de desaparecer lo que es nuestro”.

³² *Memoria y utopía en México*, pp. 121-123, 139, 177, 203, 298, 322, 328, 329, 332, etcétera. Es probable que el autor sea perfectamente consciente de que todas las citas que extrajo de la entrevista del EZLN con Yvon Le Bot, *Le rêve zapatiste*, apuntan en el sentido de probar la cristianización de los imaginarios indígenas.

³³ *Ibid.*, p. 327.

lineal, se alega en favor del reconocimiento de lo indígena³⁴ y se rechazan las totalizaciones racistas continuadoras del pensamiento colonial.³⁵ Luego, habría convenido analizar algunas fuentes. Y responder a esta otra cuestión que no resuelve la autodenominación de marxismo heterodoxo: ¿Por qué se critica tan radicalmente el materialismo y el ateísmo y al mismo tiempo se busca el apoyo de autores marxistas y del mismo Marx, o de Foucault y de Marx?³⁶ Aunque en este último caso haya sido para apuntalar la importancia de la subjetividad en la política, explayarse sobre Marcos y desembocar en lo que se antoja como un culto a la personalidad que ni el mismo “Sup” avalaría.³⁷ Y es que la importancia de la subjetividad, sea que se la tome como espacio de alienación, sujeción o de emancipación, no autoriza que se la consagre como sustituto de la personalidad infalible o voluntarista por encima de la experiencia y de sus instantes de interpenetración de lo posible y lo real; o si se quiere, de la comunión del sujeto y del objeto. Si se focaliza el “mal materialista” en Althusser en razón de su “marxismo ortodoxo”, de su cientificismo desideologizante que busca limpiar el marxismo de humanismo, de subjetividad y de religiosidad,³⁸ ¿por qué no deslindarse de por lo menos dos docenas más de teóricos ligados por lo mismo, es decir, por herencia, formación y elección, con la Ilustración, el positivismo y la ciencia?

Es dudoso que el racionalismo cientificista asumiera –sino sólo para probar su tesis de la cristianización americana– una interpretación como la que *Memoria y utopía* hace del grito neozapatista “ya basta”. Según ésta, en el marxismo de Marcos se integra: la negación implicada en ese grito, “la dimensión simbólica de la memoria milenaria precolombina, y un *tono de profecía evangélica de liberación*”. Por lo demás, cada quien sus idolatrías, ser racionalista, materialista o ateo no anula automáticamente la dimensión moral o espiritual del ser humano, ni implica necesariamente una adhesión a los esquemas del capitalismo mundial y a sus formas de racionalidad.³⁹ E igual que con

³⁴ *Op. cit.*, pp. 226, 313, 316. En la primera dirección van todas las referencias a José Carlos Mariátegui (por ejemplo, p. 244). Respecto de la segunda se puede consultar la página 284.

³⁵ *Ibid.*, p. 201.

³⁶ *Ibid.*, p. 306.

³⁷ Véase en <<http://palabra.ezln.org.mx/> cartas y comunicados, 2001> la entrevista otorgada por Marcos a Julio Scherer el 10 de marzo de 2001.

³⁸ *Memoria y utopía...*, pp. 225-226.

³⁹ No cuestiono la influencia de la subjetividad en la práctica o en la teoría, ni que como resultado de ello se adopte una postura religiosa o atea. Un mérito de Matamoros es que siendo sociólogo de la religión se involucra con el tema estudiado en términos metafísicos. El mérito no está en su fe, sino en que él la asume abiertamente y en que así rompe con la distancia objetivante, aparentemente científica y neutra del positivismo. Los compromisos se dan también en aquellos que se presumen imparciales. Ahora, una vez que tal posición se constata como un hecho epistemológico, todo recomienza: lo que

sus contrarios –el “irracionalismo”, el ideologismo y el teísmo–, lo importante es saber sobre qué se sostiene y qué es lo que sostiene cada creencia, y si libera, oprime o deprime. Según sea lo que se entienda por “humanismos”, “ideologías” y “trascendencias”, es seguro que Foucault también denunció muchas de sus manifestaciones, y con razón, al tiempo que trató de hacer ver lo invisible: que existen, realmente, otras formas de racionalidad.

Encuentro que el problema no es saber de qué lado se está cuando se plantea la porosa disyuntiva de “religiosos o ateos”, o la más vaporosa aún de “racionalismo”/ “irracionalismo”, sino que surge en la intolerancia de imponer a otros los propios credos, y en estigmatizar, violentar o marginar al que no los acepta. Y éste suele ser un riesgo latente cuando se les hace pasar de la espiritualidad íntima o de la comunidad de adherentes a dogma universal. Lo realmente curioso no es que el materialismo, herejía desde los siglos XVIII y XIX, se haya convertido en la ortodoxia del siglo XX, sino que las ortodoxias de la Edad Media pretendan ser las heterodoxias del siglo XXI. Se podría despachar esta curiosidad diciendo que sólo a quien cree en la linealidad de la historia y en el progreso le sorprende que hoy se piense y se obre como antaño. Pero dicho esto que es muy cierto, a los partidarios de universalizar una teología monoteísta les queda por arreglar un problema: ¿cómo distinguir los mesianismos universalistas (¿absolutos?) de las ortodoxias de una derecha cristiana conservadora y autoritaria? Sería bueno, por tanto, incluir en el respeto a las diversidades, panteísmos, paganismos y politeísmos y enfilarse hacia lo esencial.

Las espiritualidades indígenas, sin abandonar sus adoraciones múltiples y sea cual sea el cariz religioso con el que se expresan, se han contactado con diversas doctrinas libertarias, utopistas y mesiánicas. El punto de confluencia de las solidaridades ha sido la confianza en torno a valores como la justicia, la libertad, la dignidad, y no es evidente que para sostener estos principios haya que profesar una teología. Hay que decir que la revisión crítica de las estructuras de la dominación y su rechazo no quiere decir que se tengan que estigmatizar y desechar todos los ejercicios de la razón y de la ciencia. Éstos, independientemente de sus profesiones religiosas o laicas, o en razón de ellas, actúan en ocasiones y por la misma inextirpable subjetividad en el sentido del compromiso social. Por ello, el mesianismo de Benjamin, concentrado en la postulación de valores plurales como la valentía, la lealtad, la seguridad y el optimismo, es más

hay que ver es qué propone cada subjetividad, en qué contexto, con qué interés, valores o poderes se relaciona, cómo argumenta o justifica sus opciones, apreciaciones y juicios. El perspectivismo, si bien es inevitable en el conocimiento social y filosófico, no es, como bien lo dijo Foucault, un pase lírico para decir o aceptar cualquier cosa.

atractivo que su propuesta de sumisión al imperio de una teología. De su estudio, que no hay que dejar de contextualizar en la Segunda Guerra Mundial, una se quedaría más con la energía de la historia que con su redención; más con esas tantas historias como lenguas, más con su desconfianza hacia la cultura del dominador que éste exhibe como un botín de guerra frente los dominados, más con su versión del “ninguna empatía con el vencedor, ninguna compasión por los vencidos”, y con ese nunca trascendental sujeto de la historia que son los oprimidos.⁴⁰ Cepillar la historia a contrapelo compromete al examen crítico del inventario cultural del dominador.

La insistencia en teologizar los movimientos sociales deja la amarga impresión, en pleno siglo XXI, de que hay sectores que no aceptan la alteridad radical, la extrema otredad que es la que no se rinde ni se convierte. Y bien, el insistir en el reconocimiento de lo indígena originario y actual no es para entronizarlo ni para totalizarlo, no es para idealizarlo y volver a destiempo sobre la añeja querrela entre fieles y herejes, sino para que se respeten plenamente los derechos que de ahí se derivan. Para que se les reconozca en la Constitución mexicana, para que las diferencias construyan las normas, para que culturas y normas convivan, para recuperar a partir de lo “Otro” un modelo social ético-político y referencias que podrían orientar un balance crítico y positivo de lo “Mismo”, para que se restituyan valor e importancia a la alternativa abierta del pensar y del ser indios, para corregir las mil equivocaciones que sobre ello se han vertido. Negar lo indígena deja sin efecto todas estas realidades y demandas porque no se estaría reconociendo más que la existencia unívoca de una normatividad y una racionalidad ya convertidas. Y para los zapatistas, aunque se juegue a veces con las reglas impuestas, lo que no está en juego es convertirse en otro.⁴¹

Toda cultura se renueva, toda sociedad contiene los gérmenes y posibilidades de transformación, nadie es sospechoso por cambiar o adoptar en algunos momentos elementos procedentes de otras latitudes o de preservarse en sus tradiciones. Ni nadie ha estado exento de asumir la una o la otra de estas conductas, es, además de un hecho de conciencia un derecho que debería ejercerse a voluntad sin necesidad de dar explicaciones. Es cierto, igualmente, que los productos del conocimiento no deberían ser la propiedad privada de nadie, como indiscutible es que el intercambio cultural es una práctica legítima y humana como lo ha explicado Luis Villoro: “Contrario a la autonomía cultural no es la aceptación de productos culturales de otras comunidades,

⁴⁰ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, pp. 19, 44, 58, Contrahistorias, México, 2005.

⁴¹ “Lo que no está en juego es que en otros nos convirtamos”. Palabras del EZLN el día 6 de marzo del 2001 en Tepoztlán, Morelos, en <<http://palabra.ezln.org.mx/> cartas y comunicados, 2001>.

sino la sumisión a la dominación por otras culturas.⁴² La imitación ciega de lo ajeno es lo que favorece la inducción de ideologías como instrumentos de dominación.⁴³

Pero entre ello, no como virtud o gracia sino como hecho, no como el punto mítico al que habría que volver desde un tiempo diacrónico sino como presencia, están los rasgos culturales autóctonos. Estos rasgos que permanecen en los pueblos indígenas –rurales y urbanos– y en una gran parte de la población mexicana y que reclaman su lugar en la organización, los valores y la legislación actual. Rasgos que forman un tronco sobre el que se integra o añade –en ocasiones muy superficialmente– el mundo externo (Mahoma seguía siendo árabe sin camellos). Y a ese tronco, o a sus raíces y refluencias, es al que habría que remitirse reflexivamente para trazar un horizonte de cambios éticos y políticos posibles que no repitan las estructuras de alienación ni de poder totalitario. La coincidencia de estos rasgos con reivindicaciones auténticamente democráticas y pluralistas haría pensar que las propuestas zapatistas sólo reflejan ciertas ideas del Occidente moderno. No es así, ni para bien ni para mal.

Los saberes mayas, los indígenas, renacen desde su antigüedad aunque siempre hayan estado expuestos no sólo a ridículas detracciones sino a influencias y a amenazas de transformación.⁴⁴ “El mandar obedeciendo”, las formas colectivas de organización de los pueblos indígenas, la participación directa y ascendente en las decisiones, la reclamación de autonomía efectiva en la política y no a la manera contradictoria en que la pensó Kant, su concepto de justicia en relación estrecha con la verdad, hablan de una originalidad de pensamiento que refuta la idea de la colonización profunda y de la eficacia de la aculturación occidental.⁴⁵ Uno de esos conceptos es la noción tan especial de “consenso” con el que los pueblos del sureste mexicano se fortalecen, otra es el concepto de “poder” con el que se han manejado en sus discursos y acciones.

⁴² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, pp. 113-114 y 118, Paidós/UNAM, México, 2002.

⁴³ *Ibid.*, pp. 118-119. Retomo las definiciones de la autonomía de Guillermo Bonfil y de Luis Villoro: autonomía es autodeterminar libremente lo que se adopta o se rechaza, es la capacidad de decidir sobre los propios elementos culturales sin coacción ni violencia externa.

⁴⁴ Sobre los conceptos tseltales aquí mencionados y su antigüedad en las tradiciones mayas, la investigación de Antonio Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, pássim, en particular p. 151, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.

⁴⁵ Las dificultades de la evangelización, la superficialidad con la que se implantaba sobre las “idolatrías”, ya era atestiguada por fray Bernardino de Sahagún, quien murió en el pesimismo de creer que los intentos de cristianización eran inútiles.

Como John Holloway, Matamoros reformula implícitamente la pregunta: ¿quieren los neozapatistas tomar el poder? Y responde negativamente.⁴⁶ ¿De que poder se habla? ¿Del poder comunal o del poder individual? ¿Del poder político? ¿Del poder de la palabra? ¿Del poder-dominar o del poder-hacer maya evocado por algunos investigadores? No cabe duda de que en sus usos y costumbres los zapatistas han ejercido el poder-hacer, y lo han practicado también en el sentido de toma comunitaria de decisiones, del “mandar” para que los representantes manden obedeciendo. Se trata de un concepto ético de la política y del trabajo de organización y de representación en la comunidad.⁴⁷ Otra cosa pasa con las estructuras jurídico-políticas del poder oficial. A escala nacional, en las instancias político-constitucionales del gobierno municipal, estatal y federal no se ha tratado aún de esta forma de representación ni existen condiciones para la práctica de este tipo de gobernabilidad. Tampoco, en mi opinión, están clausuradas las circunstancias históricas ni las coyunturas susceptibles de orientar un cambio respecto de las formas de participación en esos espacios públicos y políticos; puesto que la autonomía es concebida por algunas organizaciones indígenas como “un campo de intersección entre el derecho a la libre determinación interna de los pueblos y el derecho constitucional de los estados”.⁴⁸ La reciente formación del municipio autónomo triqui de San Juan Copala en Oaxaca, podría andar en esa dirección ya seguida por los mixes.⁴⁹

Demandar autonomía y ejercerla es ya un poder en acto, “mandar obedeciendo” es otro, luchar por espacios y opciones realmente democráticos es, en sí mismo y atendiendo a la etimología de las palabras, la exigencia del poder del pueblo. No es poder-dominar, es poder en libertad, realización humana; auto-gobierno (*stukelin sbahik*) necesario allí donde es innecesario el gobierno de otros sobre nosotros. Esta ética de acción no se opone a la posibilidad de ejercer, sobre esa base de autonomía responsable, una representación pública regida por principios de justicia, respeto y dignidad. Tanto a escala de las comunidades –donde tradicionalmente es práctica indígena– como en una escala más general, si el poder de mando se orienta por una vocación de servicio a

⁴⁶ Fernando Matamoros, *Memoria y utopía en México...*, pp. 314, 342, 374.

⁴⁷ Antonio Paoli, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁸ Ponencia de Servicios del Pueblo Mixe, A.C., coordinador general, Adelfo Regino Montes, presentada en el Foro Indígena Nacional celebrado en San Cristóbal de las Casas, en enero de 1996.

⁴⁹ *Ibid.*: “De hecho, y en el caso de los mixes, la autonomía no es algo nuevo que vayamos a construir desde cero. Aunque no exista una palabra específica en mixe que se pueda traducir como autonomía, entre nosotros se viene practicando en muchos sentidos lo que podríamos denominar autonomía comunitaria, que en nuestro idioma designamos como la capacidad que tenemos de “darnos nuestras normas” y de “ejercer nuestra autoridad” (“kâ’âm aana’amân”, “kâ’âm kotujkân”).

la comunidad, si resulta de las fuentes legítimas de autonomía (*yochelin sha*), si se sujeta a la ética por el que es designado y no la contradice, no tendría por qué causar conflicto. Por lo menos no al nivel de los términos y de la pregunta sobre el ejercicio o el rechazo del poder. Las dificultades responden a otro tipo de problemas y discordancias, y entre ellos los hay verdaderamente graves: la *realpolitik*, sus sujetos, partidos, métodos, alianzas, intereses, corresponden a otra visión de la democracia, de la vida pública y a otros objetivos y normas.

Con dioses o sin dioses, es la existencia de esta realidad lo que exige una resistencia permanente y el ingenio de construir puentes entre sus bordes. Y es esa energía proyectada por los valores y las luchas de los pueblos indígenas de América lo que es capaz, por sí, de engendrar un sentido de vida, reflexiones, acuerdos y acciones. Y puesto que la liberación es más importante que la teología,⁵⁰ el eje fundamental no pasa hoy, felizmente, entre creyentes y descreídos, sino entre las intersecciones de la dominación y la libertad. Traer la utopía a la experiencia se puede decir de otra forma: afilar la esperanza es afilar la palabra y la hoja... La acción que descubre en las fracturas del presente el instante de transformación posible (Foucault),⁵¹ o la brecha por donde puede irrumpir lo nuevo (Benjamin),⁵² no deja al mundo indemne. Construir nuevos imaginarios supone hablar sobre lo que somos y queremos ser, pensar, preguntar, lo que a su vez supone que nos reconozcamos –ante todo entre nosotros– como actores e interlocutores de nuestras historias y palabras.

⁵⁰ “La libération m’intéresse plus que la théologie”, entrevista de Samuel Ruiz con Michael Lowy, en *Memoria y utopía*, p. 213.

⁵¹ El encuentro entre Benjamin y Foucault se produce sobre la reflexión de la historia y de la modernidad, y en torno a esta idea baudelaireana que ambos extraen del arte para aplicarla en la política, independientemente de las creencias religiosas del primero.

⁵² Walter Benjamin, citado en *Memoria y utopía*, p. 305.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomas de, *Suma de teología*, t. III, II-II (a), 1995, 5 volúmenes, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1993-1995.
- Ariel de Vidas, Anath, "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: La gestion du patrimoine culturel indien au nord-est du mexique", *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 30, 1994.
- , "Je plie, et ne romps pas'. La version teenek de la marginalité et de l'ethnicité (Huastèque veracruzaine, Mexique)", *Cahiers des Amériques Latines*, 25, 1997.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, edición Los libros de Contrahistorias, México, 2005.
- Boturini, Lorenzo, "El origen de los Indios de la Nueva España", en *Historia general de la América septentrional*, imprenta de Juan de Zúñiga, Madrid, 1746.
- Cardoza y Aragón, Luis, *Signos. Picasso, Breton y Artaud*, Marcha Editores, México, 1982.
- , *Antología*, Serie Lecturas Mexicanas número 98, SEP, 1986.
- Cortázar, Julio, *Rayuela*, EDHASA Sudamericana, Barcelona, 1979.
- David, Comandante del EZLN, <<http://palabra.ezln.org.mx/> cartas y comunicados, 2001>, Discurso del Comandante David. Palacio Legislativo de San Lázaro. Congreso de la Unión. Por el CCRI CG del EZLN, México, 28 de marzo de 2001, consultado el 25 de noviembre de 2006.
- Gruzinski, Serge, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España", en *Historias15*, pp. 31-41, México. También en Seminario de historia de las mentalidades, *Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en Nueva España*, pp. 109-122, INAH, México, 1989.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, tomo I, Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, vol. 1, Sarpe, Madrid, 1984.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Herramienta-ICSyH/BUAP, México, 2002.
- Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, tomo 2, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, UNAM, México, 2003.
- Martínez Terán, Teresa, *Los antípodas. El origen de los Indios en la razón política del siglo XVI*, ICSyH/BUAP, México, 2001.
- Matamoros Ponce, Fernando, *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*. Universidad Veracruzana-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Ideas acerca del origen del hombre americano (1570-1916)* (comp.), SEP, México, 1987.
- Palacios Rubios, Juan López de, *De las islas del Mar Océano*, estudio preliminar de Silvio Zavala, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

- Paoli, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. Universidad Autónoma Metropolitana y Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C., México, 2003.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad* y otros textos, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Ponencia de Servicios del Pueblo Mixe, coordinador general, Adelfo Regino Montes, en el Foro Indígena Nacional celebrado en San Cristóbal de las Casas, enero de 1996.
- Ramos, Amanda, "La otra Huasteca", *Rebeldía*, núm. 49, diciembre 2006, Arte gráfica Z, México.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1992.
- Sepúlveda, Juan Ginés, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los Indios [1542-1547] (Democrates alter)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Sigüenza y Góngora, Carlos, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un Príncipe*, Vda. De Bernardo Calderón, México, 1680.
- Tacho, Comandante del EZLN, "Palabras del Comandante Tacho en el zócalo de la Ciudad de México", 11 de marzo de 2001, <<http://palabra.ezln.org.mx/> cartas y comunicados, 2001>. Consultado el 25 de noviembre de 2006.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, "Aproximaciones a una ética de la cultura", Paidós-UNAM, México, 2002.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones. Del Estado, de los Indios y del derecho de la guerra*, Colección Sepan Cuantos, núm. 261, Porrúa, México, 1985.