

“1521-2021. Literatura, sociedad y resistencia”

EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ | FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ
COORDINADORES

NÚMERO 57, SEMESTRE II, JULIO-DICIEMBRE 2021

Tema y Variaciones de Literatura, Número 57, Semestre II, julio-diciembre 2021, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Humanidades. Prolongación Canal de Miramontes 3855, Col. Ex-Hacienda de San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México y Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas, Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02200, Ciudad de México • Tel. 5318-9440 y 5318-9441 • Fax 5394-7506 • mrf@azc.uam.mx • Editor responsable: Mtro. Fernando Martínez Ramírez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo de Título No. 04-1999-102616323600-102, ISSN 1405-9959, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título número 11311 y Certificado de Licitud de Contenido número 7914, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por María Eugenia Herrera Godoy, Vía mercurio 56. Arcos de la Hacienda. C. Izcalli, Estado de México, C.P. 54730, nopase@prodigy.net.mx, T/2166-3332. Este número se terminó de imprimir en noviembre de 2021, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Directorio

Universidad Autónoma Metropolitana

Dr. José Antonio De los Reyes Heredia

RECTOR GENERAL

Dra. Norma Rondero López

SECRETARIA GENERAL

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Dr. Óscar Lozano Carrillo

RECTOR

Dra. Yadira Zavala Osorio

SECRETARIA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Lic. Miguel Pérez López

DIRECTOR DE CSH

Dr. Saúl Jerónimo Romero

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Dr. Alfredo Garibay Suárez

COORDINADOR DE DIFUSIÓN Y PUBLICACIONES

CONSEJO EDITORIAL

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ (DIRECTOR)

EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ

TOMÁS BERNAL ALANÍS

ALEJANDRA SÁNCHEZ VALENCIA

VICENTE FRANCISCO TORRES

ÓSCAR MATA JUÁREZ

ALEJANDRO ORTIZ BULLÉ GOYRI

IVONNE MURILLO

SANDRO COHEN (†)

ALEJANDRA HERRERA GALVÁN

CARLOS GÓMEZ CARRO

COORDINACIÓN EDITORIAL DEL NÚMERO

EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ / FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ

DISTRIBUCIÓN

MARÍA DE LOURDES DELGADO REYES

PORTADA Y DISEÑO DE INTERIORES: IVONNE MURILLO

IMÁGENES DE PORTADA: ANA ITURBE

IMPRESO EN MÉXICO / PRINTED IN MEXICO

ANA ITURBE. Pintora. Egresada de la Academia de San Carlos de la UNAM. En su obra resignifica el México antiguo a través del color y las formas.

INTRODUCCIÓN

1521-2021. Literatura, sociedad y resistencia
EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ | 7

TEMA

El horizonte utópico en la travesía zapatista.
L@s zapatistas zarpan a la vieja Europa
EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ Y ALBERTO TORRES | 9

El gobierno de la 4T y los pueblos indígenas
FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS | 29

El indígena: un nuevo actor social conquistando el espacio digital
DANIEL ALFONSO DEBO ARMENTA | 57

1521-1821 a través del lenguaje en una memoria
MARIO CALDERÓN | 77

Salvaguardar la visión del indio mexicano: eco que subyace en *Haï*
YVONNE CANSIGNO GUTIÉRREZ | 97

Cultura y Resistencia: el sueño poético del encuentro de dos mundos
TOMÁS BERNAL ALANÍS | 113

Quetzalcóatl y otros mitos de la Conquista en Teotihuacán
ALEJANDRO ORTIZ BULLÉ GOYRI | 125

La Ciudad de México según Valle-Arizpe
VICENTE FRANCISCO TORRES | 141

Tenochtitlan a 500 años. Una revisitación hermenéutica
GLORIA JOSEPHINE HIROKO ITO SUGIYAMA | 153

Imperialismo, violencia, ideología

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | 179

El Na Savi en Cerrarás los ojos para no ver de Florentino Solano

ISMAEL SANTIAGO ROSAS | 193

La nueva historia de la conquista en el libro *When Montezuma Met Cortés*, de Matthew Restall

EDUARDO H. GOROBETS | 201

CREACIÓN

Poemas

PEDRO UC | 207

Poemas

IRMA PINEDA | 211

Escritores Mazahuas:

un acercamiento a la poesía mazahua contemporánea

SUSANA BAUTISTA CRUZ | 215

El nuevo y revolucionario

Jade Inox (Tlacaxipehualiztli con telemercadeo)

URBANO RURAL | 233

VARIACIONES

El Apocalipsis ahora

ADOLFO COLOMBRES | 241

Flora Tristán (1803-1844) y George Sand (1804-1876).

Proponen la igualdad de género

y la educación escolar en el s. XIX

FELIPE SÁNCHEZ REYES | 245

“Las más espléndidas orgías”:

Pablo Leder y *Hubo una vez... antes del Sida*

ANTONIO MARQUET | 261

La presencia de Contemporáneos en “Himno entre ruinas”

de Octavio Paz

VÍCTOR MANUEL GÁLVEZ PERALTA | 283

1521-2021. Literatura, sociedad y resistencia

EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ

En este 2021 se conmemoran los 500 años de la llamada “Caída de Tenochtitlan”, acontecimiento trascendental que tiene repercusiones de variada índole hasta nuestros días. En la historia oficial, que unifica la diversidad de sujetos y visiones, en los libros escolares, aparece una visión, una narrativa, de las etapas que han transcurrido en México: Conquista, Colonia, Independencia, Revolución y época contemporánea. Otra perspectiva crítica ubica la Colonia y plantea que la independencia nacional no significó una real independencia para los pueblos originarios, que siguieron sometidos a una forma de colonialismo interno o neocolonialismo que subsiste hasta nuestros días. Un ejemplo es la persistencia de un indigenismo que parecía superado y que hoy se manifiesta en llevar “civilización y progreso” al sureste mexicano a través de distintas iniciativas gubernamentales.

El indigenismo, como ideología oficial del Estado mexicano, se proyectó desde los años treinta del siglo xx en las formas de concebir el mundo, en la imposición de tradiciones y valores occidentales. A lo largo de estos quinientos años se ha mantenido un proceso de colonización hacia las poblaciones originarias, las cuales padecen variadas tribulaciones: la imposición del español y, por ende, descalificación de lenguas indígenas; la presencia de una cultura impuesta que se percibe en las formas de relación social, en valores ajenos a su cosmovisión, en un pensamiento y conocimiento impuestos por la modernidad capitalista; es decir, los pueblos indios, lo dijo Bonfil Batalla en 1987, viven una especie de esquizofrenia en la sociedad mexicana: su medicina es brujería, su lengua es inferior, su cultura es la artesanía: mundos escindidos, contrapuestos, ajenos e incompatibles.

Este número de *Tema y Variaciones de Literatura* ofrece un panorama desde distintos enfoques, principalmente el literario, que realzan cultura y sociedad y muestran los caminos de la resistencia popular de los pueblos originarios a quinientos años de la llamada *Caída de Tenochtitlan*. Así, en el ensayo de

Ezequiel Maldonado y Alberto Torres destacan la apuesta zapatista de navegar a la España plebeya y compartir resistencias, sueños y esperanzas, no a exigir perdón ni a restañar viejos agravios. Nuevo internacionalismo indígena. Analizan antiguos y renovados prejuicios: ¿Fue Conquista de México la derrota de los mexicas? ¿Es vigente la visión de León-Portilla sobre la *visión de los vencidos*?

El ensayo de Francisco López Bárcenas “El gobierno de la 4T y los pueblos indígenas” ofrece una amplia perspectiva sobre la situación actual de los pueblos indígenas en el actual sexenio de López Obrador, que generó expectativas de cambio. No obstante, persiste la práctica del indigenismo que, junto a la violencia, constituyen la fórmula para mantener sometidos a los pueblos indígenas. En este contexto ubica sus megaproyectos con sello neoliberal y analizando sus nefastas repercusiones. Destaca, en su ensayo, la continuidad de las luchas de los pueblos indígenas que, retomando sus experiencias históricas y sus valores, buscan la plena autonomía en su proceso de liberación. Debo Armenta, en su artículo, “El indígena: Un nuevo actor social conquistando el espacio digital”, resalta esta novedosa presencia en internet y redes sociales que produce, consume y comparte información desde su cosmovisión: sus culturas y sus valores, sus tradiciones y sus movimientos. Un indígena que ya superó su papel de informante y rechaza el paternalismo tradicional.

En este número agradecemos la generosidad del maestro López Bárcenas y Debo Armenta, desde El Colegio de San Luis, la cesión de sus ensayos; también la presencia de el poeta maya Pedro R. Uc Be y de la poeta zapoteca Irma Pineda, integrante del Foro permanente para cuestiones indígenas de la ONU. De igual manera al maestro Adolfo Colombres, que nos envió una primacía de su libro de próxima aparición, *Los bajos fondos del arte. Sobre la forma, la sombra y la ausencia*. Por igual a la excelente fotógrafa Anahí Haizel y a la maestra Ana Iturbe por sus cuadros y fotos.

El horizonte utópico en la travesía zapatista. L@s zapatistas zarpan a la vieja Europa

EZEQUIEL MALDONADO | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO
ALBERTO TORRES | FACULTAD FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Resumen

Este ensayo propone algunas líneas y articulaciones (la efeméride de la *caída de Tenochtitlan*, en 1521, por ejemplo) para reflexionar situadamente en torno a las repercusiones de la travesía zapatista hacia Europa, su propósito internacionalista de dialogar y compartir con otros rostros plebeyos que hacen parte de los miserables de la tierra: de hallarse con *otres nosotros* que somos ustedes, habitantes vitales de la Europa de abajo y a la izquierda. No compartirán con presidentes ni reyes, ni caminarán en alfombras rojas. El larvado internacionalismo indígena se proveyó de balsas, canoas y un barco que llevó a la tripulación 421, contingente compuesto, sobre todo, por mujeres y una *otroa*. La travesía materializa un sueño, un delirio onírico que cimbra y redefine (revolucionaria y cataliza) *la* utopía, a lo mero zapatista. En ese delirio, confrontamos el poder del silencio, el ensordecedor silencio, con la palabrería hueca, con la espectacular parafernalia electorera y gubernamental de nuestros días. Para cerrar, cuestionamos conceptos arraigados, prejuicios y valores en torno a la supuesta *visión de vencidos*, la conquista y traumas que son moneda corriente entre dominadores y dominados.

Abstract

This essay proposes some lines and articulations (the event of the fall of Tenochtitlan in 1521 for example) to reflect about the persecutions of the Zapatista journey towards Europe, its internationalist purpose of dialogue and sharing with other commoner faces that take part of the wretched of the earth, to meet other of us who are you, vital inhabitants of Europe below and to the left. They will not share with presidents or kings nor will they walk in red carpets. The larvae indigenous internationalism provided itself

with rafts, canoes and a boat that carried the 421st crew, a contingent composed above all by women. The journey materializes a dream, a dreamlike delusion that shakes and redefines (revolutionizes and catalyses) utopia in the mere Zapatista way. In that delirium we confront the power of silence, the deafening silence, with the empty verbiage, with the spectacular electoral and governmental paraphernalia of our days. To end, we question ingrained concepts, prejudices and values around the supposed vision of the defeated, the conquest and traumas that are common between the dominators and the dominated.

Palabras clave: travesía zapatista, mujeres, declaración por la vida, sueños, canoas y balsas, internacionalismo indígena, trauma, conquista, visión de vencidos.

Key words: Zapatista journey, women, declaration of life, dreams, canoes and rafts, indigenous internationalism, trauma, conquest, vision of the dominated.

Para citar este artículo: Maldonado López, Ezequiel y Alberto Torres, “El horizonte utópico en la travesía zapatista. L@s zapatistas zarpan a la vieja Europa”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 9-28.

No hay proa que taje una nube de ideas. Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados. Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse...

José Martí

¿Es una novedad el viaje zapatista a los cinco continentes para estrechar lazos amistosos y solidarios? Ya desde los primeros comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, se menciona un nuevo internacionalismo que propicie vínculos plebeyos a nivel nacional e internacional, reuniones intergalácticas. El 27 de julio de 1996 inició el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo; participaron nativxs de Asia, África, Oceanía, Europa y América. En ese Encuentro, la Mayor Ana María y la Comandante Insurgente Hortensia fueron las anfitrionas de italianos, turcos, mauritanos, kurdos, japoneses.

Por igual, en la *declaración por la vida* de 2021, el contingente mayor será de mujeres. En esa reunión intergaláctica de 1996, el entonces *sub Marcos* citó a Julio Cortázar quien “hizo su propio encuentro interplanetario en un solo día y, además, se dio el lujo de enseñarnos a dar *La vuelta al día en ochenta mundos...*”¹ Ese horizonte utópico, a decir de Alberto Flores Galindo², adquiere una dimensión planetaria.

Una declaración... Por la vida (octubre de 2020 - enero de 2021)

La lucha por la humanidad es mundial y no local, una convicción basada en el estudio (“de acuerdo a lo que miramos, escuchamos y sentimos”) que refuta la condición de indios aislados en sus pueblos, *una otredad cerrada e inescrutable*. La *Declaración*, iniciada por la “Sexta parte...”, propuso realizar encuentros, diálogos, intercambio de experiencias, análisis y valoraciones del entorno mundial: mirar y escuchar lo otro. “La igualdad de la humanidad está en el respeto a la diferencia. En su diversidad está su semejanza”. La *declaración por la vida* insiste en las resistencias y las rebeldías: “Es tiempo ya de que nosotras, nosotros, zapatistas, correspondamos al oído, la palabra y la

presencia de esos mundos, los lejanos y los cercanos en geografía”.³

Dice más la *declaración por la vida*: “que diversas delegaciones zapatistas-[...] saldremos a recorrer el mundo, caminaremos o navegaremos hasta suelos, mares y cielos remotos”, en un viaje planetario para arribar a Madrid “el 13 de agosto de 2021, fecha de la supuesta conquista de lo que hoy es México [...] Que hablaremos al pueblo español. No para amenazar, reprochar, insultar o exigir. No para demandar que nos pida perdón. No para servirles ni servirnos.” Para decirle al pueblo español “dos cosas sencillas”:

Uno: que no nos conquistaron [...]. Dos: Que no tienen por qué pedir que les perdonemos nada. Ya basta de jugar con el pasado lejano para justificar, con demagogia e hipocresía, los crímenes actuales y en curso... No queremos volver a ese pasado, ni solos, ni mucho menos de la mano de quien quiere sembrar el rencor racial y pretende alimentar su nacionalismo trasnochado con el supuesto esplendor de un imperio azteca... Ni el Estado Español ni la iglesia católica tienen que pedirnos perdón de nada... No nos haremos eco de los farsantes que se montan sobre nuestra sangre y así esconden manos manchadas de sangre... ¿Nos pedirá perdón la

¹ *Sub Comandante Insurgente Marcos*, “Ponencia a 7 voces 7. Encuentro Intercontinental por la Humanidad y el Neoliberalismo” [31 de julio de 1996], en: *EZLN, Documentos y comunicados*, México: ERA, 1997, p. 326.

² *Vid.* Flores Galindo, A., *Los rostros de la plebe*, Barcelona: Crítica, 2001, pp. 103 y ss.

³ *Subcomandante Insurgente Moisés*. “Sexta parte: Una montaña en alta mar. Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, 5 de octubre de 2020, *Enlace Zapatista*, en línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/>>.

España de Cervantes, de León Felipe, de García Lorca, de Buñuel, de Saura?”⁴

Al cierre de la “Tercera parte: la Misión”, se abre una “Sección: Tres delirios, dos grupos y un amotinado”, compuesta por seis videos donde la irreverencia, la ironía y la risa desenfadada de los zapatistas se manifiesta con un sentido del humor no hacia los otros, lo que sería relativamente sencillo, sino hacia sí mismos. ¡Qué difícil reírnos de nosotros mismos, dejar la formalidad, la falsa seriedad, el truco de la solemnidad a toda costa! Aquellos indios retratados por el indigenismo: rostros impasibles, adustos, como de piedra, no sonreían ni se atrevían a reírse, mucho menos a gastar bromas o carcajearse. La literatura indigenista los retrató inexpresivos, “dominados por un atavismo triste y profundo... El indio era el otro, condenado al silencio, inexpresivo como las piedras”.⁵

⁴ Ver el micrositio “Por la vida. Zapatistas recorrerán los 5 continentes. Una montaña en alta mar”, en línea: <<https://www.cedoz.org/ezln-a-europa/>>.

⁵ Flores Galindo, A., *op. cit.*, pp. 110-111. La observación del agudo historiador peruano abre, a su vez, una interlocución necesaria con el redescubrimiento de una vertiente indoamericanista con base en Santiago del Estero, Argentina, centrada en el grupo cultural, la librería y la revista *Dimensión* [ver la edición facsimilar, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012. En línea: <https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin_assets/issues/files/b0ce7cb997313e0ae1c3b2683734c746.pdf>], empeños encabezados por Francisco René Santucho. Al propio tiempo, la reflexión filosófica de León Rozitchner plantea la “otredad radical” en un debate ampliado desde los ajusticiamientos en el argentino Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), dirigido en la provincia de Salta por el periodista Jorge Ricardo Masetti, hasta la más amplia violencia política. Pero será en una charla de 2007, con Hebe de Bonafini [“Ser judío y el Estado de Israel”,

Una primera humorada nos convoca a escenario de relajo: *Si seguimos la ruta del Almirante Maxo, creo que llegamos más rápido si nos vamos caminando por el estrecho de Bering*. Este pórtico con título-guño, introduce la comicidad india: “Tres delirios, dos grupos y un amotinado”. Cinco videos, con fondo musical, cual epopeya; en el primero, contemplamos azorados la construcción de una rústica balsa que surcará ríos, mares y océanos y arribará a Europa. Un zapatista se encarama a la balsa con un remo, para probarla: “con ella iremos a otros pueblos a mostrar nuestra autonomía”. Y viene el itinerario balsero: “Voy a conectar con el río Tzaconejá, ahí pasando por San Quintín y llegar hasta Tenosique que junta con el río del Usumacinta y ahí agarra para Tulum hasta Cancún. Ahí vamos a salir y agarramos rumbo a Europa” (“Tercera parte: la Misión”).

En el segundo video, *Por ovarios no paramos*, dos mujeres van al río y preguntan por el cayuco en que harán la travesía. Los varones les ofrecen un remo para que em-

en el blog *Lobo suelto*, 28 de abril de 2021, en línea: <<http://lobosuelto.com/ser-judio-israel-conversacion-rozitchner-bonafini/>>], donde Rozitchner llamará la atención sobre el hecho de que el mismo poder que exterminaba a los judíos, es decir, “la cruz, la espada y el dinero”, llegó a implantar y desarrollar el “exterminio también de los latinoamericanos, de los indígenas”, pueblos que, “por tener una relación con la divinidad más originaria [...] de la Pacha Mama”, hallarían cauces, en esa “adoración a una divinidad materna”, a las constantes de resistencia y rebeldía interpeladas por planteamientos como la contravoluntad del “Vivirás materno”—opuesto al patriarcal y autoritario “No matarás” de Óscar del Barco—, o el *Materialismo ensoñado* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2011), cumbre de la poética filosófica de León.

piecen a practicar. Suben al cayuco y a remar: “Quedó muy bien el cayuco, sólo necesita fuerza y ovarios y vamos a Europa”. Otro video, *Ya está el motor, ya sólo falta... ¿¡la lancha?! Un mecánico zapatista da mantenimiento a un motor, que necesita cayuco, barco o lancha; vemos un mapamundi y una pequeña lancha navega por golfos y océanos. En otros dos videos, *Tripulación I y Tripulación II*, unas 80 zapatistas marchan, se alinean en formación militar, luego acuden a una reunión preparatoria de la travesía. En el video final, *No tenemos todavía barco, pero ya hay quien encabece el motín a bordo*, en primer plano, un enorme loro en el hombro de una zapatista come semillas y picotea a la viajera. Conclusión: balsa, cayuco, canoa, símbolos de pobreza, rusticidad, primitivismo, en la travesía zapatista recrean, con el recurso de la mofa, un viaje delirante.*

Este humor popular-indígena-campesino contrasta con la falsa solemnidad, a veces grandilocuencia del poder: una presidencia con sus delirios de grandeza: magnos proyectos militarizados, ostentosa *investidura presidencial*, su conservadora y confesional *Cartilla moral*, la farsa de la *austeridad republicana*, la supuesta *fortaleza moral*, la populista frase *primero los pobres* retratan los sueños húmedos del actual régimen. Se establece así la contradicción entre lo vivo y lo anquilosado; entre la formalidad y la inercia de un régimen presidencial caduco, y lo espontáneo y vital de la risa popular zapatista: el manejo sincero y franco de un humor desprejuiciado que exige la plena disposición, la balsa y el cayuco, cual ejemplos, de ser objeto de ella. En contraste, una clase en el poder incapaz de reírse de sí misma

y, lo peor, alimentando falsas expectativas, fiascos resueltos en banalidades o la presentación de sí misma como valiosa y seria pero carente de valor y dignidad: simulación y montajes a raudales.

Internacionalismo indígena

La novedad es el periplo hacia los cinco continentes. Sería el primer caso en que una cultura ignorada, condenada a un silencio ominoso y considerada primitiva, excluida de la modernidad, hoy, en 2021, se empeñe en la vieja pero renovada consigna: ¡Proletarios-indígenas de todos los países, uníos! Es la conciencia de la unidad de intereses, la solidaridad internacionalista y el intercambio de experiencias, principio fundamental de relaciones mutuas, base de la actividad ideológica y política de las distintas comunidades, los grupos marginales, los plebeyos y desheredados. Frente a la internacional del terror capitalista y neoliberal, dicen los zapatistas, debemos levantar la internacional de la esperanza. Sobre el internacionalismo proletario se decía en 1975:

es la conciencia de la unidad de intereses de los proletarios de todos los países y naciones; el sentido de responsabilidad en cada destacamento nacional del movimiento comunista [...] El principio más importante de relaciones mutuas [...] es la solidaridad internacional de los proletarios nacida al influjo de las condiciones de vida, de las luchas contra los opresores [...] Esta solidaridad halla su expresión en los crecientes vínculos internacionales [...] en el intercambio de experiencias, en las organizaciones y

conferencias que coordinan la actividad de los partidos obreros [...] la base de la actividad ideológica y política de los partidos revolucionarios.⁶

Marx y Engels, en el combate contra la burguesía, y en la educación de la clase obrera, resaltaron el espíritu Internacionalista. Las nuevas generaciones de zapatistas fueron educadas en ese espíritu internacionalista, de rebasar ideas preconcebidas de comunidades aisladas, alejadas de la civilización. Hoy los pueblos indios "reconstituyen la realidad nacional a partir de sus condiciones locales" La localidad, el terruño, el pueblo se desplaza a lo global. "Los pueblos indios, afirmados en tierra y territorio que deben defender cotidianamente de la ofensiva para despojarlos de lo poco que tienen, adoptan otros horizontes, más allá del patriarcado, del capitalismo, de las múltiples formas del colonialismo y del Estado-nación, supuestamente democrático"⁷

El estereotipo de *el o lo* indio aparece en los diccionarios en 1726 como "Bárbaro y fácil de persuadir", y es hasta finales del siglo XVIII que un diccionario describe al habitante del continente americano: "Indios: nombre dado a los aborígenes de las Indias o Américas [...] el carácter general es feroz, y siempre serios y melancólicos, y respetuosos [...] son de una estupidez increí-

ble."⁸ Varios rasgos de carácter ideológico han desaparecido de estos diccionarios europeos; sin embargo, el estereotipo ha calado y, hasta hoy, permanece: *siempre serios y melancólicos*. Un estereotipo que auspicia el llevar progreso y modernidad a poblaciones *sumidas en la pobreza y alejadas de polos de desarrollo*. Estereotipo cargado de paternalismo y racismo en un nuevo indigenismo galopante.

Los sueños y la utopía

"Hay que soñar", escribió Lenin en *¿Qué hacer?* Con sorna y sentido del humor se preguntaba sobre la airada reacción de variados personajes ante semejante delirio: ¿cómo soñar sin permiso del partido?, ¿Cómo soñar sin un referéndum revolucionario? El soñar, atentado hacia las tradiciones radicales. Lenin acude a Písavev:

Si el hombre estuviese completamente privado de la capacidad de soñar, si no pudiese de vez en cuando adelantarse y contemplar con su imaginación el cuadro enteramente acabado de la obra que se bosqueja entre sus manos, no podría figurarme de ningún modo qué móviles obligarían al hombre a emprender y llevar hasta su término vastas y penosas empresas en el terreno de las artes, de las ciencias y de la vida práctica [...] El desacuerdo entre los sueños y la realidad no produce daño alguno, siempre

⁶ Rumiántsev, A.: "Comunismo Científico", *Diccionario*, Moscú: Editorial Progreso, 1975, p. 226.

⁷ Esteva, Gustavo, "Aniversario", *La Jornada*, 22 de febrero de 2021, en línea: <<https://www.jornada.com.mx/2021/02/22/opinion/016a2pol>> [consulta: 20/08/21].

⁸ 1786-1789: Antonio de Alcedo: *Diccionario geográfico de las indias occidentales o América*, citado por Alcides Reissner, Raúl, *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*, México, INI, 1981, pp. 114-115.

que la persona que sueña crea seriamente en su sueño, se fije atentamente en la vida, compare sus observaciones con sus castillos en el aire y, en general, trabaje escrupulosamente en la realización de sus fantasías. Cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida, todo va bien.⁹

Tal precepto sigue vigente con revolucionarios soñadores que han hecho realidad sus sueños y soñaron junto con decenas de revolucionarios de otras latitudes en La Realidad, Chiapas, en 1996:

Cuando este sueño que hoy despierta en La Realidad empezó a ser soñado por nosotros, pensamos que sería un fracaso... Hoy podemos decir que tenemos cuando menos una certeza. Un sueño soñado en los cinco continentes. Un sueño soñado en los cinco continentes puede llegar a hacerse realidad en La Realidad. ¿Quién podrá ahora decirnos que soñar es hermoso pero inútil? ¿Quién podrá ahora argumentar que los sueños, por muchos que sean los soñadores, no pueden hacerse realidad? ¿cómo se sueña la alegría en el África? ¿Qué maravillas caminan en el sueño europeo? ¿Cuántas mañanas encierra el sueño en el Asia? ¿Cuál es la música que baila el sueño americano? ¿Cómo habla el corazón que sueña en Oceanía?... ¿Quiénes son los que se atreven a convocar con su sueño a todos los sueños del mundo? ¹⁰

⁹ Lenin, V. I., *¿Qué hacer?*, Moscú: Ed. Progreso, 1961, p. 261.

¹⁰ *SCI Marcos*, "Clausura del Encuentro Intercontinental, 4 de agosto de 1996", en: *EZLN Documentos y Comunicados*, México: Era, 1997, pp. 341-342.

En la apatía no necesariamente inducida, conglomerados confinados y ultra vigiados con tecnologías de punta, un destino manifiesto en nivel planetario y *nuevas normalidades* de un mercado ávido de mayores ganancias con compradores compulsivos, la clave de los zapatistas es, sin duda, inocular el virus de la rebeldía, de la rebelión. Es un sueño a punto de zarpar, un sueño que involucra a otros miles de soñadores y que pretende romper / trastocar / resquebrajar el cerco neoliberal-capitalista que impulsó, y aprovechó, la pandemia del virus. El acto de soñar frente a la racionalidad capitalista: el sueño como antídoto a la razón de un sistema embarcado en someter a la humanidad; sueños liberadores *versus* pesadillas represoras, sueños rebeldes *versus* cercos capitalistas.

El sueño de los pueblos desheredados / plebeyos / desharrapados empieza un periplo; cual travesía de solidaridad planetaria atiende al internacionalismo que soñaron nuestros antepasados, los comunistas y los anarquistas; ahora las comunidades indias toman la estafeta ancestral y la impulsan con renovados bríos y audacias sin límite. Un sueño común que enarbola múltiples voces y rebeldías. Un sueño de mujeres indias que se vincula con las rebeldías feministas mexicanas, con las chilenas, las árabes, las africanas, las asiáticas, las oceánicas.

Vale glosar la recuperación que hace Alberto Híjar, desde una estética no idealista, del curioso pasaje en el que Lenin (estratega, estadista... Atila no solo del zarismo, sino de las monarquías tanto como de la burguesía de toda Europa) reconoce: "He escrito estas palabras y me he asustado". A

propósito de la “incapacidad histórica de la burguesía para asumir su perennidad como clase” —recurrente en Marx y ya avistada por Hegel, bajo denominación de *conciencia infeliz*—, Híjar acentúa:

Sólo cuando este civilismo deja de serlo se asume como sociedad civil y apunta a la politización como ciencia del poder, empieza la deconstrucción de las utopías y su consiguiente transformación práctica.¹¹

Cabe así re-enfatizar la necesidad de romper el seguidismo maquínico¹² para reconocer en el espacio de operación-función-praxis estética (consciente e inconsciente: incluso de los sueños) un campo autónomo-soberano, de imaginación libertaria que clama y posibilita la potencia plebeya, el común de tradición tan amplia y honda como para convocar, en un llamado, el asalto al cielo parisino, las rebeliones tupamaristas andinas o los zapatismos actuales y pretéritos.

¹¹ “Los torcidos caminos de la utopía estética”, en: *La praxis estética*, México: INBA, 2013, p. 44.

¹² “El maquinismo es el ladrón: se come el trabajo humano. Deshumaniza el trabajo. Lo vuelve accesorio, incluso inútil. Nunca terminó de extirpar el trabajo humano bajo todas sus formas. / El capitalismo humanista resiste tanto como puede hasta que unas máquinas como la máquina leninista lo hacen volar por los aires y dan a luz una apertura todavía más grande del maquinismo sobre las diferentes regiones del trabajo humano.” *Vid.* Guattari, Felix, “El capitalismo es un humanismo”, en el blog *Lobo Suelto*, 2 de mayo de 2021, en línea: <<http://lobosuelto.com/el-capitalismo-es-un-humanismo-felix-guattari/>>

El soñar, entonces, se torna necesario para hacer de la utopía un proyecto de plenitud en los términos planteados por Lenin cuando recurre a Dmitri Písarev para oponerse al frío materialismo de los burócratas. Se vale soñar, dice Písarev, citado por Lenin como parte de la respuesta al *¿Qué hacer?* (1901-1902), siempre y cuando se esté dispuesto a darlo todo para realizar el sueño que debe caber en las discusiones políticas pese a su rigorismo. (Híjar: 44)

Atender el inconsciente revolucionario-molecular, subvertir incluso la racionalidad y extender el placer de la *contrafiesta* —obviamente plebeya, irónica y carcajeante— como re-curso de la insolencia que, sin permiso ni orden celoso, militar, teoricista, científicista, académico, recupera el deseo, el atractivo y el sentido de conspirar, de vivir bien común, atravesado por la necesidad de evidenciar y transformar los delirantes y antihumanos excesos de las élites expropiadoras, sus aparatos represivos y sus maquinarias corporativas, capaces de permitirles esconder su corporalidad, que también existe y necesariamente duerme, pues aunque parezca decida a abolir esta dimensión, vive una vida humana.

De allí pues la vasta adhesión a un imaginario que convoca incluso al soñar¹³, que

¹³ Conviene referir el “onirismo”, “elemento cultural que, a la luz de las proyecciones de justicia social postuladas por el zapatismo maya” tiende “puentes éticos y estéticos entre sentimientos e idearios” compartidos también en la Europa plebeya. *Vid.* “De la compleja constitución de un hito literario en México: Juan Pérez Jolote. *Biografía de un tzotzil*”, *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 50, semestre I, 2018, UAM Azcapotzalco, pp. 72 y ss.

al imaginar insiste en materializar aventuras, osadías como la de ir a buscar en su propia tierra, a otrxs que, como ellos, ellas, *elloas* hacen (¡hacemos!) parte del abajo y a la izquierda social, sin aparentes expectativas mayores (palpables, realistas) que

[...] susurrarle que valen la pena la resistencia, la lucha, el dolor por quienes ya no están, la rabia de que esté impune el criminal, el sueño de un mundo no perfecto, pero sí mejor: un mundo sin miedo. / Y también, y sobre todo, vamos a buscar complicidades [...] por la vida.¹⁴

Travesía y utopía

En *Una declaración... Por la vida*, l@s zapatistas ya anuncian el periplo que las llevará a los Encuentros con otros y otras en los cinco Continentes. De antemano constituirá un portento, una hazaña comparable a *La Odisea* de Homero, a las que realizaron los vikingos hace cientos de años, las efectuadas por nuestros antepasados en el entorno de Mesoamérica y de la región Andina. Sobre estos viajes marinos se han realizado escasas investigaciones y el más notable, por ser un viaje marino de largo alcance, fue el realizado por los incas hacia la Polinesia, viaje de ida y vuelta. Este relato inca:

asegura que el gobernante Túpac Inca Yupanqui, estando en Manta (Costa del Ecuador), fue informado de la existencia de unas islas hacia el occidente y quiso conocerlas, para lo cual organizó una expedición con 500 embarcacio-

nes. Y que después de meses (se supone que fueron arribando a islas intermedias) llegaron a la Polinesia, dos de cuyas islas fueron llamadas Auachumbi y Niñachumbi por los incas. Los historiadores que consideran verdadero este relato afirman que los incas llegaron a la isla que ahora se conoce con el nombre de Mangareva, porque en su tradición oral los habitantes naturales cuentan haber recibido la visita, antes del contacto con Europa, de muchas personas procedentes de un territorio situado hacia el Este.¹⁵

Hay historiadores que dudan de esa travesía transoceánica inca y mencionan que fue un viaje más corto, hacia las islas Galápagos, ahí se encontró cerámica chimú. Y también argumentan sobre la fragilidad de sus embarcaciones ante tempestades, maremotos y navegación tan larga en el Océano Pacífico. Sin embargo, un audaz navegante, Thor Heyerdahl¹⁶ –suponemos descendiente de vikingos– demostró que el viaje de América a la Polinesia era posible: junto con otros seis expedicionarios construyeron una embarcación inca a la que bautizaron Kon Tiki. Siguieron las descripciones de antiguas crónicas para su construcción: utilizaron cañas y troncos de árboles y llevaban una vela de algodón¹⁷. “En 1947 se hizo el viaje

¹⁴ “Una declaración... por la vida”, en *Enlace Zapatista*, op. cit.

¹⁵ Anaya, José Vicente, “Los incas navegaron hasta la Polinesia”, en: *Pueblos originarios. Apaches, dakotas, mayas, mazahuas, rarámuris...*, México: Ediciones Proceso, 2020, p. 188.

¹⁶ Respecto de este personaje, ofrecemos múltiples agradecimientos a la Doctora Angélica Aranguren por sus puntuales datos, referencias históricas y geográficas, así como fotos de los célebres caballitos de totora.

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

de estos aventureros y, ciertamente, lograron llegar a la Polinesia después de navegar 7 mil kilómetros.”¹⁸ La leyenda trascendió a la realidad.

En esta época nos sorprende el caso de las islas flotantes de los Uros, en el Lago Titicaca, Perú, pequeños islotes artificiales hechos de una especie de junco llamado totora. Estas islas son habitadas por descendientes de la etnia Uru, cuya actividad principal es la pesca y la caza en Titicaca. También sorprende que en Huanchaco y Pimentel, Perú, los pescadores utilicen balsas llamadas caballitos de totora. Fascinantes y esbeltas embarcaciones, comunes entre los pueblos andinos originarios. Así, el pensamiento racional rechaza que una embarcación antigua movida únicamente por mareas, corrientes marítimas y la fuerza del viento haya surcado el Pacífico sin mapas sextantes, brújulas o tecnología actual, como bien lo relata Thor Heyerdahl en *La expedición de la Kon-Tiki*¹⁹, testimonio novelado de esa odisea.

Persiste la misma incredulidad o, en muchos, indiferencia, ante la hazaña emprendida hoy por l@s zapatistas, que han instalado una réplica de la nave en el Semillero comandanta Ramona, Chiapas, donde el primer grupo de delegad@s se concentró y permaneció 15 días aislado, por seguridad, ante el covid 19. Esa travesía por la vida, capítulo Europa, zarpó en la embarcación “La montaña” el 3 de mayo, Chan Santa Cruz, con seis a ocho semanas de viaje; en junio ya estaba en costas europeas. Si Thor He-

yerdahl llegó en 101 días a la Polinesia, las zapatistas en un máximo de 60 ya estaría en Europa. Esa primera delegación marítima “se encontrará con quienes nos han invitado –dicen las zapatistas–, para platicar sobre nuestras historias mutuas, dolores, rabias, logros y fracasos”²⁰ El *subcomandante Moisés* enumera 30 geografías internacionalistas que empiezan en Alemania y Austria y terminan en Turquía y Ucrania.

En ese comunicado, del 10 de abril, vemos imágenes de la construcción de la réplica marina en tierras rebeldes zapatistas. En el navío terrestre destaca la proa con escenas marinas; en el mástil una especie de vela amarilla y, al lado, la insignia del EZLN. De fondo, se escuchan acordes de música que preludia hazañas y aventuras sin fin, epopeyas con un tono humorístico, paródico, que nos remiten a una actitud de dignidad y valentía ante el miedo y la adversidad reinante, “un acto de libertad por el cual el débil capta el punto débil del fuerte, su talón de Aquiles, y dispara hacia él sus dardos”.²¹

Estas balsas, canoas, escenificaciones o reproducción de un navío, entre veras y bur-las, se presentan así como “una visión diferente del mundo, una contracultura que toma a la vida como algo siempre abierto, inacabado, a lo que ningún discurso, ninguna institución, puede en verdad fijar”.²² En esa risa ambivalente, los zapatistas se ríen de ellos mismos pero variados dardos toman

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Heyerdahl, Thor, *La expedición de la Kon-Tiki*, España: Martín Hernández B, 1995.

²⁰ Subcomandante Insurgente Moisés, “Camino a Europa”, en: *Enlace Zapatista*, 10 de abril de 2021.

²¹ Colombres, A., “La poética de la risa”, en *Celebración del lenguaje*, Argentina: Ediciones del Sol, 1997, p. 313.

²² *Ibid.*

como blanco el poder establecido. De ahí la diferencia, la risa desprejuiciada, desmadrosa, como “un producto de la cultura que las clases dominantes miran con desconfianza y, a menudo, reprimen con energía, temerosas de su enorme poder”²³. Esa ambivalencia humorística cala en las buenas almas y descubre una verdad, expresa una respuesta dialéctica a la cultura oficial.

La música que preludia la hazaña rompe la ilusa solemnidad a que nos acostumbraron las escenificaciones hollywoodenses, los héroes o superhéroes que emprenden una hazaña, el triunfo del bien sobre el mal. Esos acordes musicales que nos incitaron al inicio de la gesta y lograban el enardecimiento de un público sediento de sangre. Ahora esa música de epopeya acompaña los preparativos de balsa o canoa que surcará los mares; una réplica de la nave que acoge a I@S expedicionarias, todo con el afán de desdramatizar, de abolir “la distancia épica para situarnos ante una realidad actual, fluida e inacabada, así como la ruptura del carácter unívoco y rígido de la epopeya”.²⁴ Ese escenario zapatista nos coloca frente a la anti-epopeya, o epopeya de los antihéroes; en cierto modo es una crítica con sentido del humor al falso heroísmo. En la sexta parte, *Una montaña en alta mar*, los zapatistas declaran al final:

Este es nuestro empeño: frente a los poderosos trenes, nuestras canoas...; frente a muros y fronteras, nuestro navegar colectivo; frente a las termoeléctricas, las lucecitas que las zapa-

tistas dimos en custodia a mujeres que luchan en todo el mundo; frente al gran capital, una milpa en común; frente a la destrucción del planeta, una montaña navegando de madrugada... Somos zapatistas portadores del virus de la resistencia y rebeldía...” (*Una declaración... Por la vida*).

Estamos frente a ideas contrarias, contrapuestas para hacerlas resaltar, una antítesis. Y también frente a uno de los recursos que hoy utilizan los zapatistas: el excentricismo. Este “nace de la exageración de los contrastes, y podría ser definido como la unión inverosímil... [de dos ideas] que sirve para mostrar el lado insensato de la realidad”²⁵. El excentricismo provoca el acto de pensar al plantear opuestos, al confrontar a poderosos contra débiles que utilizan las armas de la risa, la ironía, la sátira.

En esta especie de paradoja, ideas contrarias a la opinión común, una coexistencia ilógica de las cosas: oponer un tren a una canoa o confrontar el gran capital frente a una humilde milpa nos plantea vecindades insólitas, nexos ilógicos inesperados pero que nos introducen a procesos novedosos del pensamiento, precisamente, para develar esa zona oscura *insensata de la realidad*. Dice Colombes:

Mientras las élites [lo] utilizan (el excentricismo) con el fin de deslumbrar, tornándolo un juego corrosivo y frívolo para desacreditar a todo lo que se opone a sus prácticas y valores, en manos de los sectores populares es un acto de justicia

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 314.

²⁵ *Ibid.*, p. 316.

y solidaridad. Por sus mágicos mecanismos la fábula se vuelve realidad y la realidad fábula, la banalidad sabiduría y la sabiduría banalidad. Se desmontan así las jerarquías en homenaje a la igualdad, con sorprendente eficacia, como que a veces basta un aforismo para destruir el prestigio de una forma de opresión”.²⁶

Y este aforismo se cumple en la referencia al covid 19, al final de su proclama: *Somos zapatistas, portador@s del virus de la resistencia y rebeldía*.

En el universo de lo cómico,

la parodia es utilizada con bastante éxito en la guerra de imaginarios articulada por los sectores contestatarios contra las distintas formas de dominación política y cultural. Así, el movimiento Zapatista de Liberación la ha incorporado a la defensa que hace de su causa a través de las redes electrónicas y otros medios de comunicación.²⁷

En efecto, cuando los zapatistas refieren al poderoso tren, a la termoeléctrica, a los muros y fronteras y oponen canoas, lucecitas, navegar colectivo, no sólo confrontan sino desacralizan auténticos fetiches del actual régimen, resignifican e introducen nuevos elementos que tuercen el sentido otorgado por el poder y sugieren nuevas lecturas y otra forma de pensamiento. En este caso: “Lo parodiado es siempre algo rígido, unívoco y a menudo revestido con el aura de lo épico y lo

consagrado”, o como lo ha dicho López Obrador, el Tren Maya, La Termoeléctrica de Huexca, el corredor interoceánico del Istmo de Tehuantepec, son sus obras magnas, joyas de su sexenio, cueste lo que cueste. Para ello cuenta con Ejército, la Guardia Nacional, la Marina y una *pléyade* de corifeos que aplauden sus dichos y ocurrencias.

¿Por qué van principalmente mujeres zapatistas y del CNI a Europa? Va una delegación mexicana conformada por el Congreso Nacional Indígena, CNI; el Consejo Indígena de Gobierno, CIG; el Frente de Pueblos en Defensa del Agua y de la Tierra de Morelos, Puebla y Tlaxcala, y el EZLN.

Las delegaciones zapatistas estarán conformadas mayoritariamente por mujeres. No sólo porque ellas pretenden así devolver el abrazo que recibieron en los encuentros internacionales anteriores. También y sobre todo, para que los varones zapatistas dejemos claro que somos lo que somos, y no somos lo que no somos, gracias a ellas, por ellas y con ellas²⁸

L@s zapatistas, en 2019, hacen un recuento de más de 25 años y, afirman, *hemos aprendido*:

En lugar de escalar en los cargos de los malos gobiernos o convertirnos en una mala copia de quienes nos humillan y oprimen, nuestra inteligencia y saber se dedicó a nuestro propio crecimiento y fortaleza.

Gracias a las hermanas, hermanos y *hermanas* de México y del mundo que participaron

²⁶ *Ibid.*, pp. 316-317.

²⁷ Colombres, A., *Teoría transcultural del arte*. México: Conaculta, 2005, p. 434.

²⁸ Subcomandante I. Moisés, “Camino a Europa”, *op. cit.*

en los encuentros y semilleros a los que convocamos en este tiempo, nuestra imaginación y creatividad, así como nuestro conocimiento, se abrieron y se hicieron más universales, es decir, más humanos. Aprendimos a mirar, escuchar y hablar lo otro sin burla, sin condena, sin etiquetas. Aprendimos que un sueño que no abarque el mundo, es un sueño pequeño.

Aunque con lentitud, como debe ser según su nombre, los 5 caracoles originales se reprodujeron después de 15 años de trabajo político y organizativo; y los MAREZ y sus Juntas de Buen Gobierno también tuvieron que hacer crías y ver que crecieran. Ahora serán 12 caracoles con sus Juntas de Buen Gobierno.

Gracias al trabajo político organizativo y el ejemplo de las mujeres, hombres, niños y ancianos bases de apoyo zapatistas. De manera destacada, de las mujeres y jóvenes zapatistas. Compañeras de todas las edades se movilizaron para hablar con otras hermanas con o sin organización. L@s jóvenes zapatistas, sin abandonar sus gustos y querencias, aprendieron de las ciencias y las artes, y así contagiaron a más y más jóvenes. La mayoría de esa juventud, principalmente mujeres, asumen cargos y los empapan de su creatividad, ingenio e inteligencia. Así que podemos decir, sin pena y con orgullo, que las mujeres zapatistas no sólo van delante para, como el pájaro Pujuy, marcarnos el camino y no nos perdamos: también a los lados para que no nos desviemos; y atrás para que no nos retrasemos.²⁹

²⁹ *Comunicado del CCRI-CG del EZLN*, “Y rompimos el cerco”, 17 de agosto de 2019, en: <enlacezapatista.ezin.org.mx>.

En comunicados recientes³⁰ el *sub Galeano* menciona que el navío La Montaña lleva varios cayucos por si es necesario ponerse a remar. Este aparente delirio de cayucos o canoas que surcarían mares y golfos fue compartido hace 34 años por Antonio Núñez Jiménez, un audaz científico cubano que en 1987 emprendió una alucinante expedición, un viaje en canoa del Amazonas al Caribe, o más bien desde el río Napo, en la Amazonía ecuatoriana, por las cuencas del Amazonas, el Orinoco y el Mar de las Antillas, y viceversa, en un recorrido de 17 mil 422 kilómetros o 3 mil 485 leguas náuticas, por veinte países latinoamericanos y caribeños, definido por Gabriel García Márquez como

una proeza –que fue histórica– [y] no estuvo tanto en hacer el viaje real, sino en haberlo hecho posible. Al cabo de dos años seguía navegando solo en las aguas procelosas de su fantasía, esperando que terminaran de hacer las canoas, que autorizaran las visas, que fabricaran los incontables artificios de marear que ya nadie vendía desde los tiempos de Juan de la Cosa [...]³¹

³⁰ Vid. “La Travesía por la Vida”, en: *Enlace Zapatista*, junio de 2021, en línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/06/27/la-travesia-por-la-vida-¿A-qué-vamos?>>.

³¹ García Márquez, Gabriel, “Memoria de Antonio en su mecedora de navegar”, en: Antonio Núñez Jiménez, *En canoa del Amazonas al Caribe*, México: FCE, 1993, p. 12. La mecedora era real, en ella Núñez Jiménez relató durante más de dos años al Nobel colombiano las peripecias de su futuro viaje en canoa. Antonio “llegaba cargado de cosas que parecían rescatadas de los naufragios que iba a padecer: un banderín de señales, una camiseta con el escudo de su

El premio Nobel ya había narrado, en *Relato de un naufragio*, las peripecias de un marinero que sobrevivió en una balsa en el mar Caribe.

En esta expedición internacional que conmemoró el V Centenario del “*Encuentro de dos mundos*” participaron científicos, artistas, técnicos latinoamericanos y caribeños e indígenas quichuas ecuatorianos como Alonso Andi Licuy y Pedro Sanguila Chigoango, tanto en la elaboración de las canoas como, suponemos, en enseñar a remar³² a los expedicionarios, en equilibrio, estabilidad y despliegue de velas. El uso de las canoas aborígenes no fue gratuito: reeditó los viajes ancestrales de los pueblos originarios, los verdaderos descubridores del Caribe y sus islas, amén de enarbolar los genuinos valores americanos. La expedición se propuso tres objetivos primordiales:

Revivir el descubrimiento del Caribe y sus islas por las tribus prehispánicas de las cuencas del Amazonas y del Orinoco; realizar investigaciones científicas en los campos de la Naturaleza y el Hombre y, por la vía de la ciencia y la cultura,

heráldica personal, botas a prueba de serpientes... y extendía en la mesa un mapa dibujado en sus delirios equinocciales por los cartógrafos de Orellana, o de Magallanes, o tal vez de Don Enrique *el Navegante*...” *Ibid.*, p. 11.

³² Dice Núñez Jiménez: “El arte y la técnica se enseñorean en el diseño de los remos indios: cortos, de forma acorazonada, terminan en punta y rematan hacia arriba en una empuñadura que se ajusta perfectamente bien a la mano; livianos, de madera de *chuncho* (Terminalia amazonia), parecida al cedro, su afilada punta permite hendir el agua más fácilmente, mientras su ancha pala hace que la canoa se desplace con mayor rapidez”. *En ibid.*, p. 33.

dar un paso concreto en la unidad latinoamericana y caribeña.³³

Núñez Jiménez y sus expedicionarios aniquilaron la falacia del *descubrimiento* de América por un genovés que creyó haber llegado a las Indias Orientales.

En la confección de sus canoas seleccionaron el árbol balsa, lo cortaron y ahuecaron la superficie con un hacha con una cavidad de entre 50 y 60 centímetros de profundidad. Cinco grandes canoas elaboraron los indios quichuas de la cuenca del Napo.

Se tuvieron en cuenta las técnicas usadas actualmente por los indios del delta orinoquense, así como el testimonio [...] del conquistador Bernal Díaz del Castillo, quien, en 1517, observó canoas aborígenes navegando a la vela en aguas del Golfo de México.³⁴

Para mayor símbolo, una de las canoas se nombró *Simón Bolívar* y otra *Hatuey*, en honor del rebelde taíno que enfrentó a los españoles. Núñez Jiménez también utilizó una piragua que navegó en el río Orinoco.

Esas canoas y la piragua hicieron realidad el sueño del sabio cubano Núñez Jiménez en su fehaciente prueba de ancestros quechuas-quichuas, aimaras-mayas como los genuinos descubridores de costas caribeñas y amazónicas. Tal vez sin conocer las hazañas del cubano, nuestros mayas contemporáneos, en tono irónico-simbólico, construyeron cayucos y balsas que navegarían a Europa; dos mujeres zapatistas hicieron

³³ *Ibid.*, p. 13.

³⁴ *Ibid.*, p. 15.

una prueba por el río Tzaconejá y aprobaron el cayuco. Más adelante, un cayuco labrado con escenas antiguas de siembra y recolección de maíz, y en la popa, esculpido, un maya originario, y en la proa, un jaguar, fue representado con tres zapatistas que reman en una escenografía donde el mar es un plástico azul.

Esos cayucos referidos por el *subGaleano* en “La ruta de Ixchel” siguieron presentes en la narrativa zapatista y en el navío La Montaña: “Si la Europa de abajo no quiere o no puede, entonces, previsoires, llevamos cuatro cayucos con sus remos respectivos y emprenderemos el regreso...”³⁵ El simbolismo de esos cayucos fue develado en referencia a cuatro etapas fundamentales que ha transitado el EZLN: la de su cultura como pueblo originario de raíz maya; la clandestinidad y el alzamiento; la de su Autonomía, y la infancia zapatista. En estas etapas, representadas por cuatro cayucos labrados, pintados por niños, se simboliza a los muertos y agraviados, la lucha frente a los malos gobiernos y, fundamentalmente, la resistencia y la utopía. Entonces, lo que parecía un juego, un pasatiempo, adquirió dimensiones estético-simbólicas. Si bien ellos manejan el azar, la audacia, lo imposible, siempre prevalece la afirmación de sus valores y la firmeza de sus convicciones.

³⁵ *SubGaleano*, “La ruta de Ixchel”, abril de 2021, en: *Enlace Zapatista*, en línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/26/la-ruta-de-ixchel/>>.

El silencio zapatista frente al estruendo del poder

Hoy pedir silencio en México es una exigencia inalcanzable ante un poder aferrado al micrófono nacional y con repetición que eleva el estruendo al infinito. No hay espacio para el silencio. Al contrario, hay que someterlo, acallararlo por perturbador. En este ruideral, ¿cuál es el espacio para la poesía, para la lectura serena, para la reflexión sobre la vida? En oposición, “El silencio, en todas sus formas, es el cauce de un mensaje”³⁶. El ejemplo representativo lo expresan los zapatistas en distintos periodos de su accionar político con un *silencio ensordecedor* que activa las alarmas del poder, el silencio como bandera y resistencia civil frente a la bulla y la palabra vana del representante del poder en México. Por ello: “El silencio, en un mundo extremadamente parlante y ruidoso, se ha convertido en una forma del decir cuyos múltiples rostros inquietan”³⁷. Ese silencio zapatista “designa directamente lo singular, lo portentoso, lo *otro* por excelencia”³⁸, por ello provoca en ciertos sectores rechazo, inquietud y malestar.

Hoy en México, el silencio es sinónimo de extrañeza: ante el pensar, extrañeza ante la soledad, extrañeza ante el soñar. Hay un combate sin tregua contra el silencio. El frenesí en el que estamos envueltos se vincula con la bulla, el ruido, el estruendo. ¿Cuál

³⁶ “Editorial” en: *Voz de la Tribu*, Revista de la Secretaría de Extensión de la UAEM, mayo-julio de 2015, núm. 4, p. 3.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Luis Villoro, “La significación del silencio”, en: *Voz de la Tribu*, *op. cit.* p. 15.

es el lugar para el sosiego, la calma, el silencio? Hemos olvidado el valor de la palabra, una palabra vinculada al silencio o cargada de silencio; palabra y silencio cual complemento imprescindible que refuerza su significado, como señala Colombres.

En pueblos aborígenes como los bambara y los dogon, junto con el dominio de la palabra se enseña el dominio del silencio que es, por lo tanto:

la sombra que envuelve a la palabra, afirmando su dignidad, su valor numinoso [...] el verbo verdadero, la palabra digna de veneración, es el silencio [...] el silencio es una realidad cargada de sentido en la que germina la palabra [...] El silencio es [para los bambara] el mejor indicativo de vida interior, de capacidad reflexiva³⁹.

¿Será propio de estos pueblos *sin historia* el silencio, la reflexión, la vida interior plena? Estos pueblos resaltan el poder de la palabra y la desdoblan en palabra-fuego, cual fuerza vital y palabra-juego, que expresa la banalidad y chabacanería del hablante⁴⁰. ¿Y los que no son como estos pueblos, cuál es su vida interior, su existencia plena? ¿El orador principal en México recurrirá, en algún momento, a la sobriedad?

Otros pueblos, los zapatistas, señalan la dualidad: tiempos de ruido y de silencio, como narra el Viejo Antonio:

Cuando el cielo calla, cuando el sol y la luna reinan con silencio, y cuando el suelo esconde tras

su dureza su quehacer interno, los hombres y mujeres de maíz guardan la palabra y la trabajan pensando [...] En estos días pasados nosotros (y no sólo nosotros) callamos. Para mirarnos dentro, para sembrarnos de nuevo, para más fuertes hacernos, para que el corazón y la palabra encontraran nuevos lugares para hacerse. Para esto sonó nuestro silencio...⁴¹

Silencio para adquirir fortaleza, silencio para pensar, silencio para comulgar con la naturaleza, silencio que viene de abajo y que *puede sonar fuerte*. En esa contradicción campo/ciudad, es absurdo relacionar el ruido con la metrópoli y el silencio con el campo. Es un hecho: nuestra existencia, el vivir cotidiano, se perturba y se deforma en el parloteo incesante de medios masivos estridentes y ante la ausencia de espacios para el silencio y la reflexión profunda.

Entre el pasado, el presente ¿y el futuro? ¿Visión de los vencidos?

Ante la efeméride de 1521, dos visiones del mundo, dos dimensiones de la vida se confrontan hoy en 2021: una, afincada en el pasado, la del esplendor del *imperio azteca* y la subsecuente *conquista* de México, envía carta diplomática al gobierno español exigiendo “disculpas por excesos y por autoritarismo (ejercidos) durante la invasión y conquista de México”⁴². La visión indígena

³⁹ Colombres, Adolfo, “Elogio de la palabra”, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ Sub Marcos, “Los sonidos del silencio”, en *Relatos del Viejo Antonio*, México: Ediciones Rebeldía, 2011, p. 115.

⁴² *La Jornada*, 15 de julio de 2021. La aparente falta de oficio en políticos tan curtidos como López Obrador y Joe Biden deja, de momento, varias facturas del

rechaza la exigencia de perdón, decide navegar y volar para compartir con la Europa de abajo alegrías, esperanzas, fracasos, y rescatar enseñanzas ante el mundo actual. Desde el poder, se enaltece y se añora el glorioso pasado indígena, pero se impulsa un paternalismo que lleva “progreso” y limosnas a indios desaharrados.

Dos textos de Miguel León-Portilla: *La visión de los vencidos* (1959) y *El reverso de la conquista* (1964), impactaron en la opinión de investigadores, académicos, maestros y pueblo en general sobre la imagen de nuestros antepasados: derrotados, sometidos. Mientras en *La visión de los vencidos* se dice: “La visión de los hijos y nietos de quienes fueron vencidos –que hoy están decididos a no serlo más– se muestran en este conjunto de testimonios”,⁴³ en *El reverso de la conquista* el autor amplía su espectro e incluye a mayas e incas. Sin embargo, la afirmación expresada en *La visión...* ahora es plena certeza:

En este libro hablarán los vencidos [...] Los vencidos pusieron por escrito su propia versión de

gobierno estadounidense a México, como la respuesta a la nota diplomática que Obrador envió exigiendo cancelar el apoyo a “Mexicanos contra la corrupción”. El demócrata insistió en que apoyará a quien combata regímenes corruptos. También el gobierno español se limitó a filtrar la información sobre la exigencia de perdón: la chunga y el escarnio se desataron contra el presidente mexicano. La arrogancia imperial no oculta el despropósito de demandas alejadas del sentir común.

⁴³ León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, 15ª edición, México: UNAM, 1998. Testimonios principalmente mexicas y tlaxcaltecas, compilados por el autor.

la conquista [...] se consigna la memoria de los vencidos [...] el pueblo] tuvo que aceptar su derrota [...] y significó algo más que tragedia, quedó clavada en el alma y su recuerdo pasó a ser trauma [...]”⁴⁴.

Estos dos libros, con una difusión masiva extraordinaria, influyeron en varias generaciones mexicanas, y en el discurso dominante, *uropeizado y elitista*.

Por fortuna, Martin Lienhard, expresa varias inquietudes sobre los textos de León-Portilla:

más allá de su valor documental y literario, suscitan la pregunta de si esta *visión de los vencidos* representa, antes del enmudecimiento definitivo, el último destello de la capacidad de expresión poética de los autóctonos o si, por el contrario, se trata del comienzo de una expresión literaria nueva, no *prehispánica* sino colonial...⁴⁵

Lienhard, destaca la genialidad de León-Portilla al incluir, en su última edición, *Lo que siguió*, con políticos y poetas contemporáneos, pero sugiere que tal vez nos encontremos “frente a unos universos culturales históricamente condenados [...] y se puede considerar como una opción ideológicamente significativa...”⁴⁶

⁴⁴ León-Portilla, M., *El reverso de la conquista. Relaciones mexicas, mayas e incas*, México: Joaquín Mortiz, 2007. Al igual que en *La visión...*, aquí el autor compila textos y testimonios de mexicas, mayas y quechuas.

⁴⁵ Lienhard, Martin, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana: Casa de las Américas, 1990, p. 11.

⁴⁶ *Ibid.*

¿Hasta qué punto los geniales poetas y narradores autóctonos, con propuestas *no occidentales*, imponen una producción autónoma, propiamente latinoamericana? En línea más audaz, el historiador Federico Navarrete pone énfasis en el llamado Estado-nación como propagador del régimen racista actual que excluyó a indios y negros, y privilegió a españoles⁴⁷. Cuestiona dicha *visión de los vencidos* como propia del periodo nacionalista mexicano, pero hoy ya rebasada por las circunstancias y nuevas investigaciones. Dice bien Navarrete:

Ya es hora de que nuestro nacionalismo deje de presentar esa visión falsa en la cual los españoles derrotan a todos los indios y por eso los mexicanos estamos acomplejados. *En el fondo, es una manera de no reconocer que en México hay un régimen racista que discrimina a las personas que no son de origen europeo, a las que no hablan español, a las que no tienen una cultura occidental. Debemos contarlos nuestra historia como realmente fue: los indígenas no fueron conquistados y el problema es el régimen racista, no la conquista [...]* La mejor manera de entender la conquista es por las alianzas, la conquista fue posible porque se creó una coalición de pueblos mesoamericanos que fue catalizada por los españoles, pero no dirigida por ellos.⁴⁸

⁴⁷ Vid. "La culpa No es de los tlaxcaltecas", Judith Amador Tello entrevista al historiador Federico Navarrete, en semanario *Proceso*, núm. 2332, 11 de julio de 2021.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 67. *Cursivas nuestras*.

¿Epílogo?

Desde su aparición pública con el *¡ya basta!* de 1994, los zapatistas han conmovido a vastos sectores populares, a nivel nacional e internacional, con múltiples ideas e iniciativas, proclamas y rebeldías que, en México, han trastornado el caduco sistema de partidos y el régimen presidencialista vigente. En una de sus más atrevidas iniciativas, "La travesía por la vida", reafirman su espíritu internacionalista, combaten la falacia de indígenas aislados y pueblerinos —*aldeanos vanidosos* decía Martí, feroz crítico de la engreída criollidad—, de sus logros parroquiales. Viajan a confines otrora inaccesibles a los pueblos indios para "hacer causa con otrs oprimidxs [y] afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores"⁴⁹. Este *hacer causa común* con los oprimidos ha sido un *leit motiv* zapatista que hoy materializa, ensoñadamente, el periplo europeo con la avanzada del Escuadrón 421, cuatro mujeres, dos hombres y una *otroa*.

Los zapatistas y el CNI, se alejan de su *zona de confort*, es un decir, de su comunidad, e impulsan la idea de lo popular-internacional como *zona fundante y reserva de sapiencia en momentos de intensa crisis*, acorde con elaboraciones de Rodolfo Kusch⁵⁰. El EZLN y el CNI, cual intelectuales orgánicos de sus pueblos, intelectuales co-

⁴⁹ Martí, José, "Nuestra América", en *Páginas escogidas*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1971, p. 163.

⁵⁰ Vid. Azcuay, Eduardo A., *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989.

lectivos, se han propuesto una enorme tarea: devolver su protagonismo al sujeto popular. Es una exigencia en su ser intelectual, conocedor de su realidad, y la capacidad de comprender el momento histórico que le tocó vivir, decía Martí; y el revolucionario que actúa en consecuencia para confrontar el marasmo y combatir la inercia de una ciudadanía enredada en la cotidianidad. De ahí la arenga zapatista, ante la exigencia de fórmulas para impulsar cambios, y la respuesta: cada quién según sus modos, según su geografía, según sus capacidades, según su calendario y sus deseos de transformar su realidad.

Los zapatistas y el CNI nos hablan desde lo indio, desde el interior de las comunidades, los colectivos y, desde ahí, rechazan la reiterada frase, hecha lugar común de *vencidos*, derrotados, con estigmas y traumas que ocasionaron esas derrotas a manos de los invasores. Ese discurso hoy obedece a un falso nacionalismo o, como dice el *sup-Galeano*, a un nacionalismo trasnochado, tal vez aprendido en una primaria donde se habló de imperio azteca, del esplendor de nuestra civilización, que sí existió, pero a la vez de la miseria e incultura de los actuales indios, a los que hay que llevarles “progreso y civilización”, de acuerdo con la mentalidad indigenista.

El epígrafe de José Martí⁵¹ es revelador de la apuesta zapatista: una idea enérgica, *La travesía por la vida*, flameada a tiempo ante el mundo, detiene o frena a un escuadrón de acorazados. La metáfora expresa-

da en *Nuestra América*, en enero de 1891, será una predicción que más de cien años después cristaliza en la travesía zapatista; y aún más certera la consigna del apóstol: “*los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse*”. En efecto, Martí tiene plena confianza y lanza el desafío a darse prisa para conocerse. Tal consigna la reiteran los zapatistas:

Vamos a agradecer al otro su existencia. A agradecer las enseñanzas que su rebeldía y su resistencia nos han regalado. A entregar la flor prometida. A abrazar lo otro y decirle al oído que no está sola, *soloa*, solo. A susurrarle que valen la pena la resistencia, la lucha, el dolor por quienes ya no están, la rabia de que está impune el criminal, el sueño de un mundo no perfecto pero sí mejor: un mundo sin miedo⁵².

Plena sintonía con el pensamiento martiano. Un pensamiento que rompe con estrecheces y parroquias y que se sitúa en esa universalidad, en esa certidumbre de incidir en su tiempo, de sintonizar con la gran utopía de esta época.

Bibliografía

- Alcides Reissner, Raúl, *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- Anaya, José Vicente, “Los incas navegaron hasta la Polinesia”, en: *Pueblos originarios. Apaches, dakotas, mayas, mazahuas, rarámuris...* México: Ediciones Proceso, 2020.

⁵¹ *Ibid.*, p. 157. Publicado en *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891.

⁵² SupGaleano “La travesía por la vida: ¿A qué vamos?”. Junio de 2021 en *Enlace zapatista*.

- Azcuy, Eduardo A. (compilación y prólogo), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989.
- Colombres, Adolfo, "La poética de la risa", en *Celebración del lenguaje*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1997.
- , *Teoría transcultural del arte*, México: CONACULTA, 2005.
- , *Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1997.
- Flores Galindo, Alberto, *Los rostros de la plebe*, Barcelona: Crítica, 2001.
- García Márquez, Gabriel, *Relato de un naufrago*, Barcelona: Tusquets, 1996 [1970].
- Guattari, Felix, "El capitalismo es un humanismo", en el blog *Lobo Suelto*, 2 de mayo de 2021, en línea: <<http://lobosuelto.com/el-capitalismo-es-un-humanismo-felix-guattari/>>.
- Heyerdahl, Thor, *La expedición de la Kon-Tiki*, España: Martín Hernández B., 1995.
- Hijar, Alberto, "Los torcidos caminos de la utopía estética", en: *La praxis estética*, México, INBA, 2013, pp. 21-50.
- Lenin, V.I., "¿Qué hacer?", en *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú: Editorial Progreso, 1961.
- León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista* (introducción, selección y notas del autor; versión de textos nahuas: Ángel Ma. Garibay y el autor), México: UNAM, 1998 (15ª Edición).
- León-Portilla, Miguel, *El reverso de la Conquista. Relaciones mexicas, mayas e incas*, México: Joaquín Mortiz, 2007.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Martí, José, *Páginas escogidas* (selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar), tomos I y II, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1971.
- Núñez Jiménez, Antonio, *En canoa del Amazonas al Caribe*, México: FCE, 1993.
- Rozitchner, León, *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- , "Ser judío y el Estado de Israel. Conversación entre León Rozitchner y Hebe de Bonafini, en septiembre de 2021 [2007]", en el blog *Lobo Suelto*, 28 de abril de 2021, en línea: <<http://lobosuelto.com/ser-judio-israel-conversacion-rozitchner-bonafini/>>.
- Rumiántsev, A. (dirección), *Comunismo científico. Diccionario*. Moscú, Editorial Progreso, 1975.
- Santucho, Francisco René, *Dimensión. Revista de Cultura y Crítica. Edición facsimilar*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012, en línea: <https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin_assets/issues/files/b0ce7cb997313e0ae1c3b2683734c746.pdf>.
- Sub Comandante Insurgente Marcos, "Ponencia a 7 voces 7. Encuentro Intercontinental por la Humanidad y el Neoliberalismo", en: *EZLN, Documentos y comunicados*, México: ERA, 1997.
- , *Relatos del Viejo Antonio*, México: Ediciones Rebeldía, 2011.
- Torres Díaz, Alberto y Sonia Morett Álvarez, "De la compleja constitución de un hito literario en México: Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 50, semestre I, 2018, UAM-Azcapotzalco, pp. 67-87.
- Villoro, Luis, "La significación del silencio", en *Voz de la Tribu*, Revista de Extensión de la UAEM, mayo-julio de 2015.
- "Por la vida. Zapatistas recorrerán los 5 continentes. Una montaña en alta mar", en línea: <<https://www.cedoz.org/ezln-a-europa/>>

El gobierno de la 4T y los pueblos indígenas

FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS | COLEGIO DE SAN LUIS

Resumen

El ensayo ofrece un amplio panorama histórico, político y cultural que permite comprender la situación actual de los pueblos indígenas: su problemática, sus luchas y alternativas. Se mencionan etapas anteriores de estos pueblos para centrar su atención en la situación actual. El advenimiento de la llamada 4T generó expectativas de cambio, pero se muestra la distancia entre el discurso y los hechos. El autor considera que el indigenismo persiste con su cauda de violencia, exclusión, discriminación y racismo; un colonialismo interno que muestra una agresión permanente contra los pueblos indios, sus líderes y proyectos.

Los cambios anunciados por López Obrador nunca sucedieron; persiste una visión asistencialista sobre el reconocimiento de los derechos colectivos; fuertes recortes presupuestales a las instancias que los contemplan. En los Megaproyectos, con sello neoliberal, hay presencia transnacional y de poderosos exfuncionarios frente a las necesidades de los pueblos indígenas. Las alternativas de la lucha de estos pueblos transitan de confrontar al Estado exigiendo el reconocimiento de sus derechos, a ejercerlos en los hechos. Convierten su tradición y su pasado en modernos métodos de lucha, generan proyectos propios en diversos ámbitos, ofrecen transformar lo nocivo del mundo occidental frente a los valores del universo indígena.

Abstract

The essay offers a broad historical, political and cultural panorama that allows us to understand the current situation of indigenous villages; their problems, their struggles and their alternatives. Previous stages of these people are mentioned in order to focus on the current situation. The advent of the so-called 4T generated expectations of change, but the distance between the speech and the facts is shown. The author considers that indigenism persist with its stream of violence, exclusion, discrimination and racism; an internal colonialism that shows a permanent aggression against the indigenous villages, as well as their leaders and projects.

The changes announced by López Obrador never happened, a welfare vision persists on the recognition of collective rights, strong budgets cuts to the instances that contemplate them. In the Megaprojects with a neoliberal stamp there is a transnational presence, that includes former officers according to the needs of indigenous villages. The alternatives of struggles of these villages go from confronting the State demanding the recognition of their rights to exercising them in fact. They transform their traditions and their past in modern methods of fight, they generate their own projects in many fields, they offer to transform the harmfulness of the Western world in the face of the values of indigenous universe.

Palabras clave: Indigenismo, violencia, exclusión, colonialismo interno, megaproyectos, valores culturales, autonomía, pueblos indígenas, Cuarta Transformación.

Keywords: Indigenism, violence, exclusion, internal colonialism, megaprojects, cultural values, autonomy, indigenous villages, Fourth Transformation.

Para citar este artículo: López Bárcenas, Francisco, "El gobierno de la 4T y los pueblos indígenas", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 29-55.

Nuevos escenarios y nuevos actores

El silencio de los presentes era profundo, así que su palabra se pudo oír claramente:

Aquí está el bastón de mando, aquí está el símbolo con el que usted conducirá a nuestro pueblo, siempre y cuando, queremos recordarle, que queremos ser tomados y tomadas en cuenta en los planes que usted tenga durante estos seis años.¹

Así le dijo Carmen Santiago al recién nombrado presidente de la república, mientras le extendía un bastón de mando. Todo sucedía en el zócalo de la Ciudad de México, el centro de las decisiones políticas, en un acto organizado ex profeso para este fin. Los indígenas organizadores, los mismos que lo habían apoyado en su campaña rumbo a la presidencia de la república,

¹ Néstor Jiménez, Alma, E. Muñoz y Rosa Elvira Vargas, "La nación indígena reconoce a López Obrador como su máximo dirigente", *La Jornada*, 2 de diciembre de 2018.

buscaban con ello hacer patente su apoyo al presidente que prometía un cambio de rumbo después de varios sexenios de gobiernos neoliberales. No pedían mucho por ello, tan solo ser tomados en cuenta en sus planes de gobierno.

El presidente de la república, el primero en la historia de México en ser investido por un grupo de indígenas como su autoridad, no dijo nada en ese momento, dejó que el acto siguiera tal como había sido programado, con integrantes de pueblos indígenas convocados para ello. Su respuesta vino cuando se dirigió a todos los mexicanos para anunciar los cien puntos que se incluirían en su programa de gobierno. En el primero de ellos anunció:

En primer lugar, vamos a darle atención especial a los pueblos indígenas de México; es una ignominia que nuestros pueblos originarios vivan desde hace siglos bajo la opresión y el racismo, con la pobreza y la marginación auestas. Todos los programas del gobierno tendrán como población preferente a los pueblos indígenas de las diversas culturas del país.²

La respuesta del primer mandatario era certera, como la petición de los indígenas. Reconocía la injusticia con que históricamente el Estado y la sociedad han tratado a los pueblos indígenas, permeada por el

² “Discurso de Andrés Manuel López Obrador, Presidente de los Estados Unidos Mexicanos. Mensaje a la Nación desde el Zócalo de la Ciudad de México”, en <https://www.gob.mx/presidencia/articulos/discurso-de-andres-manuel-lopez-obrador-presidente-de-los-estados-unidos-mexicanos?idiom=es> [consultado el 2 de octubre de 2020].

racismo, la opresión, la pobreza y la marginación, y prometía modificarla para remontar esos problemas. También exponía que la manera en que esto se materializaría sería por medio de los programas de gobierno. Algo bien distinto a lo que los pueblos han venido reclamando por décadas: dejar de ser sujetos de atención y en cambio ser reconocidos como titulares de derechos, para que sean ellos quienes diseñen y conduzcan su destino. La sutileza pasó desapercibida para los indígenas anfitriones porque para ellos era un triunfo que el presidente hubiera aceptado acudir al evento, que los posicionaba frente a sus críticos, y que se pronunciara sobre sus demandas. Para los críticos, por el contrario, esto era la señal de que las cosas comenzaban mal.

El asunto era para preocuparse. No se trataba de cualquier cambio de gobierno, sino de uno que llegaba con un voto popular apabullante. Andrés Manuel López Obrador, presidente que hacía unas horas acababa de tomar posesión, ganó la elección presidencial con 30 millones 46 mil sufragios, el 53.17 por ciento del total de votos emitidos para todos los candidatos al mismo puesto, un porcentaje que ningún candidato a la presidencia había obtenido al menos en las cuatro elecciones anteriores.³ La cantidad de votos obtenidos en la contienda electoral le daban una gran fortaleza aunque, paradójicamente, también eran su más

³ “INE: López Obrador gana con 30 millones de votos y el 53.17 por ciento”, en <https://www.proceso.com.mx/541748/ine-lopez-obrador-gana-con-30-millones-de-votos-y-el-53-17-por-ciento> [consultado el 2 de octubre de 2020].

grande debilidad. La fortaleza se encontraba en que sumados los votos superaban con mucho los obtenidos por sus rivales; su debilidad en que, viendo el origen de los sufragos, era previsible mirar intereses encontrados entre quienes los emitían.

La mayor parte de los votos los aportaron militantes del Partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA), que Andrés Manuel López Obrador fundó y terminó postulándolo a la presidencia de la república. La base de ese partido eran los antiguos militantes del Partido de la Revolución Democrática (PRD) que lo abandonaron por considerar que había perdido el rumbo y traicionado los ideales para los cuales fue creado, convirtiéndose en un partido electorero y negocio de sus dirigentes. Junto con ellos se encontraban miembros de algunos movimientos sociales que veían en la vía electoral un camino para alcanzar los objetivos por los que luchaban, pero también un grupo importante del Partido Revolucionario Institucional (PRI) —partido al que buscaban derrotar—, quienes cambiaron banderas cuando entendieron que ahí ya no tenían posibilidades de acceder a algún cargo de representación popular. No los movían ideales sociales sino intereses particulares.

Otro porcentaje importante de votos provenía de organizaciones populares que no se afiliaron a MORENA por no estar de acuerdo con la vía electoral, ni con la composición de su militancia o con sus objetivos, pero consideraron que era importante que un candidato progresista ganara la presidencia de la república, y no porque pensaran que resolvería los problemas del país, sino porque creían que, con él en el poder, la agre-

sividad de las políticas gubernamentales disminuiría y podría haber oportunidades de diálogo. Pero junto con ese voto estaba el de los militantes de otros partidos descontentos con sus dirigencias, sobretodo del PRI y PAN (Partido Acción Nacional), que miraban cómo sus candidatos, impuestos por la cúpulas dirigentes y grupos de poder enquistados en ellos, no convencían ni a la militancia, menos a la ciudadanía, y si perdían las elecciones, como era de esperarse, perderían también sus canonjías. Ellos, junto con un sector empresarial que pensaba de la misma forma, aportaron un importante número de votos que llevó a Andrés Manuel a la presidencia de la república.

En medio de esa maraña de intereses, el presidente de la república primero tuvo que negociar entre los grupos políticos de su partido, no para ser candidato, que eso nunca estuvo a discusión, sino para el reparto de espacios en el gobierno que formaría si ganaba las elecciones; logrado lo anterior, MORENA tuvo que negociar con los partidos que lo arrojaron como su candidato, el Partido del Trabajo (PT) y el Partido Encuentro Social (PES), dos agrupaciones políticas con propuestas ideológicas contrarias; y finalmente arreglarse con los empresarios, que esperaban seguir favorecidos con las políticas del nuevo gobierno. Todas estas negociaciones, como es lógico entender, redujeron bastante su margen de maniobra en lo relacionado con sus planes y programas de carácter social, entre los cuales se encontraban, según había declarado, los pueblos indígenas.

La verdad es que, siendo objetivos, tampoco podía esperarse que el presidente de

la república de la cuarta transformación asumiera como un eje central de sus planes y programas el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En toda su carrera política ese no ha sido su fuerte. Y en las campañas electorales sus pronunciamientos sobre la materia habían sido muy ambiguos. Para él los pueblos indígenas son sectores sociales que necesitan programas de apoyo, como en la época en que fue director del Centro Coordinador Indigenista, ubicado en Nacajuca, Tabasco, donde realizó diversas obras de infraestructura pero sin pensar en el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, aunque en esa época no era el reclamo central de los movimientos indígenas, como sí lo es ahora que es presidente de la república.

Las corrientes del movimiento indígena que le brindaron su apoyo tampoco eran de lo más significativo. De las tres más visibles, la que más se acercó a él, como corriente, fue la Red Nacional Indígena (RNI), que antes de tener ese nombre se llamó Movimiento Indígena Nacional (MIN) y anterior a ese constituía la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Sus cuadros fundadores se formaron en espacios internacionales y su estrategia de lucha se centra en acceder a puestos institucionales para, desde ahí, promover las autonomías regionales.⁴ Su apoyo electoral a Andrés Manuel llegó tarde, después de ofrecérselo a los candidatos del PRI y del PAN, que calculaban ganarían las elecciones, sin que ninguno de

ellos lo aceptara o les ofreciera la oportunidad de ocupar un cargo de elección popular. Al final no obtuvieron lugares de importancia y estos se otorgaron a los indígenas que antes estuvieron en el ala independiente del movimiento pero la abandonaron para sumarse a la nueva administración.

Los que sí se incorporaron desde un principio, tal vez porque veían en el triunfo electoral una oportunidad de cambio, fueron los integrantes de organizaciones que impulsan procesos organizativos comunitarios y regionales para la promoción y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Por la naturaleza de sus actividades y los objetivos que persiguen, para ellos es muy importante poder establecer canales de comunicación con los gobiernos para la solución de los problemas que se presentan en la vida cotidiana, lo que no quiere decir que muchos de ellos carezcan de una propuesta de cambio profundo. La incorporación de este tipo de organizaciones a la contienda electoral no fue orgánica sino práctica. No hicieron compromisos de abrir espacios en la estructura de gobierno, aunque en algunos casos sí aceptaron cargos, pero la tónica del pacto, si lo hubo, fue establecer formas de implementar políticas que incluyeran los trabajos que ellas venían realizando. En otros casos el compromiso fue tácito, es decir, se confió en la palabra de ambas partes, como se hace en los pueblos.

La tercera expresión del movimiento indígena estaba constituida por las redes y colectivos que se aglutinan en torno a las propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su expresión civil: el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Consejo

⁴ Francisco López Bárcenas, "Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos", *El Cotidiano*, núm. 200, 2016, pp. 60-75.

Indígena de Gobierno (CIG). Su postura no es electoral y aunque participaron en las elecciones no lo hicieron con la finalidad de ganarlas, sino de mostrar las anomalías existentes en el aparato electoral, que impide que los pueblos puedan participar en los comicios a través de sus propios mecanismos. Como se trata de un movimiento anticapitalista, su programa de lucha es distinto al de cualquier partido político y por lo mismo difiere del gobierno en formación. Su aspiración no es llegar al poder estatal para impulsar sus propuestas de gobierno, sino crear otro tipo de poderes, más locales y regionales, más comunitarios. En la defensa de los derechos indígenas privilegian la movilización y la denuncia.⁵

El peso del pasado

Los retos del nuevo gobierno con relación a los pueblos indígenas son grandes porque así son sus expectativas. Las reivindicaciones de los movimientos, en cualquiera de las expresiones que se han enunciado, son una reacción a las políticas indigenistas impulsadas desde Porfirio Díaz hasta la actualidad para atender los problemas con los pueblos indígenas;⁶ políticas caracterizadas de diferentes maneras para ajustarse a las condiciones de los pueblos: aculturación, integración, participación, pero en ninguna se ha propuesto el reconocimiento de los pue-

blos y la protección de sus derechos, sino que desaparezcan y que sus miembros se diluyan entre el resto de la sociedad. Pero los pueblos se resisten y cuando miran que los programas de gobierno ponen en peligro su existencia, se defienden. Y entonces a la violencia cotidiana se une, soterrada y disfrazada de apoyos, la violencia institucional en su contra. Indigenismo y violencia ha sido y sigue siendo una fórmula para mantener sometidos a los pueblos indígenas.

Así ha sido a través de la historia aunque, en la actualidad, la proliferación ininterrumpida de acontecimientos sociales violentos acorta la memoria sobre esas agresiones. De lo importante sólo queda, cuando queda, una imagen borrosa de ellas, porque otros sucesos más recientes reclaman su lugar en la memoria popular. Ante las escenas dantescas que la muerte va dejando por todo el territorio mexicano, convertido en cementerio involuntario, pocos —muy pocos— entienden lo que está pasando y otros, los menos, piensan que la violencia no es un designio divino, que la situación que viven los mexicanos es producto de la descomposición de la sociedad y que si se quiere salir de ella hay que volver sobre nuestros pasos, desandar mucho del camino andado para encontrar el horizonte.

Entre los pueblos y las comunidades indígenas del país esto es clave. La exclusión por discriminación y racismo ha construido entre la población mestiza y ellos unas relaciones asimétricas tan profundas que su resultado es un colonialismo interno, donde grupos ajenos a los pueblos deciden los aspectos importantes de su vida, y les dejan decidir únicamente sobre aquello que no se

⁵ *Ibid.*

⁶ A. Knight, "Racismo, revolución e indigenismo", *Cuadernos del Seminario de Estudios sobre el Racismo en/desde México*, 1, 2004, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

opone a sus intereses. Así, la violencia histórica que sufren los pueblos y comunidades indígenas adquiere un carácter estructural, por medio de ella se les excluye de todo lo importante de la vida nacional y se controla su vida interna. En lo nacional solo cuentan como votos en los procesos electorales y en lo local pueden hacer lo que quieran siempre que no perturben el orden de explotación y control colonial que se les ha impuesto.

Pero los pueblos indígenas siempre han resistido a esta violencia y siempre han buscado y encontrado la forma pacífica de acomodarse a ella, presionando y negociando con sus opresores según sus propias capacidades y las alianzas que logran tejer con el resto de la sociedad. Y cuando eso no es posible, no han dudado en recurrir a las armas para defender su existencia y sus derechos. Usan la violencia para conseguir la paz. Así sucedió cuando los españoles llegaron al Anáhuac con sus afanes conquistadores,⁷ así fue en la segunda parte del siglo XIX, cuando el afianzamiento del capital puso en peligro su existencia como pueblos, sus territorios y sus propios gobiernos.⁸ Perdieron la guerra pero la derrota no fue total y volvieron a las armas en la revolución de 1917. Algo recuperaron de lo que en el siglo anterior les habían arrebatado, sus tierras, sobre todo, pero se les siguió violen-

tando e invisibilizando, que es otra forma sutil de violencia.

La adopción de las políticas indigenistas del porfiriato para atender a la población indígena no aminoró la violencia contra ellos, al contrario, sirvió como cortina de humo para intensificarla, señalando a los inconformes como enemigos de los gobiernos emanados de la revolución y por tanto contrarrevolucionarios. Ése fue el pretexto del gobierno para asesinar, el 26 de abril de 1926, a Primo Tapia de la Cruz y sus compañeros, indígenas purépechas, que después de la revolución organizaron a los pueblos para luchar por la defensa de sus tierras;⁹ ése también fue el pretexto que sirvió para justificar el asesinato de José Guadalupe Ramírez Fabela y un grupo de revolucionarios duranguenses, varios de ellos indígenas, el 14 de mayo de 1929.¹⁰ Ambas órdenes las dictó Plutarco Elías Calles, la primera como presidente de la república, la segunda como secretario de Guerra y Marina; fueron, pues, crímenes de Estado.

Los asesinatos y matanzas de indígenas siguieron sin que se identificaran como tales. En la lucha por la tierra “murieron muchos hermanos”, como dice el Corrido del agrarista, que ya pocos recuerdan. Pero también muchas rebeliones populares fueron en su esencia indígenas. La rebelión de Rubén Jaramillo, en Morelos, arrastró a los

⁷ S. Soriano Hernández, *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*, México: Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el estado de Chiapas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

⁸ E. Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México: Aguilar, 1998.

⁹ A. Castellanos Guerrero y G. López y Rivas, *Primo Tapia de la Cruz. Un hijo del pueblo*, México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México-Confederación Nacional Campesina, 1991.

¹⁰ A. Avitia Hernández, *Los alacranes comunistas. La revolución soviética duranguense de José Guadalupe Rodríguez Fabela*, México: Alttexto, 2009.

pueblos nahuas del estado; la de los hermanos Gámiz en Chihuahua, incluyó rarámuris y guarijíos, y en menor medida yaquis y mayos; las guerrillas del Partido de los Pobres (PdIP) y la Acción Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) incluyeron pueblos nahuas, mixtecos, tlapanecos y negros del estado de Guerrero y de varios estados aledaños; en las filas de la Liga Comunista 23 de septiembre militaron, individual o colectivamente, muchísimos indígenas sin que se les haya identificado como tales. Muchos de los mártires populares y de los desaparecidos políticos son indígenas y sus familiares y compañeros los siguen buscando sin que se afirme su identidad indígena.

Un dato dramático de la violencia oficial contra los pueblos indígenas es que la Fuerza Aérea Mexicana, en toda su existencia, sólo ha usado sus bombarderos contra estos pueblos. En 1927 el presidente Álvaro Obregón, comandante del ejército mexicano, ordenó bombardear a los yaquis rebeldes, a quienes consideraba “la vergüenza de Sonora”, porque se negaban a deponer las armas contra el gobierno si éste no les devolvía sus tierras que los políticos y empresarios les habían arrebatado;¹¹ en 1956 bombardearon el barrio Cruz Chiquita, del pueblo triqui de Oaxaca, porque sus habitantes habían ejecutado al teniente Palos, comandante de la zona militar asentada en San Juan Copala, su centro político y ceremonial,

porque les robaba el café y traficaba con armas que después él mismo decomisaba;¹² en 1994 actuaron contra los pueblos mayas del estado de Chiapas, organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que se levantaron en armas contra el gobierno por la situación inhumana en que vivían.

De lo anterior casi nadie se acuerda. De la misma manera, son muy pocos los que recuerdan las acciones represivas recientes contra los pueblos indígenas, a pesar de que dejaron decenas de muertos, heridos, desaparecidos y personas privadas de su libertad, y que en su momento provocaron la indignación popular. La masacre de copreros en Acapulco, el 20 de agosto de 1967, la de Aguas Blancas en junio de 1995, y la de El Charco, tres años después, en el estado de Guerrero; la de Acteal, en diciembre de 1997, en el estado de Chiapas; la de Agua Fría en mayo de 2002, en el estado de Oaxaca; y la desaparición de estudiantes de la escuela Normal Rural Isidro Burgos, de Ayotzinapa, Guerrero, en septiembre de 2014, son sólo los casos más sonados de violencia masiva contra pueblos indígenas. Aun así, conforme el tiempo transcurre la memoria va dando paso al olvido, y la demanda de justicia para las víctimas y castigo a los responsables se van diluyendo porque otros sucesos igualmente graves reclaman su atención.

¹¹ A. Ramírez Zavala, “La resignificación institucional yaqui como consecuencia de la campaña militar de 1926”, en: E. Donjuan Espinoza, *et al.*, *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, México: El Colegio de Sonora-Universidad de Sonora, 2007, p. 344.

¹² Francisco López Bárcenas, *San Juan Copala: dominación y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la instauración del municipio autónomo*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, pp. 102-111.

El nuevo gobierno y los indígenas: políticas y presupuestos

Los primeros desencantos entre indígenas después del triunfo de Andrés Manuel López Obrador se presentaron desde la formación de los equipos de transición y, sobre todo, durante la designación de los funcionarios que operarían las instituciones indigenistas. En septiembre de 2018, cuando se integró el Congreso de la Unión, se anunció que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) dejaría de existir para dar paso a otra institución que atendiera los reclamos de los pueblos indígenas. La instrucción presidencial fue atendida diligentemente por los recién estrenados diputados, y para el 4 de diciembre, apenas tres días después de la toma de posesión del nuevo gobierno, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la ley que creaba el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).¹³

Dentro de sus facultades tenía de todo: asesorar a otras instancias del gobierno en materia de derechos indígenas, ser órgano técnico en materia de consulta, asesorar a los pueblos indígenas en el ejercicio de sus derechos y su defensa cuando fueran violados, pero, sobre todo, aplicar el presupuesto destinado a atender las necesidades de los pueblos indígenas, como lo hacían los gobiernos en la época de esplendor del indigenismo. Fue la única instancia indigenista que se reformó; las otras, entre las cua-

les se encuentra el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), dependiente de la Subsecretaría de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública, ambas creadas durante el gobierno panista, siguieron funcionando igual, con los mismos programas; lo mismo que la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), una de las primeras instituciones creadas para la aculturación indígena. No hubo ningún cambio que augurara nuevos tiempos.

También el nombramiento de funcionarios de alto y medio nivel causó desencanto en el equipo indigenista del nuevo gobierno. Entre quienes aspiraban a ocupar algunos de esos cargos se encontraban los miembros de la Red Nacional Indígena, que fueron quienes se presentaron como grupo político y operaban como tal. Pero tal vez, sabedor de sus trayectorias, el presidente de la república prefirió a los antiguos simpatizantes del EZLN para altos cargos y decidió dejar a los primeros fuera del equipo o colocándolos en puestos menores. También se incorporaron algunos integrantes de organizaciones que impulsan procesos organizativos comunitarios y regionales para la promoción y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, a las que se ha hecho referencia con anterioridad. Así la situación, antes que por un programa, los modernos indigenistas luchaban por espacios de poder. Su inexperiencia se manifestó en los pobres resultados de sus primeros actos. En el informe sobre el avance de los programas en los primeros cien días del nuevo gobierno los resultados de la atención especial a

¹³ *Diario Oficial de la Federación*, 4 de diciembre de 2018.

los pueblos indígenas, que se prometió en el zócalo de la Ciudad de México, sólo se dijo:

El Gobierno Federal ha priorizado la entrega de programas sociales para pueblos indígenas. Por ejemplo, la Pensión para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores se entrega a partir de los 65 años en comunidades indígenas. Se publicó la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas el 4 de diciembre de 2018.¹⁴

La información no cuadraba con lo prometido. La publicación de la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas no era resultado de los trabajos del poder ejecutivo, sino del legislativo, y el Programa para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores, además de no ser un programa netamente indígena, venía de la administración anterior, lo único que se había modificado era la edad en que se podía ser beneficiario de él. No había nada de la atención prioritaria prometida. Y los funcionarios indigenistas continuaban esperando las señales que salieran de las oficinas presidenciales.

No tuvieron que esperar mucho para verlas. En el mes de septiembre de 2019, cuando se presentó a la Cámara de Diputados el proyecto de Presupuesto de Egresos para su aprobación, se supo que al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas se le reduciría en un 40% y de los 6 mil millones de pesos que había ejercido en la pasada

administración, después que el anterior presidente de la república le quitara la mitad, el gobierno del cambio proponía que solo se le asignaran 3 mil 500 millones.¹⁵ La noticia sorprendió porque, tanto en campaña como en el periodo de transición, Adelfo Regino Montes, quien ya se perfilaba como director de la nueva institución indigenista, hablaba de aumentos y no de recortes al presupuesto. En el foro “Gestión presupuestal indígena, retos y perspectivas”, organizado por la Cámara de Diputados y realizado el 1 de octubre de 2018, expuso:

Debe haber un incremento sustantivo del presupuesto público hacia los pueblos indígenas, a partir de seis programas que estamos delineando, fundamentalmente en materia de infraestructura indígena, para que podamos responder al grave problema de marginación, de pobreza, de exclusión que viven nuestros pueblos en todos los ámbitos.¹⁶

También anunció que se proyectaba un cambio de estrategia en el manejo del presupuesto para que fueran las propias comunidades indígenas quienes determinaran sus prioridades de desarrollo. Dijo además:

Está demostrado que los programas asistencia- listas no han tenido el efecto deseado, no se

¹⁴ “Avances en el cumplimiento de los 100 compromisos del presidente AMLO a un año del triunfo”, en: <https://lopezobrador.org.mx/2019/07/01/100-compromisos-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-a-un-ano-del-triunfo/> [consultado el 2 de octubre de 2020].

¹⁵ “Recortan 40% presupuesto a pueblos indígenas”, *El Demócrata*, edición digital, 4 de septiembre de 2019, <www.eldemocrata.com>.

¹⁶ Comunicación social de la Cámara de Diputados, “Plantea Adelfo Regino que se incremente de seis mil a 20 mil millones de pesos el presupuesto para la atención de los pueblos indígenas en 2019”, México, 1 de octubre de 2018, <www.diputados.gob.mx>.

han resuelto los graves problemas de marginación, de pobreza, de exclusión. Basta que sea desde la Ciudad de México, desde las capitales u oficinas, donde se decidan los programas y proyectos relativos a los pueblos indígenas, pues desconocen sus estructuras organizativas, la realidad cotidiana de nuestra gente y por eso los programas no han tenido el impacto que se requiere.¹⁷

Sólo que una cosa era lo que pensaba el director general del INPI y otra la orden presidencial. Pero Adelfo Regino no dijo nada. Calló. En la Cámara de Diputados también hubo sorpresas pero se movieron intentando revertir la propuesta. La diputada Irma Juan Carlos, integrante de la bancada de MORENA y presidenta de la Comisión de Asuntos Indígenas, habló personalmente con el presidente de la república para solicitarle que diera marcha atrás al recorte del presupuesto, pero no lo consiguió. Los diputados de oposición aprovecharon para hacer mofa del trato especial a los pueblos indígenas anunciado, particularmente el PRI, que recordó cómo los integrantes de MORENA habían criticado el recorte presupuestal que el año anterior había propuesto el presidente Enrique Peña Nieto y que ellos habían calificado de discriminatorio, racista y excluyente.¹⁸

Dos fueron las razones esgrimidas por el gobierno para tomar esta medida: combatir la corrupción y entregar el dinero directamente a las comunidades que lo necesi-

taran. Las dos bastante cuestionables. Si el presidente de la república tenía información sobre prácticas corruptas en el manejo del presupuesto, lo procedente, como lo hizo en otros casos, era que las denunciara ante las instancias correspondientes y se sancionara a los culpables. De igual manera, si lo que buscaba era entregar los recursos directamente a las comunidades, lo procedente era crear el mecanismo para lograrlo y quien lo podía hacer era justamente el INPI por las relaciones añejas que la institución, como INI primero y como CDI después, mantenía con las comunidades. Pero no se hizo porque en el fondo eran otros los objetivos del recorte: manejar discrecionalmente los recursos y fortalecer los programas asistenciales; como lo pensaba el presidente, no como lo proponía el director del INPI.

Conforme el tiempo fue pasando los rumbos de la política indigenista del gobierno de la Cuarta Transformación se fueron aclarando. En septiembre de 2019 el presidente de la república inició una gira por el país, visitando a los pueblos indígenas, a la que llamó "Diálogo con los pueblos indígenas". En la reunión que el 27 de octubre sostuvo en la comunidad de Punta Chueca, Sonora, con representantes de algunos pueblos originarios del noroeste, afirmó que el gobierno atendería sus demandas como se hacía en la década de los setenta, la época dorada del indigenismo. "¿Sí se dan cuenta que antes había una política?" preguntó a los presentes, para luego continuar: "Era una época en que se volteaba a ver a las comunidades, a los pueblos; luego se les dio la espalda; ahora de nuevo vamos a seguirnos viendo de frente y atendiendo a las

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ "Recortan 40% presupuesto a pueblos indígenas", *El Demócrata*, edición digital, 4 de septiembre de 2019, <www.eldemocrata.com>.

comunidades y a los pueblos indígenas". También afirmó que en los 36 años de política neoliberal la atención a los pueblos originarios casi desapareció, no hubo nada.¹⁹

La declaración presidencial era importante porque estaba anunciando que, para atender las necesidades de los pueblos indígenas, se volvería al pasado, a épocas en que ni en México ni en el mundo se hablaba de derechos indígenas y la prioridad de los gobiernos era desaparecerlos para integrarlos a la nación y que dejaran de ser un obstáculo al crecimiento económico. Eran tiempos en que el asistencialismo era la clave de las políticas para los pueblos indígenas, con énfasis en aspectos como la educación y el desarrollo y con matices como la asimilación, la aculturación, la integración y el indigenismo participativo. En esa declaración, el máximo mandatario de la nación delineaba de frente a los pueblos indígenas la estrategia para dirigirse a ellos: más programas asistenciales. De los derechos ni una palabra.

El discurso presidencial no era del todo exacto cuando se refería a que el neoliberalismo desatendió a los pueblos indígenas; en sus primeros años incluso los fortaleció, como una manera de atenuar el descontento que el desmantelamiento de las políticas estatales estaba produciendo. Fue la época de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), constituida en enero de 1977, y el Programa Nacional de Solidari-

dad (PRONASOL), creado en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari y operado por algunos funcionarios que impulsan las políticas sociales del actual gobierno, entre ellos Ignacio Ovalle Fernández, titular de Seguridad Alimentaria Mexicana (SEGALMEX), quien fue director del Instituto Nacional Indigenista en el gobierno de José López Portillo, al que sumó el cargo de coordinador general de COPLAMAR en el mismo gobierno; y en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari fue director de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), a la que comenzó a desmantelar.

Quedaba claro, pues, que las políticas asistenciales tendrían prioridad sobre el reconocimiento de derechos colectivos, que es el mayor reclamo de los movimientos indígenas. Otro aspecto de la política gubernamental hacia los pueblos originarios que también se aclaró fue que se privilegiaría el diálogo con organizaciones sociales que respaldaran ese tipo de políticas, ignorando a las que se opusieran a ellas. Eso fue evidente en las reuniones celebradas durante la gira presidencial, donde sólo se atendieron las demandas de servicios y se ignoraron los posicionamientos sobre problemas políticos no resueltos, o la oposición a megaproyectos que afectan notoriamente la vida de los pueblos, como la presa Pilares, o Centenario, que afecta directamente a comunidades del pueblo macurawe; el gasoducto Sonora, al que se oponen los yaquis porque afecta sus territorios; y la planta de amoníaco que se pretende construir en los humedales de Topolobampo, Sinaloa, a la que los pueblos mayos se oponen porque afecta profundamente sus formas de vida.

¹⁹ Francisco López Bárcenas, "Pueblos indígenas: avanzando hacia el pasado", *La Jornada*, 3 de noviembre de 2019.

Al recorte presupuestal y los programas asistenciales, como forma de atender las necesidades de los pueblos indígenas, se sumó el uso discrecional de los recursos económicos. Un claro ejemplo de ello fue la manera en que se manipuló presupuesto asignado a las Casas de la Mujer Indígena (CAMIS). Creadas en el año 2003, durante el mandato del presidente Vicente Fox, de ser un programa asistencial, las CAMIS se fueron convirtiendo en espacios comunitarios fundamentales para la formación, acompañamiento y atención a mujeres indígenas, en regiones con poca o ninguna presencia institucional; su papel es fundamental al grado que en la actualidad existen 34 CAMIS instaladas en territorios náhuatl, mayo, me'phaa, purhépecha, maya, totonaco, tsotsil, otomí, ayuujk, ikoots, mazahua y ñuú savi.²⁰ Con la pandemia de COVID-19 el gobierno federal decidió recortar un 75% el presupuesto aprobado al INPI, y como estas Casas dependen financieramente de esa institución se quedaron sin funcionar. Finalmente el presupuesto se les restituyó, aunque no en su totalidad.²¹

Un ejemplo claro de la manera en que se concibe la intervención estatal para atacar la pobreza entre los pueblos y comunidades indígenas es el programa Sembrando Vida, cuyos lineamientos de operación fueron publicados el 24 de enero de 2019 y después sustituidos por las reglas de operación de

marzo de 2020.²² De acuerdo con ellas los subsidios del programa se destinarán exclusivamente a la población en condiciones de pobreza, de vulnerabilidad, de adultos mayores, de rezago y marginación; priorizando la atención de aquellos sujetos agrarios que se encuentren en localidades rurales con población indígena y afroamericana; impulsando la participación efectiva de mujeres y hombres para contribuir a cerrar las brechas de desigualdad por género y etnia en el acceso a los recursos. Nada de programas específicos para superar asimetrías.

El problema mayor se encuentra en los requisitos para ser beneficiario del programa. A diferencia de otros programas del pasado, donde se privilegiaba el aspecto colectivo de la organización y la concepción de los asuntos sociales, Sembrando Vida privilegia la participación individual y ahí donde pudiera haber rasgos de colectividad promueve su disolución. Aunque las reglas de operación hablan de sujetos agrarios, como pudieran ser los ejidos, comunidades agrarias y organizaciones para la producción, como las cooperativas y las Asociaciones Rurales de Interés Colectivo, en las reglas de Sembrando Vida solo aparecen individuos que sean propietarios o poseedores de 2.5 hectáreas de tierra. En el caso de que un propietario tuviera más tierra de la necesaria para ser beneficiario del programa, podría aceptar que otro familiar las aportara al programa, siempre y cuando tuviera su propia

²⁰ A. Hernández Castillo, "Casas de la Mujer Indígena: recortes a proyectos que salvan vidas", *La Jornada*, 8 de mayo de 2020.

²¹ S. Núñez Esquer, "Aceptan Cami presupuesto limitado para sus proyectos", *Cimacnoticias*, 16 de junio de 2020, <www.cimacnoticias.com.mx>.

²² "Acuerdo por el que se emiten las Reglas de Operación del Programa Sembrando Vida, para el ejercicio fiscal 2020", *Diario Oficial de la Federación*, 30 de marzo de 2020.

familia; para el caso de tierras ejidales o comunales tendrían que obtener acta de posesión de la Asamblea General como máxima autoridad. Consciente o inconscientemente Sembrando Vida promueve el fraccionamiento de las tierras para poder ser beneficiario de este programa de asistencia social.

Los megaproyectos

El día primero de enero de 2018 el pueblo de México escuchó al presidente Andrés Manuel López Obrador pronunciarse contra los megaproyectos:

No usaremos métodos de extracción de materias primas que afecten la naturaleza y agoten las vertientes de agua como el fracking. No se permitirá ningún proyecto económico, productivo, comercial o turístico que afecte el medio ambiente. Se evitará la contaminación del suelo, agua y aire y se protegerá la flora y la fauna. No se privatizará el agua.²³

Lo dijo después de participar en la ceremonia donde un sector de indígenas lo invitó como su líder, entregándole un bastón de mando. Lo hizo mientras enunciaba los cien compromisos de su gobierno, de los cuales eran los números 75 y 76. La gente que lo escuchó lo aplaudió hasta el cansancio, pues veían en ello un cambio en el rumbo de

²³ Discurso de Andrés Manuel López Obrador, Presidente de los Estados Unidos Mexicanos. Mensaje a la Nación desde el Zócalo de la Ciudad de México, <<https://www.gob.mx/presidencia/articulos/discurso-de-andres-manuel-lopez-obrador-presidente-de-los-estados-unidos-mexicanos?idiom=es>> [consultado el 2 de octubre de 2020].

las políticas. La euforia impidió a los presentes dimensionar la importancia de las obras anunciadas apenas unos segundos antes, al dar lectura a los puntos 68 y 69 de los compromisos que estaba anunciando:

Se construirá el Tren Maya para comunicar por este medio de transporte, rápido y moderno, a turistas y pasajeros nacionales en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Se creará un corredor económico y comercial en el Istmo de Tehuantepec que comunicará Asia y la costa este de Estados Unidos. Se construirá una vía ferroviaria para contenedores; se ampliará la carretera; se rehabilitarán los puertos de Salina Cruz y Coatzacoalcos; se aprovecharán petróleo, gas, agua, viento y electricidad de la región; se instalarán plantas de ensamblaje y manufactureras, y habrá subsidios fiscales para promover la inversión y crear empleos.²⁴

El camino para resolver esta contradicción en las propuestas de gobierno comenzó a quedar claro cuando se nombró a los funcionarios encargados de las áreas relacionadas con el extractivismo, la protección del ambiente y el agua. Al frente de la Subsecretaría de Minas, la instancia encargada de regular y vigilar una de las actividades más contaminantes de las últimas décadas y que más ha afectado los territorios de los pueblos indígenas, se colocó a Francisco Quiroga Fernández, quien ya había sido funcionario de la Secretaría de Economía en los gobiernos de los presidentes Ernesto Zedi-

²⁴ *Ibid.*

llo y Vicente Fox, señalados por el gobierno entrante como neoliberales. Cuando Quiroga Fernández abandonó la administración pública trabajó para las empresas mineras y comercializadoras de hierro Grupo Villacero, Coutinho & Ferrostaal y ArcelorMittal, esta última con un historial de abusos laborales, despojo a comunidades indígenas y daños al ambiente.²⁵ Con un personero de las mineras en la Subsecretaría de Minas se veía difícil que el gobierno federal pudiera cumplir su compromiso de no usar métodos extractivos que afectaran la naturaleza ni permitir proyectos económicos que afectaran el medio ambiente.

No era el único caso donde el discurso gubernamental se contradecía con la práctica. En el punto 74 de sus cien compromisos de gobierno el presidente de la república anunció que se protegería la diversidad biológica de México y se impulsarían prácticas agroecológicas para aumentar la productividad sin dañar la naturaleza. “No se permitirá la introducción y el uso de semillas transgénicas”,²⁶ dijo a los presentes. Sin embargo, para operar esa área nombró como

secretario de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER) a Víctor Manuel Villalobos Arámbula, maestro en ciencias en genética vegetal por el Colegio de Postgraduados de Chapinigo y doctorado en morfogénesis vegetal por la Universidad de Alberta, Canadá. Es decir, un profesionista de la biotecnología y por tanto de los transgénicos. Sobre su trayectoria, Víctor Manuel Toledo Manzur escribió unos días después de su nombramiento:

Iniciado como biotecnólogo en el Centro de Investigación y Estudios Avanzados del IPN (1995-97), donde dio lugar a uno de los dos principales centros de estudios sobre alimentos transgénicos, saltó sorpresivamente a subsecretario de la Semarnap (1997-99) impuesto por el entonces presidente E. Zedillo a la que fuera titular de esa dependencia. De ahí logró con Vicente Fox ubicarse como subsecretario y luego coordinador de asuntos internacionales de la Sagarpa (2002-2009). Fue en este último puesto desde donde se convirtió de manera explícita en un agente de los intereses corporativos a escala nacional e internacional. En México fue promotor de la primera versión de la Ley de Bioseguridad (conocida como *ley Monsanto*) que buscaba facilitar que las empresas biotecnológicas obtuvieran los permisos de siembra de maíz transgénico, impulsó la iniciativa de Ley de Recursos Fitogenéticos, encaminada a facilitar la biopiratería de semillas, y defendió a ultranza la Ley de Agrocombustibles. Sin embargo sus mayores éxitos fueron a escala internacional pues logró desactivar acuerdos internacionales en las reuniones del Protocolo de Cartagena en Kuala Lumpur, Malasia (2004) y en Curitiba, Brasil (2006). Por ejemplo boicoteó el hacer obligatorio el etique-

²⁵ J. C. Ruiz Guadalajara, “Amlo y los gansos de los huevos de oro”, *La Jornada*, 7 de enero de 2019. También: M. Flores, “¿Quién es Francisco Quiroga? actual Subsecretario de Minería”, en *Minería en Línea*, <<https://mineriaenlinea.com/2018/11/francisco-quiroga-subsecretario-de-mineria-en-mexico/>>, 10 de julio de 2020.

²⁶ Discurso de Andrés Manuel López Obrador, Presidente de los Estados Unidos Mexicanos. Mensaje a la Nación desde el Zócalo de la Ciudad de México, <<https://www.gob.mx/presidencia/articulos/discurso-de-andres-manuel-lopez-obrador-presidente-de-los-estados-unidos-mexicanos?idiom=es>> [consultado el 2 de octubre de 2020].

tado de los organismos genéticamente modificados o votando conjuntamente con los países protransgénicos en nombre de México. Su rol de esquirol lo llevó a ser nombrado desde 2010 director general del Instituto de Investigaciones en Ciencias Agrícolas (IICA) con sede en Costa Rica, que es el brazo agropecuario de la Organización de Estados Americanos (oea) y punta de lanza del “agribusiness” en Latinoamérica. Desde ese puesto ha estado impulsando el Plan 2003-2015 de Las Américas para el desarrollo de la industria biotecnológica en la región, además de apoyar e instrumentar la Iniciativa Biotecnológica de Norteamérica (Nabi por sus siglas en inglés).²⁷

La Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) no escapó a que en puestos claves se nombrara a funcionarios con prácticas contrarias a las promesas gubernamentales. Fue el caso de la politóloga Katya Puga Cornejo, a quien Josefa González Blanco Ortiz Mena, titular de esa dependencia, nombró como subsecretaria de Planeación y Política Ambiental, aun cuando era señalada por líderes indígenas y defensores del ambiente de amañar las consultas a los pueblos y comunidades indígenas, que por ley se deben realizar cuando el gobierno pretenda realizar obras que puedan afectar su territorio. Antes había sido subsecretaria de la Secretaría de Energía, donde intervino entre los pueblos yaqui de Sonora, binnizá del istmo oaxaqueño, rarámuri de Chihuahua, y nahuas de la Sierra Negra, en Puebla, para obligarlos a aceptar megaproyectos

²⁷ V. M. Toledo, “El día que Monsanto infiltró a Morena”, *La Jornada*, 19 de diciembre de 2017.

que afectaban su territorio, como el Acueducto Independencia en Sonora, un parque eólico de Eólica del Sur en Juchitán, el gasoducto Agua Prieta-Topolobampo en Chihuahua y el gasoducto Puebla-Tuxpan, en Puebla.²⁸ Dejó el cargo cuando la titular de la Secretaría abandonó el suyo.

Con esos funcionarios y un presidente con su particular concepción de los megaproyectos, la protección del ambiente y los derechos de los pueblos indígenas, este tipo de obras no sólo no se cancelaron sino que aumentaron. En efecto, además de los impulsados por sus antecesores, el presidente de la república traía los propios, entre los que figuraba el Tren Maya, que, como dijo en su discurso en el zócalo de la capital después de la toma de posesión, comunicaría de manera rápida y moderna a turistas y pasajeros en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, aunque después se sabría que se trataba de un plan de reordenamiento del espacio regional para beneficio del capital; y el corredor transistmico, que conectaría a los océanos Pacífico y Atlántico facilitando la movilidad de las mercancías hacia el continente asiático y la costa este de los Estados Unidos. Un tercer megaproyecto propio era la construcción del Aeropuerto Felipe Ángeles, después de haber cancelado el de Texcoco.

En su implementación se usaron los peores artes de la planeación. El proyecto se ha

²⁸ A. Rodríguez García, “A la Semarnat, una funcionaria acusada de amañar consultas”, 15 de diciembre de 2018, en <<https://www.proceso.com.mx/564068/a-la-semarnat-una-funcionaria-acusada-de-amanar-consultas>> [consultado el 2 de octubre de 2020].

ido publicando en partes, por lo que no es posible conocer sus dimensiones, situación que ha sembrado la inseguridad entre los posibles afectados. Esto viola lo dispuesto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos sobre planeación democrática, igual que el contenido de la Ley de Planeación, que prevé “la participación y consulta a los diversos, con el propósito de que la población exprese sus opiniones para la elaboración, actualización y ejecución del Plan y los programas a implementar”. La misma ley determina que “las comunidades indígenas deberán ser consultadas y podrán participar en la definición de los programas federales que afecten directamente el desarrollo de sus pueblos y comunidades”. De la misma manera, la ley exige:

Artículo 21 Ter.- El Plan deberá contener por lo menos lo siguiente:

I.- Un diagnóstico general sobre la situación actual de los temas prioritarios que permitan impulsar el desarrollo nacional así como la perspectiva de largo plazo respecto de dichos temas;

II.- Los ejes generales que agrupen los temas prioritarios referidos en la fracción anterior, cuya atención impulsen el desarrollo nacional;

III.- Los objetivos específicos que hagan referencia clara al impacto positivo que se pretenda alcanzar para atender los temas prioritarios identificados en el diagnóstico;

IV.- Las estrategias para ejecutar las acciones que permitan lograr los objetivos específicos señalados en el Plan;

V.- Los indicadores de desempeño y sus metas que permitan dar seguimiento al logro de los objetivos definidos en el Plan, y

VI.- Los demás elementos que se establezcan en las disposiciones jurídicas aplicables.²⁹

En lugar de atender estas disposiciones legales, el gobierno organizó una serie de eventos populares que buscaban el apoyo a sus proyectos sin que la gente supiera de qué se trataba, deslegitimando las protestas de quienes le exigían respetar los derechos indígenas. Un ejemplo claro de esto sucedió el 11 de febrero de 2019 en un acto público realizado en la ciudad de Cuautla, Morelos, donde el presidente de la república llamó “radicales de izquierda” a quienes protestaban por la continuación del Proyecto Integral Morelos, que en campaña se había comprometido a cancelar. Ante las protestas de la gente el presidente anunció que se realizaría una consulta, a mano alzada o con urnas, pero fuera de los estándares establecidos en los tratados y la jurisprudencia internacional para este tipo de procesos. Y aun cuando estas determinaciones eran violatorias de los derechos de los pueblos y las comunidades indígenas muchos las apoyaron. Peligrosamente, pesaba más la legitimidad que la legalidad en un funcionario

²⁹ Ley de Planeación, *Diario Oficial de la Federación*, 5 de enero de 1983, última reforma publicada *Diario Oficial de la Federación*, 16 de febrero de 2018.

que había jurado respetar la Constitución Política del país y sus leyes.

En la consulta sobre el Tren Maya corrigieron algunos yerros, aunque tampoco se respetó la normatividad jurídica. La obra comenzó con un montaje que simulaba una ofrenda indígena en el aeropuerto de la ciudad de Palenque, encabezada por el propio presidente de la república con la asistencia de varios integrantes de su gabinete, los gobernadores de los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Yucatán, así como el sector empresarial.

En la ceremonia tradicional religiosa, participaron representantes de los 12 pueblos originarios mayas de la región, chol, tsotsil, tseltal, tojolabal, mam, lacandón y otros. Los sacerdotes indígenas rezaron en su lengua mayense, pidieron a la madre tierra permiso para el inicio de este proyecto. Una gallina muerta, pozol de cacao, aguardiente, frijol, maíz y otros alimentos. Entre cantos, música de tambor y pito, incienso y danza, los indígenas también sahumaron a López Obrador y el gobernador electo Rutilio Escandón Cadenas.³⁰

Uno de ellos después aclararía que se vio obligado a participar en la ceremonia, por un proyecto de \$30,000.00 que le financió el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.³¹

³⁰ I. Mandujano, "AMLO pide permiso a la madre tierra y ayuda a empresarios para el Tren Maya", *Chiapas paralelo*, 17 de diciembre de 2018, <www.chiapas-paralelo.com>.

³¹ "With Mother Earth's approval - Con la aprobación de la Madre Tierra", en *YouTube*, <<https://www.youtube.com/watch?v=2wsbDX2CbZ8&t=22s>> [consultado el 18 de septiembre de 2020].

De la consulta se encargó la Secretaría de Gobierno y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, pero no se proporcionó a los consultados la información que les permitiera contar con elementos para tomar una decisión acorde a sus necesidades. Como consecuencia la consulta fue denunciada por la manipulación que de ella hicieron los funcionarios públicos federales y los resultados fueron impugnados. La oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH) invitada a participar como observadora de la consulta, después de asistir a 15 asambleas regionales informativas, emitió una opinión negativa sobre ella.

Entre otras cosas, dijo que la convocatoria y el protocolo en que se sustentó daban a entender "que el proyecto se hará independientemente del resultado de la consulta", lo cual era una irregularidad; que en cuanto al carácter informado de la consulta "el protocolo y la información presentada sólo hacían referencia a los posibles beneficios del proyecto y no a los impactos negativos que pudiera ocasionar" y que "en diversas ocasiones las personas participantes preguntaron sobre dichos impactos sin obtener una respuesta clara y completa"; también dijo que durante las sesiones informativas

la ONU-DH observó que como consecuencia de la forma en que se presentó el proyecto y se desarrollaron las sesiones, las personas de las comunidades expresaban su conformidad con el proyecto como un medio para recibir atención

la ONU-DH observó que como consecuencia de la forma en que se presentó el proyecto y se desarrollaron las sesiones, las personas de las comunidades expresaban su conformidad con el proyecto como un medio para recibir atención

a necesidades básicas como agua, salud, educación, trabajo, vivienda, medio ambiente sano y cultura, lógica que afecta el carácter libre de la consulta.

Servicios que debían realizarse incondicionalmente.

Preocupaba al organismo internacional de derechos humanos que la consulta careció de pertinencia cultural.

“La Oficina escuchó participaciones que indicaban que los tiempos de consulta fueron muy cortos, que las traducciones, cuando las había, no eran adecuadas, que muchas personas no pudieron desplazarse por falta de recursos económicos y que la mayoría de quienes participaron eran autoridades municipales y ejidales dejando fuera a otros grupos y personas que forman parte de las comunidades”, declaró. “Preocupa de manera particular a la Oficina la baja participación y representación de las mujeres indígenas en el proceso, a pesar de los esfuerzos realizados en algunos lugares para asegurar su inclusión. La ONU-DH considera que éstos deben ser reforzados y ser culturalmente adecuados para lograr que la voz de las mujeres esté legítimamente representada.”³²

³² “El proceso de consulta indígena sobre el Tren Maya no ha cumplido con todos los estándares internacionales de derechos humanos en la materia: ONU-DH”, 19 de diciembre de 2019, en: <https://hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=1359:onu-dh-el-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-de-derechos-humanos-en-la-materia&Itemid=265> [consultado el 2 de octubre de 2020].

El gobierno federal respondió descalificando las declaraciones del organismo internacional.

[...] expresamos nuestra preocupación ante las descalificaciones que han vertido diversos actores, en especial la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH México), pues prejuzgando sobre hechos futuros relacionados con el proyecto de desarrollo, abonan a un clima de incertidumbre y de falta de respeto a la legítima voluntad que han expresado las comunidades indígenas.³³

Pero la mayor inconformidad provino de las comunidades indígenas afectadas, quienes, asesoradas por organizaciones de derechos humanos, comenzaron a presentar amparos ante los tribunales federales exigiendo que cesara la violación al orden convencional y legal y se les restituyera en el goce de los derechos que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los tratados y la jurisprudencia internacionales, así como algunas leyes mexicanas les garantizan y se habían venido violando con la finalidad de sortear las inconformidades e imponer el proyecto. La pandemia de COVID-19 vino a facilitar las cosas al gobierno y complicarlas a los pueblos, porque provocó

³³ “Participación democrática y diálogo permanente: vías necesarias para la construcción del Proyecto de Desarrollo Tren Maya”, 23 de diciembre de 2019, en: <<https://www.gob.mx/segob/prensa/participacion-democratica-y-dialogo-permanente-vias-necesarias-para-la-construccion-del-proyecto-de-desarrollo-tren-maya-230636?idiom=es>> [consultado el 2 de octubre de 2020].

una inmovilidad que fue aprovechada por el primero para avanzar en sus propósitos. Con las particularidades del caso, el proceso fue muy similar para la imposición del corredor transistmico.

Además del impulso en sus propios megaproyectos, el gobierno de la Cuarta Transformación siguió manteniendo la misma actitud frente a megaproyectos de gobiernos anteriores, a los que insistía en llamar neoliberales, y violando los derechos de los pueblos indígenas, igual que lo hacían aquellos. Hubo algunos cambios, pero en general se siguió la misma política. Fue el caso de la minería, una de las actividades más depredadoras y contaminantes del ambiente, y la que más ha afectado los territorios de los pueblos indígenas.

En este rubro de la economía, el presidente de la república anunció que no se extenderían más concesiones de las que hasta entonces se habían entregado desde el año 1992, cuando se abrió la posibilidad de que el capital incursionara en el campo. De acuerdo con el Sistema Integral de Administración Minera (SIAM),³⁴ al año 2017 se habían extendido más de 25 mil 515 concesiones mineras; 242 empresas con capital extranjero operaban en México; existían 1 mil 189 proyectos mineros distribuidos por 25 estados de la República: 596 en etapa de exploración; 99 en producción; 50 proyectos en etapa de desarrollo, mientras 439 están en revisión para su posterior reactivación. Del total de proyectos, 710 correspon-

dían a metales preciosos; 164 a minerales polimetálicos, 184 a minerales de cobre, 72 a mineral de hierro y 59 restantes a otros metales y minerales.³⁵

Con ese panorama, no entregar ninguna concesión más equivalía a dejar que los empresarios mineros hicieran con el país lo que les viniera en gana, pues tienen tanto territorio y mineral concesionado que pueden seguir operando por décadas sin que les afecte la suspensión del proceso de entrega de más concesiones. La declaración presidencial tenía otras implicaciones: informaba que no se revisaría la legalidad de concesiones entregadas, de las cuales hasta la Auditoría Superior de la Federación, el organismo del gobierno federal encargado de fiscalizar el uso de los recursos públicos, ha advertido que se han entregado inclusive a empresas que no han demostrado tener entre sus actividades a la minería. Pero sobre todo se ignoraba a las voces indígenas que denunciaban que en el otorgamiento de las concesiones, como en la implementación de los proyectos mineros, se violan sus derechos y que cuando los pueblos acudían a los tribunales a pedir la protección de la justicia federal, el Estado litiga contra ellos.

Lo mismo sucedió con otros megaproyectos, entre ellos la extracción de hidrocarburos con la técnica del fracking y la apropiación del agua. No se siguieron extendiendo los proyectos, pero tampoco se suspendieron los que ya estaban en marcha antes de que el gobierno tomara las riendas de la administración pública federal; na-

³⁴ Sistema Integral de Administración Minera, portal digital, en <<http://www.siam.economia.gob.mx/>> consultado en junio del 2020.

³⁵ Cámara Minera de México, *Informe anual 2019*, México, 2019, p. 31.

da se hizo, ni siquiera para amortiguar sus efectos entre los territorios indígenas. Desde otra latitud, el gobierno negoció con los empresarios involucrados en la construcción y funcionamiento de los gasoductos y parques de producción de energía eólica, con el objetivo de cambiar las condiciones leoninas en que fueron suscritos para desangrar a la nación y a sus habitantes en beneficio de unos cuantos dueños del capital. Un objetivo loable, sin duda, pero a los pueblos indígenas en nada benefició porque no les restituye el goce de sus derechos violados con esas obras.

Pero donde se mostró claramente su apoyo a los megaproyectos fue en aquellos que estaban muy avanzados en su implementación. El Proyecto Integral Morelos, que atraviesa los estados de Puebla, Morelos y Tlaxcala, donde llamó radicales de izquierda a los opositores, cuyas reivindicaciones apoyó en campaña rumbo a la presidencia; el gasoducto Nogales Sonora, que afecta a los pueblos yaqui, mayo y rarámuri; la planta de amoniaco en Topolobampo, Sinaloa, que afecta fundamentalmente a pueblos mayos; la presa Pilares, que afecta al pueblo macurawe, donde prometió que se realizaría una consulta antes de concluirla y no cumplió. Eso solo por mencionar algunos de los megaproyectos donde los pueblos ofrecen mucha resistencia, sin que hasta la fecha hayan encontrado un atisbo de parte del gobierno de la Cuarta Transformación de que las cosas serán distintas a como fueron en los gobiernos pasados.

Esta situación dio pie a que en marzo de 2019, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Congreso Nacional Indígena

(CNI) y su Consejo Indígena de Gobierno declararan:

No tenemos duda que esta nueva etapa de gobierno profundiza el neoliberalismo y la integración forzada de nuestro país a la órbita imperial de Estados Unidos, pues se ha comprometido fielmente a dar continuidad a las políticas macroeconómicas de los anteriores gobiernos, estableciendo una austeridad y restricciones fiscales que no se veían desde el gobierno de Miguel de la Madrid; garantizando la autonomía del Banco de México, el respeto a las inversiones extranjeras y el impulso del libre comercio. Va contra nosotros y nuestros territorios, va por el exterminio de nuestros pueblos en cada rincón, para ello tiende una guerra que sufrimos hoy con luto y coraje. Nos vemos en esta asamblea general y en el conjunto de nuestros dolores vemos que es una guerra hecha de muchas guerras funcionando en forma integral, como si fuera una sola.³⁶

La violencia contra los pueblos y comunidades

Cuando Andrés Manuel López Obrador tomó posesión como presidente de la república el campo mexicano estaba manchado de sangre, producto de múltiples violencias, entre ellas la criminalización de la protesta indígena y la defensa de sus derechos. De acuerdo con la Comisión para el Diálogo con los Pueblos Indígenas de México (CDPIM), una instancia del gobierno federal, en el sexenio

³⁶ ¡Samir vive, la lucha sigue! Pronunciamento de la Tercera Asamblea Nacional del Congreso Nacional Indígena, el Consejo Indígena de Gobierno y el EZLN.

pasado se registraron 312 conflictos que involucraron pueblos y comunidades indígenas, donde los detonantes fueron los proyectos de explotación minera, la propiedad y posesión de la tierra, los proyectos de infraestructura (carreteras, gasoductos, explotación de hidrocarburos), proyectos hidráulicos (construcción de presas y acueductos para el trasvase de agua de una cuenca a otra) y de seguridad y justicia (organización de policías comunitarias). A estos hay que agregar aquellos conflictos derivados del aprovechamiento del agua y la biodiversidad, elementos naturales muy apreciados por las empresas mercantiles para llevarlos al mercado.

Otro informe “no exhaustivo” elaborado por el Congreso Nacional Indígena (CNI), un espacio de confluencia de organizaciones que luchan por la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas, creado el 12 de octubre de 1996 para apoyar el cumplimiento de los Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal, afirma que de entonces a la fecha, las organizaciones que aglutina sufrieron 117 asesinatos y 11 desapariciones contra sus integrantes.

La cifra real es mayor, porque –dice dicha organización– en esta lista tentativa generalmente sólo aparecen aquellos que tenían responsabilidades políticas y/o operativas. Faltan los nombres de quienes resultaron muertos y resistían desde sus milpas, sus ceremonias, sus labores cotidianas.

Y también faltan los afectados por la violencia de organizaciones que no participan del CNI.

De la lista preliminar de asesinados que eran miembros del CNI, se contabilizan 51 tsotsiles de tres comunidades de Chiapas; 33 nahuas –22 de Michoacán, cinco de Jalisco, cuatro de Guerrero, uno de Morelos y uno de Colima–; seis binnizá de dos comunidades de Oaxaca; seis choles de tres comunidades de Chiapas; cinco purépechas de dos comunidades de Michoacán; cinco chontales de dos comunidades de Oaxaca; tres triquis de dos comunidades de Oaxaca; tres tseltales de dos comunidades de Chiapas; dos chinantecos de Oaxaca, una nu’saavi de Oaxaca, un me’phaa y un mixe de Oaxaca. Las 11 personas indígenas, integrantes del CNI, desaparecidas son 10 nahuas de Michoacán, Jalisco, Veracruz y Puebla y un indígena oaxaqueño desaparecido en la Ciudad de México.

A los asesinatos y desapariciones políticas señaladas hay que agregar los asesinados durante el actual sexenio de Andrés Manuel López Obrador: Noé Jiménez Pablo, Santiago Gómez Álvarez, Samir Flores Soberanes, Julián Cortés Flores, Ignacio Pérez Girón, José Lucio Bartolo Faustino, Modesto Verales Sebastián, Bartolo Hilario Morales, Isaías Xanteco Ahuejote y un joven nahua colimense. Se trata de gente que creyó en las políticas de cambio que prometió el actual gobierno, pero como no vieron un cambio siguieron en su lucha en defensa de sus derechos. Un grupo más es el de los indígenas privados de su libertad, perseguidos o amenazados por defender sus tierras y bus-

car una vida digna para ellos, sus familias, sus comunidades y pueblos.³⁷

Con el cambio de gobierno no cesaron los asesinatos. Uno de los primeros asesinados en el gobierno de la Cuarta Transformación fue Samir Flores Soberanes, miembro del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua y uno de los más firmes opositores al Proyecto Integral Morelos, el megaproyecto que el presidente de la república prometió cancelar durante su campaña electoral y ya como presidente no solo se negó a hacerlo sino llamó radicales de izquierda a sus opositores. A la hora de su muerte, Samir Flores dirigía una radio comunitaria, desde donde llamaba a los ciudadanos a oponerse al proyecto. Sus asesinos le dispararon frente a su casa en la comunidad de Amilcingo, el 27 de febrero de 2019, unos días antes de que el gobierno federal realizara una consulta pública para determinar si el proyecto continuaba o no. De su muerte sus compañeros acusaron al gobierno, no porque tengan pruebas de que sus agentes dispararon contra él, sino porque con su actitud generó condiciones para que sucediera. “A Samir lo mató el régimen neoliberal, no sabemos si el gobierno, si los empresarios, si sus cárteles delincuenciales, o, si los tres juntos”, declararon sus compañeros.³⁸

Pero no fue el único asesinato. Según reportó el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), en el periodo que corres-

ponde del 1° de enero al 31 de diciembre de 2019 se identificaron 39 ataques a personas defensoras de los derechos de la tierra, el territorio y el medio ambiente, mismos que se presentaron en 17 de las 32 entidades federativas. El mayor número de agresiones se presentó en Oaxaca con seis; Puebla, Morelos, Chiapas y el Estado de México con cuatro casos cada uno; Chihuahua con tres casos; y Jalisco, Ciudad de México y Zacatecas con dos casos. En el resto de las entidades como Colima, Guanajuato, Guerrero, Nuevo León, Quintana Roo, Veracruz, Sonora y Yucatán se contabilizó una agresión. Es importante advertir que aunque la mayor cantidad de agresiones se concentra en el centro del país, éstas suceden en todo su territorio.³⁹

De los asesinados, ocho se oponían a la construcción de proyectos de energía eléctrica; siete al medio ambiente en general y seis se oponían a la tala ilegal de los bosques. Además de los homicidios, los defensores de derechos humanos sufrieron otro tipo de agresiones como intento de homicidio, amenazas a ellos y sus familiares, agresiones físicas, campañas de difamación, entre otras.⁴⁰ En estos casos no se buscaba la desaparición física del defensor, sino deslegitimar su actividad con la finalidad de aislarlos de sus compañeros, lo que los pone en estado de inseguridad y muchas

³⁷ Z. Camacho, “La ‘guerra’ contra el Congreso Nacional Indígena”, *Contralinea*, 17 de junio de 2019.

³⁸ ¡Samir vive, la lucha sigue! Pronunciamiento de la Tercera Asamblea Nacional del Congreso Nacional Indígena, el Consejo Indígena de Gobierno y el EZLN.

³⁹ Centro Mexicano de Derechos Ambiental, A. C., *Informe sobre la situación de los defensores de derechos humanos ambientales*, México, 2029, pp. 14-19.

⁴⁰ *Ibid.*

veces en estado de indefensión frente a posibles agresores.

Construyendo salidas

En este panorama muchos dirigentes de organizaciones de pueblos y comunidades indígenas opinan que existe una guerra permanente contra ellos y que ésta no parará si no se proponen alternativas pacifistas. El indigenismo y la violencia son parte de ese mismo proyecto. Para combatirlos, conforme el tiempo pasa, los pueblos van transformando paulatinamente sus formas de lucha hasta alejarse de los métodos tradicionales de organización, volviendo a las propias. Más que en organizaciones, se aglutinan en sus propias estructuras político-religiosas, que son muy variadas. Ahí es posible encontrar desde las democráticas, donde las asambleas toman las decisiones que después ejecutan sus representantes, hasta las militares, donde lo que más pesa es la experiencia bélica de los dirigentes; otra vertiente organizativa que se mira es aquella que da preeminencia a la organización civil sobre la religiosa, aunque en muchos casos lo que se mira es lo contrario.

Junto con sus métodos de lucha también han cambiado sus objetivos. De confrontar directamente al gobierno exigiendo que reconozca sus derechos, van pasando a ejercerlos en los hechos, para lo cual fortalecen sus estructuras locales y a partir de ahí trazan su propio futuro y resisten los embates de quienes se sienten agraviados por ello. Atrincherados en sus propias estructuras, los pueblos también trazan su horizonte recorriendo a su experiencia histórica y sus va-

lores culturales, mantenidos y recreados por siglos. De esta manera convierten su tradición y su pasado en modernos métodos de lucha, al tiempo que transforman sus fines para encontrar mejores alternativas de vida no sólo para ellos, sino también para el país, o al menos para aquellos que entienden el mensaje que envían y las enseñanzas que pueden darles.

A estos procesos los pueblos y comunidades los llaman reconstitución y creación de autonomías. Las hay de todo tipo, según las necesidades de los pueblos y las comunidades indígenas, las posibilidades de lograr los objetivos que se proponen, los recursos con que cuentan para lograrlo y en muchos casos, los apoyos que pueden obtener con las alianzas que tejen. En esto, sin duda, la experiencia en territorio zapatista es importante, pero también existen otras a lo largo y ancho del territorio mexicano. Por el norte, los pueblos luchan por la defensa de sus territorios asediados por el capital; en el centro también, aunque los procesos se diversifican, pues se dan otros elementos como la creación de gobiernos propios y de policías comunitarias para la seguridad, con base en sus propios recursos, alejados de las disposiciones estatales.

En otros casos se generan proyectos propios de los pueblos y comunidades indígenas, pensados y diseñados por ellos mismos. Entre estos es posible apreciar proyectos de reforestación o captura de agua, donde no solo resuelven un problema social sino también se reconcilian con la naturaleza; proyectos de siembra de alimentos para consumo propio, haciendo un uso racional de la tierra y poniendo en práctica sus conocimientos

ancestrales; o proyectos de educación desligados de la política oficial y privilegiando los conocimientos locales. Y junto a ellos proliferan proyectos culturales de poetas, historiadores y filósofos locales, que si fueran tomados en cuenta para definir las políticas culturales y educativas enriquecerían bastante las políticas oficiales.

Lo importante de estos procesos es que le quitan a la autonomía el aspecto de exigencia de reconocimiento estatal para pasar a ejercerla como una verdadera forma de vida. En un ambiente donde las políticas indigenistas van a la baja mientras la violencia aumenta, la reconstitución de los pueblos y la creación de autonomías se convierte en un recurso organizativo y político muy importante con que los pueblos buscan superarlas; dicho de otra manera, los nuevos movimientos indígenas no solo quieren terminar con el indigenismo y la violencia que lo acompaña, sino también acabar con las causas que les dan sustento. Quieren transformar lo nocivo del mundo occidental ofreciendo a cambio lo mejor del suyo.

Como bien puede notarse, las alternativas de los pueblos indígenas para acabar con el indigenismo y la violencia que ahoga al país no ponen la mirada en ajustar lo que no funciona del sistema, porque saben que eso no es posible, y aunque lo fuera, resolvería el problema de la violencia directa, inmediata, de la sociedad mestiza, pero la estructural, colonial, racista y discriminatoria que históricamente se ejerce contra ellos seguiría persistiendo, y al paso de unos años volvería a brotar. Por eso es que insisten en cambiar las reglas del juego, atacar las causas profundas del problema. Y

esas se encuentran en el diseño de Estado que a lo largo del tiempo han construido los mexicanos. Según los pueblos y comunidades indígenas, para que haya paz hay que transformar el Estado desde sus raíces.

Para lograrlo ofrecen su experiencia de resistencia secular, pero sobre todo sus valores culturales; entre los cuales predomina el ser colectivo sobre el individual, la solidaridad con los que menos tienen, una relación distinta entre la sociedad y la naturaleza, que para ellos es lo mismo; sus gobiernos, asamblearios o verticales, pero siempre atendiendo a la preservación del bien común para bienestar de todos. En tiempos de crisis, donde lo que se pone en juego es la existencia de la vida esto debería valorarse con toda la seriedad que requiere. Es muy probable que en lo local se encuentren soluciones a los problemas que la globalización ha provocado. Los pueblos y comunidades indígenas nos ofrecen camino para construir un mejor futuro para todos. Está en nosotros si sabemos escucharlos.

Bibliohemerografía

Néstor Jiménez, Alma, E. Muñoz y Rosa Elvira Vargas, "La nación indígena reconoce a López Obrador como su máximo dirigente", *La Jornada*, 2 de diciembre de 2018.

"Discurso de Andrés Manuel López Obrador, Presidente de los Estados Unidos Mexicanos. Mensaje a la Nación desde el Zócalo de la Ciudad de México", en <<https://www.gob.mx/presidencia/articulos/discurso-de-andres-manuel-lopez-obrador-presidente-de-los-estados-unidos-mexicanos?idiom=es>> [consultado el 2 de octubre de 2020].

- “INE: López Obrador gana con 30 millones de votos y el 53.17 por ciento”, en <<https://www.proceso.com.mx/541748/ine-lopez-obrador-gana-con-30-millones-de-votos-y-el-53-17-por-ciento>> [consultado el 2 de octubre de 2020].
- Florescano, E., *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1998.
- López Bárcenas, Francisco, *San Juan Copala: dominación y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la instauración del municipio autónomo*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- , “Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos”, *El Cotidiano* 200, 2016, pp. 60-75.
- , “Pueblos indígenas: avanzando hacia el pasado”, *La Jornada*, 3 de noviembre de 2019
- A. Knight, “Racismo, revolución e indigenismo”, *Cuadernos del Seminario de Estudios sobre el Racismo en/desde México*, 1, 2004, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- S. Soriano Hernández, *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*, México: Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el estado de Chiapas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- A. Castellanos Guerrero y G. López y Rivas, *Primo Tapia de la Cruz. Un hijo del pueblo*, México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México-Confederación Nacional Campesina, 1991.
- A. Avitia Hernández, *Los alacranes comunistas. La revolución soviética duranguense de José Guadalupe Rodríguez Fabela*, México: Al-texto, 2009.
- A. Ramírez Zavala, “La resignificación institucional yaqui como consecuencia de la campaña militar de 1926”, en: E. Donjuan Espinoza, *et. al., Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, México: El Colegio de Sonora-Universidad de Sonora, 2007.
- Diario Oficial de la Federación*, 4 de diciembre de 2018.
- Avances en el cumplimiento de los 100 compromisos del presidente AMLO a un año del triunfo”, en: <<https://lopezobrador.org.mx/2019/07/01/100-compromisos-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-a-un-año-del-triunfo/>> [consultado el 2 de octubre de 2020].
- “Recortan 40% presupuesto a pueblos indígenas”, *El Demócrata*, edición digital, 4 de septiembre de 2019, <www.eldemocrata.com>.
- Comunicación social de la Cámara de Diputados, “Plantea Adelfo Regino que se incrementa de seis mil a 20 mil millones de pesos el presupuesto para la atención de los pueblos indígenas en 2019”, México, 1 de octubre de 2018, <www.diputados.gob.mx>.
- A. Hernández Castillo, “Casas de la Mujer Indígena: recortes a proyectos que salvan vidas”, *La Jornada*, 8 de mayo de 2020.
- S. Núñez Esquer, “Aceptan Cami presupuesto limitado para sus proyectos”, *Cimacnoticias*, 16 de junio de 2020, <www.cimacnoticias.com.mx>.
- Discurso de Andrés Manuel López Obrador, Presidente de los Estados Unidos Mexicanos. Mensaje a la Nación desde el Zócalo de la Ciudad de México, <<https://www.gob.mx/presidencia/articulos/discurso-de-andres-manuel-lopez-obrador-presidente-de-los-estados-unidos>>

- mexicanos?idiom=es» [consultado el 2 de octubre de 2020].
- J. C. Ruiz Guadalajara, “Amlo y los gansos de los huevos de oro”, *La Jornada*, 7 de enero de 2019. También: M. Flores, “¿Quién es Francisco Quiroga? actual Subsecretario de Minería”, en *Minería en Línea*, <<https://mineriaenlinea.com/2018/11/francisco-quiroga-subsecretario-de-mineria-en-mexico/>>, 10 de julio de 2020,
- V. M. Toledo, “El día que Monsanto infiltró a Morena” *La Jornada*, 19 de diciembre de 2017.
- A. Rodríguez García, “A la Semarnat, una funcionaria acusada de amañar consultas”, 15 de diciembre de 2018, en <<https://www.proceso.com.mx/564068/a-la-semarnat-una-funcionaria-acusada-de-amanar-consultas>> [consultado el 2 de octubre de 2020].
- I. Mandujano, “AMLO pide permiso a la madre tierra y ayuda a empresarios para el Tren Maya”, *Chiapas Paralelo*, 17 de diciembre de 2018, <www.chiapasparalelo.com>.
- “With Mother Earth’s approval - Con la aprobación de la Madre Tierra”, en *YouTube* <<https://www.youtube.com/watch?v=2wsbDX2CbZ8&t=22s>> [consultado el 18 de septiembre de 2020].
- ¡Samir vive, la lucha sigue! Pronunciamiento de la Tercera Asamblea Nacional del Congreso Nacional Indígena, el Consejo Indígena de Gobierno y el EZLN.
- Z. Camacho, “La ‘guerra’ contra el Congreso Nacional Indígena”, *Contralinea*, 17 de junio de 2019.

El indígena: un nuevo actor social conquistando el espacio digital

DANIEL ALFONSO DEBO ARMENTA | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ¹

Resumen

El indígena digital es ese actor en la red que lo mismo produce, consume y comparte información en el internet y las redes sociales desde su propia cosmovisión, es un nuevo usuario que apropiándose de las herramientas y narrativas digitales comparte su pensamiento, su cultura, sus tradiciones, sus participaciones sociales y políticas, así como los movimientos que encabeza y apoya. Es ese nuevo actor que poco a poco ha conquistado el espacio digital.

Abstract

The digital indigenous is that actor in the network that produces, consumes and shares information on the internet and social networks from his own worldview, he is a new user who, appropriating digital tools and narratives, shares his thoughts, his culture, his traditions, its social and political participation, as well as the movements it leads and supports. It is that new actor that little by little has conquered the digital space.

Palabras clave: redes sociales digitales, identidad, activismo, apropiación tecnológica, cosmovisión.

Keywords: digital social networks, identity, activism, technological appropriation, worldview.

¹ ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-0006-0797>>. ResearchID: <<https://publons.com/researcher/3678111/daniel-debo-armenta/>>.

Para citar este artículo: Debo Armenta, Daniel Alfonso, “El indígena: un nuevo actor social conquistando el espacio digital”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 57-75.

El ser indígena en América Latina

Según el informe “Latinoamérica en el siglo XXI” del Banco Mundial², existen 522 pueblos indígenas en esta región, que suman alrededor de 42 millones de personas (el 8% de la población latinoamericana). Algunas estimaciones de la Comisión Económica Para América y el Caribe³ señalan que puede haber hasta 826 pueblos indígenas en América Latina, con 49.3 millones de personas integrándolos, mismos que hacen visible su cultura, sus formas de educación, sus formas de participación política, su cosmovisión.

Por otro lado, un estudio del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas⁴ señala que América Latina está pasando por una movilización inédita de pueblos y comunidades indígenas y que se ha incrementado en los últimos 20 años, en las cuales hacen evidente su participación política, social y cultural⁵. Este informe también indica que existen factores que han propiciado el aumento de este tipo de participación política, y que esto se debe al reconocimiento en tratados internacionales de los derechos de los pueblos indígenas, ampliando con esto las obligaciones y derechos hacia ellos por parte de los Estados⁶. Lo

² Banco Mundial. *Latinoamérica indígena en el siglo XXI: primera década*. Washington: Banco Mundial, 2015.

³ Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). *Panorama de la inserción internacional de América Latina y el Caribe. La crisis del comercio regional: diagnóstico y perspectivas*, Santiago de Chile, 2015.

⁴ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Fortalecimiento del estado de derecho en situaciones de crisis y frágiles*. New York: PNUD, 2013.

⁵ Este informe se centra en Bolivia, Guatemala, Ecuador, México, Nicaragua y Perú, países que tienen la mayor población indígena, y que presentan los mayores avances en la participación política de estos pueblos.

⁶ Ha habido avances en materia legal para fundamentar y fortalecer los derechos de los pueblos originarios en contextos locales y regionales. A nivel internacional existe un reconocimiento legal de estos pueblos, naciones y comunidades, tal y como se manifiesta en el Art. 18 de la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre derechos de los pueblos indígenas, así como el artículo 1º del Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En ambos se establece que los pueblos indígenas deben participar a través de sus propios representantes e instituciones políticas, sociales y económicas en conjunto con el Estado, mediante la previa consulta y con el respaldo de los mecanismos adecuados ante acciones que puedan afectarlos.

anterior ha permitido un incremento en la movilización social y política de estos actores en todos los países de América Latina. Ahora estos mismos actores participan en las agendas sociales, políticas, económicas, territoriales y culturales de las regiones en las que habitan.

Asimismo, se ha podido observar el involucramiento de los indígenas con las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), el uso del internet y las redes sociales digitales, que hacen visible su presencia en el contexto tecnológico, evidenciando con esto su identidad, su cultura, su cosmovisión y también sus problemáticas.⁷ Lo anterior ocurre porque en América Latina la palabra "indígena" está estrechamente relacionada con ser pobre, analfabeta, rezagado e improductivo, y si a estos prejuicios se les suma el despojo de sus tierras y la posible extinción de su lengua, su cultura, su organización política y económica, su sabiduría ancestral, además de sus ciencias y artes⁸, ser indígena se convierte en un concepto con mucho en contra.

Los indígenas muchas veces invisibilizados van enfrentando el poco entendimiento de su cultura, de sus costumbres, así como de sus organizaciones sociales, políticas y sus dinámicas económicas, además

del rechazo al conocimiento tradicional, la medicina y a sus creencias ante el desconocimiento de la sociedad. Estos pueblos o comunidades en relación con otros grupos sufren en mayor porcentaje la pérdida de sus tierras por despojo y expropiación por parte del Estado, situaciones que los ubican en situaciones de marginación, discriminación y subdesarrollo, según Erica Irene Daes, relatora especial de las Naciones Unidas en 2002.

En la realidad latinoamericana existen contradicciones: por un lado, el reconocimiento de los indígenas por organismos internacionales interesados en la protección de sus derechos fundamentales y, por otro lado, el desconocimiento o la negación de esos mismos derechos por parte de las instituciones y gobiernos locales donde se encuentran estos pueblos, comunidades o naciones, que "día a día" se enfrentan por superar las brechas de desigualdad social, política, económica, cultural y tecnológica⁹.

Wilma Dunaway¹⁰ menciona que al menos existen tres razones por las cuales los estados ven de diferente manera a los indígenas en comparación con otros sujetos en la actualidad:

- La cultura indígena es una contracultura que critica la civilización

⁷ Gómez Mont, C. *Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas. Comunicación y diversidad cultural*, México, 2012.

⁸ UN-DESA. *The state of the world's indigenous peoples: indigenous people's access to health services*, New York, United Nations Department of Economic and Social Affairs, 2016; UN-DESA, 2017. *The 2017 Revision. Key Findings and Advance Tables*. United Nations. New York.

⁹ El Colegio de México. *Desigualdades en México 2018*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018. Disponible en <<http://desigualdades.colmex.mx/informe2018>>.

¹⁰ Dunaway, W. "Ethnic conflict in the modern world-system: the dialectics of counter-hegemonic resistance in an age of transition". *Journal of World-Systems Research*, 9 (1), 2003, pp. 3-34.

capitalista, cuestionando la historia oficial.

- La exigencia de los grupos indígenas al Estado por la autonomía de sus territorios.
- La preservación de las actividades económicas cuyos objetivos entran en conflicto con las agendas del Estado.

La misma autora señala que los indígenas a menudo residen en territorios con recursos naturales explotables (minería, petróleo, madera, agua, etc.), por lo que surge el conflicto con el Estado, así que estos pueblos desafían la lógica del estado “moderno” al parecer ir contra la modernidad de éste por no explotar de manera comercial e irracional estos recursos naturales.

En este sentido, Pablo Dávalos¹¹ menciona que a las sociedades tradicionales se les ha considerado como sociedades “atrasadas”, “premodernas”, por lo que son vistas como enemigas del desarrollo social, económico, tecnológico. Debemos recordar que estos grupos indígenas han sido “apartados” histórica, social, económica y culturalmente en algunos países de Latinoamérica¹² ya que la lógica de la sobreexplotación de sus recursos no se encuentra dentro de sus creencias o filosofía.

¹¹ Dávalos, P. “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”. 17-33. Dávalos, Pablo (compilador). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO Libros, 2005, pp. 17-33.

¹² Sandoval-Forero, E. A. “Los indígenas en el ciberespacio”. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 10 (2), 2013, pp. 235-256.

Con relación a esto Bengoa¹³ menciona que ser “indígena” también corresponde a fenómenos sociales, políticos y culturales en donde los pueblos y comunidades indígenas, mediante la reconstrucción de sus identidades étnicas, visibilizaron demandas y reclamos que convirtieron en resistencias, levantamientos y movimientos que han estado presentes desde la década de los 60 y 70¹⁴, logrando que lo “indígena” se convirtiera en un concepto de reivindicación no solamente identitaria, si no cultural, social y política, misma que se ha fortalecido en los últimos años en América Latina.

Es evidente que a partir de la década de los 90 los movimientos indígenas¹⁵ resurgen en una lucha constante a favor de la autodeterminación y contra la pobreza, la desigualdad en derechos humanos y la exclusión económica, política y cultural, además de exigir la autonomía de sus formas de gobierno, y costumbres, así como la protección de su territorio y de la libertad de aprovechamiento de sus recursos naturales, esto por encontrarse en desigualdad en relación con otros grupos sociales¹⁶.

¹³ Bengoa, J. “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?” *Cuadernos de Antropología Social*, 29 (2009), pp. 7-22.

¹⁴ Bruckmann, M. & Dos Santos, T. “Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico”. Trabajo presentado en Seminario Internacional REG GEN: Alternativas Globalización. Rio de Janeiro, 2005.

¹⁵ Movimientos étnicos (campesinos e indígenas) que tomaron fuerza en los años 70.

¹⁶ Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). *Panorama de la inserción internacional de América Latina y el Caribe. La crisis del comercio regional: diagnóstico y perspectivas*, Santiago de Chile: CEPAL, 2015.

Por lo que las problemáticas y conflictos de estos pueblos con el Estado o empresas transnacionales no son más que demostraciones de un proceso fallido de modernización que es rechazado por ellos, al no ser conveniente a sus intereses y necesidades¹⁷, además de sufrir consecuencias por decisiones que no les fueron consultadas, como lo recomienda la ONU, y que han afectado gravemente sus territorios, costumbres y formas de vida. Stavenhagen también señala que esta condición actual de estos pueblos se debe a dos principales factores:

Primero: la destrucción progresiva de su economía y sus modos tradicionales de vida.

Segundo: La negación de su condición de ciudadanos dentro del Estado moderno que habitan, haciendo de los indígenas sujetos "invisibles", extraños en sus propias tierras, y sujetos no reconocidos de forma legal, ni formal (aunque la ley dicte lo contrario).

Es importante hacer mención que los pueblos indígenas representan en la actualidad una de las más poderosas identidades de posguerra fría, pues han construido un discurso político de gran impacto en la opinión pública en el mundo, logrando hacerse visibles con un papel protagónico en foros internacionales en los que buscan la reivindicación a su identidad y cultura¹⁸.

¹⁷ Stavenhagen, R. "Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. Lo propio y lo ajeno." *Interculturalidad y sociedad multicultural*, Ciudad de México: Plaza y Valdés/Asociación Alemana para la Educación de Adultos/Instituto de la Cooperación Internacional, 1996, p. 23

¹⁸ Otis, G., & Melkevik, B. "L'universalisme moderne à l'heure des identités: le défi singulier des peuples autochtones." *Les droits fondamentaux: Universalité*

Porque hoy el ser indígena radica en el sentido de pertenencia a una generación ancestral, a las raíces originarias, a las prácticas colectivas propias y al ejercicio de los principios heredados por los padres y abuelos. Sin perder de vista que esta identidad no sólo se hereda, se recibe, se apropia y se transmite, en un proceso incesante de reconstrucción, resulta también la identidad indígena como un producto de una conquista (personal y colectiva) que reivindica su diferencia en relación con otros, aun con la constante tensión de los significados propios y ajenos atribuidos a lo indígena.

Es así como, en los últimos años, el indígena en América Latina pasa de ser un sujeto "invisible" a ser: *un sujeto social con identidades particulares, reclamando derechos específicos*¹⁹, que propone y promueve cambios importantes en todos los espacios por los que transita, logrando impactar en los contextos políticos, sociales, económicos y culturales (locales, regionales e internacionales), además lo hace utilizando y apropiándose de las herramientas tecnológicas a su alcance, y haciendo uso de todos los recursos humanos, económicos, académicos, sociales disponibles, incluso aquellos recursos mediáticos como la radio, vigente

et diversité, 1997, pp. 265-283; Cunningham, M. "Políticas lingüísticas y legislación sobre lenguas indígenas en América Latina". En II Congreso Latinoamericano sobre EIB. La EIB dentro y fuera de la Escuela. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua, noviembre, 1996.

¹⁹ López Bárcenas, F. "Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos". *El Cotidiano*, núm. 200, 2016, pp. 60-75. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Distrito Federal, México.

en su uso entre las comunidades y grupos indígenas de AL.

El indígena, de la radio a las TIC

Uno de los principales recursos que permite los procesos de información y comunicación entre indígenas es la radio comunitaria, esto, porque ha sido (desde hace más de medio siglo) una de las principales herramientas con las que cuentan los pueblos originarios en América Latina. Lo es porque se trata de un medio de comunicación accesible y amigable, que lo mismo se utiliza para escuchar música, noticias que, para hacer difusión de la cultura, así como para generar discusión de asuntos de interés para estas comunidades, pero también es utilizado para hacer llamados, convocatorias y asambleas en sus regiones. Es importante señalar que estas transmisiones generalmente se realizan en sus propias lenguas²⁰.

Este medio ha tenido un papel preponderante en la auto representación de los pueblos y naciones indígenas en América Latina, ya que promueve la cohesión social de los individuos y de sus comunidades, pues de cierta manera fortalece y se extiende entre ellos la propia identidad. La radio es, sin duda, una manera aún vigente

de visibilizar esta visión particular del mundo a la sociedad en general²¹.

En Colombia, según Palacios Echeverry,²² las radios comunitarias Radio Nasa, Voces de Nuestra Tierra o Radio Pyumat han alcanzado con sus transmisiones a más de 10,000 indígenas en 120 comunidades. En México, desde 1979, se han mantenido 21 estaciones de radio comunitarias, principalmente en el centro y sur del país. Mientras que, en Venezuela, según la Comisión Nacional de Telecomunicaciones de la República Bolivariana de Venezuela, en el país hay cerca de 330 radios comunitarias, mientras que, en Ecuador, Perú y El Salvador sólo suman 20. Esto demuestra que la radio indígena o comunitaria es un recurso indispensable para los procesos de información y comunicación de los pueblos originarios.

Lamentablemente en la región latinoamericana los esfuerzos por contar con televisión indígena son muchos, pero con escasos resultados. Según la CEPAL, en Colombia hasta 2013, la Organización Nacional Indígena de Colombia contaban con espacios limitados en el Canal Capital, sin contar con un canal propio. Es hasta finales del 2019 que en este país el Consejo Regional Indígena del Cauca en coproducción con la Cadena Telepacífico logra la transmisión de la serie

²⁰ Ornelas, A. "El activismo digital de los indios yaquis logra cambios" [online] swi swissinfo.ch. Disponible en: http://www.swissinfo.ch/democraciadirecta/acc-eso-al-agua_-el-activismo-digital-de-los-indios-yaquis-logra-cambios-/41889938 [con acceso el 7 de abril de 2017].

²¹ Ramos, J. "Ecos de 'La voz de la montaña': la radio como factor de cohesión y fortalecimiento cultural de los pueblos indígenas" (tesis de doctorado). México: UNAM, 2005.

²² Palacios Echeverry, M. "Radios indígenas en América Latina: una posibilidad hacia la democratización de la información", en *Impactos y estrategias de la globalización en América Latina*. Universidad De Guadalajara, 2008.

documental “Autonomías Territoriales”²³, un logro sin precedente para las comunidades indígenas del Departamento del Cauca.

En Ecuador surge en 2009 TV MICC (Televisión del Movimiento Indígena Campesino de Cotopaxi), pero cerró en 2012. Cabe destacar que este canal es el primero en ser administrado por una organización indígena en este país. Misma suerte de TV Maya en Guatemala, que inicia operaciones en 2008 y cesa transmisiones en 2013. Nicaragua, Perú y Bolivia, que contaban con al menos un programa en televisión abierta, también cerraron, siendo estos canales una opción mediática más en la que los pueblos originarios ejercían plenamente sus derechos autónomos, así como los derechos de accesos a la información y a la comunicación.

Son notables las producciones de radio, televisión y medios impresos que se convirtieron en herramientas para visibilizar los asuntos de estos pueblos de Latinoamérica. Sin embargo, los esfuerzos no sólo han sido en estos medios. Otro medio como la producción audiovisual (cine, documental) ha cobrado relevancia en los últimos años, recurso que han aprovechado las comunidades indígenas en AL en producciones como “Nudo mixteco”, producción de la actriz y directora oaxaqueña (México) Ángeles Cruz; “Granito: Cómo atrapar a un dictador” de Pamela Yates (Guatemala), son ejemplos que han motivado por parte de

indígenas y no indígenas la producción documental, cine de ficción, cortometrajes y otras narrativas no tradicionales.

En la actualidad, y más allá de los medios “tradicionales”, existen otros medios que los indígenas están experimentando, y a los que cada vez acceden con mayor frecuencia, aun superando las brechas digitales y la alfabetización tecnológica, medios en los que hacen visibles su forma de organización, sus costumbres, la cultura de sus pueblos, sus naciones, sus comunidades, su lengua.

Estos medios han permitido dar el paso de aquellos como la radio, la televisión y la prensa, a aquellos medios digitales o emergentes a través del uso y apropiación del internet, sus plataformas y las redes sociales digitales, como Facebook, WhatsApp, Messenger, entre otros.

Y es que ante este escenario tecnológico contemporáneo estos grupos están reclamando su derecho al acceso y libre uso de las TIC. Primero: mediante la apropiación de tecnologías digitales, que la hacer uso de ellas les permitan actuar mediante sus principios culturales en el internet, las redes sociales, plataformas, etc. Segundo: para aprovechar las oportunidades para estar presentes en lo digital junto al resto del mundo interconectado, lo que permitiría también la construcción de la autonomía de estos pueblos indígenas en la red con la ayuda de estas tecnologías digitales.

La apropiación tecnológica, según Sandoval-Forero²⁴, cumple con principios más

²³ <www.telepacifico.com/autonomiasterritoriales1>. Vid. Palacios Echeverry. M. “Radios indígenas en América Latina: una posibilidad hacia la democratización de la información”, en *Impactos y estrategias de la globalización en América Latina*. Universidad De Guadalajara, 2008.

²⁴ Sandoval-Forero, E. A. “Los indígenas en el ciberespacio.” *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 10(2), 2013, pp. 235-256.

allá de lo estrictamente comunicacional (uso de redes sociales, Facebook, WhatsApp, Messenger), ya que no sólo el proceso de la comunicación se manifiesta en su uso. En este sentido, Gómez Navarro²⁵ explica que “las TIC inciden en las practicas sociales y en la reconfiguración de las identidades colectivas e individuales”.

El caso que puede explicar este proceso de la apropiación es el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, ya que desde sus orígenes hizo su quehacer cotidiano el uso del internet, creación de blogs y páginas web, incluso la creación de radios rebeldes, que sustentaron la autonomía de un pueblo que se encontraba marcando una diferencia histórica, social y cultural en México, en Latinoamérica y en el mundo.

En Colombia, por ejemplo, la apropiación de las TIC resulta en dos perspectivas, la primera que sucede a partir de los planes de vida, la cultura y los procesos propios (leyes, economía, política) de los indígenas y segundo, en las prácticas de comunicación, a través de la resistencia y el fortalecimiento de la lucha por sus derechos²⁶. Camargo y

Murillo²⁷ exponen que los grupos indígenas recurren a la apropiación tecnológica para la defensa de su cultura, como instrumento de libertad de expresión, así como medio para visibilizar sus demandas y reclamos de inclusión. Según estos autores, también debe incluirse como parte de la apropiación, la defensa de sus derechos y la conservación de su patrimonio territorial y cultural.

Resulta entonces la apropiación al adaptar la herramienta tecnológica (teléfono celular, computadora, tablet) al entorno, provocando una transformación del individuo, de la sociedad, que debe aceptarlas como parte de su cosmovisión, con cierta permanencia y continuidad en su uso, pues estos artefactos modifican las practicas e ideas previas sobre las Tecnologías en Información y Comunicación, por lo que es imperativo que la apropiación se ajuste a la realidad indígena y que la introducción de dispositivos o artefactos electrónicos no afecte dramáticamente la idiosincrasia de los pueblos originarios, es decir, lograr la capacidad de inclusión de las TIC sin afectar sus procesos tradicionales, más bien fortalecerlos.

Es importante destacar que por un lado se encuentra la tradición milenaria de conservar, mediante la adaptación y la asimilación de elementos que podrían influir en modificar costumbres ancestrales (dispositivos electrónicos, internet, redes sociales),

²⁵ Gómez Navarro, D. “Apropiación social, política de TIC y pueblos indígenas de México: una mirada antropológica”. 2018. <https://www.researchgate.net/publication/338432165_Apropiacion_social_y_comunitaria_de_las_TIC_desafios_para_las_universidades_interculturales_en_Mexico>.

²⁶ Bringe, A. C., Huérfano, E. D. R. H., Sanz, D. F., & Casanova, M. J. V. “Apropiación de TIC, pueblos indígenas y procesos políticos de resistencia en Colombia: el caso del Tejido de Comunicación”. En *Tecnopolítica en América Latina y el Caribe*, 2017, pp. 145-174.

²⁷ Camargo, D. Murillo. A. “El acceso de los pueblos indígenas a las tecnologías de la información y la comunicación en Colombia: ¿inclusión o exclusión social y política?” *Derecho y Realidad*, 10(20), 2012.

y por otro lado según Gómez-Mont²⁸, mediante el uso de estos recursos y herramientas digitales encontrar equilibrio entre sus tradiciones y el mundo moderno (digital), tanto así que hoy en día es evidente su participación en la construcción de aplicaciones, de sitios web, de grupos y comunidades en redes sociales con las que pueden reforzar, preservar y compartir su cultura, su lengua, su identidad, ya que en la actualidad la visión propia de sus pueblos es aceptada, asimilada y consumida por otros usuarios que confluyen en la gran red y que pueden identificarse o no con esta mirada indígena del mundo.

Entonces se puede hablar de un indígena como un actor social que busca superar brechas no sólo económicas, políticas y sociales, sino brechas de marginación tecnológica. Esto puede ser posible usando múltiples recursos electrónicos sin dejar de lado la tradición oral, la radio comunitaria, la enseñanza tradicional y otros elementos culturales, simbólicos, lingüísticos. Esto es posible ya que hoy en día las herramientas electrónicas son utilizadas básicamente para comunicarse, pero también para hacerse visibles e interconectarse con otras identidades en el contexto digital del internet y las redes sociales digitales, es decir, con esta apropiación contribuyen a la construcción de un ser digital.

Ser digital

En el libro *Ser digital (Being digital)* de Nicholas Negroponte²⁹ hay un remate en el título que dice: “El futuro ya está aquí, y sólo existen dos posibilidades: ser digital o no ser”. A 24 años de distancia esta frase sigue vigente: ser digital hoy en día es sinónimo de “ser”, de “estar”, de “existir” para aquellos conectados en la red. La tecnología, su uso y desarrollo han logrado que se puedan “cambiar” átomos por *bits*, y esto significa digitalizar el mundo como Negroponte predijo: “*el planeta digital –en tiempo y espacio– es tan pequeño como una cabeza de alfiler*”³⁰ y tan corto como un instante, nada más cierto que la realidad actual.

Pero no es solamente la acción de “conectar” sino la de “digitalizar” el mundo, lo que resulta extraordinario, y lo es, por la “adaptación” o “evolución” de la sociedad a esta realidad o realidades (*online/offline*) construidas a partir de la incorporación, apropiación y uso de dispositivos electrónicos en todos los contextos de la vida, resultando en nuevas formas de interacción, que modifican procesos de información y comunicación a todos aquellos conectados y no conectados al internet.

A estas dinámicas se le suma la aparición de nuevos conceptos para definir fenómenos “digitales” y darles una explicación en el contexto físico de las acciones sociales, pues la convergencia del hombre permite la redefinición de conceptos como el del

²⁸ Gómez Mont, C. “Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas”. *Comunicación y diversidad cultural*. México, 2012.

²⁹ Negroponte, N. *Being digital*. New York: Vintage, 1995.

³⁰ *Ibid.*, p. 8.

tiempo, el del espacio; resignificando las dinámicas sociales, económicas y políticas (*online/offline*) y propiciando cambios de paradigmas en las relaciones sociales, la identidad de los individuos y en su cultura³¹.

Se observa entonces a seres humanos conformando espacios digitales donde ocurren dinámicas parecidas a las de la vida social, pero que ocurren en lo que Bauman³² llama una vida electrónica o cibervida. En éstas ocurren también procesos económicos, políticos, sociales y culturales, en un contexto *online*, intangible, inhabitable, pero que (co) existe con un espacio *offline*. Esos espacios intangibles son el internet y las redes sociales que desaparecen las fronteras del espacio físico.

Y es que lo *online* y lo *offline* no son espacios o universos paralelos, ni tampoco opuestos. La realidad es que resultan complementarios, como exponía Hine en 2005, pues se entiende que no existe una contrariedad entre lo real y lo digital, pues la aparición del internet en la sociedad no dividió la realidad en dos, sino que complementó al contexto físico.

Resulta interesante cómo internet ha cambiado la manera de relacionarse (*offline-online*) para los seres humanos³³. En este sentido, la oportunidad de volverse digital es también acceder a un lugar sin límites aparentes, sin fronteras visibles donde estudiantes, obreros, amas de casa, mujeres y

jóvenes están siendo y haciéndose visibles en las redes sociales digitales, apropiándose de la tecnología (y todos sus recursos) para hacer evidentes sus identidades, sus ideologías y sus manifestaciones culturales, así como también sus actividades económicas, políticas y sociales. Entonces los indígenas son parte de esos actores que están abrazando con gran fuerza esa oportunidad de volverse digitales.

El indígena digital

La visibilidad de los indígenas en internet y las redes sociales va en aumento: en un informe del 2014, la UNAM catalogaba alrededor de 206 páginas web de alrededor de 500 organizaciones indígenas en Latinoamérica. Se trata de páginas web que contienen información sobre la cosmología indígena, su lengua, su cultura, las artes; los territorios donde habitan, la gastronomía, la medicina tradicional, sus formas de gobierno.

En este sentido, Gómez Mont³⁴ explica que los indígenas se han apropiado del internet para reducir el impacto de la desaparición de su cultura, lengua y tradiciones, ya que al usarlo cuentan con un recurso electrónico que les ayuda a rescatar, compartir y almacenar, así como hacer visible la información de sus culturas ancestrales en la red mediante la creación de páginas web, o de su participación en las redes sociales, incluso en el diseño y construcción de aplicaciones y la producción multimedia, ya

³¹ Castells, M. "La sociedad de la información". *El País*, 1995, p. 25.

³² Bauman, Z. "Espacio/tiempo". *Modernidad líquida*, 2002, pp. 99-119.

³³ Baudrillard, J., & del Solar, J. J. *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama, 2000.

³⁴ Gómez Mont, C. "Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas". *Comunicación y diversidad cultural*. México, 2012.

sea radio, televisión u otros recursos digitales o emergentes.

Debe entenderse que el uso del internet no es exclusivo para comunicar³⁵, sino que también es una herramienta donde se construyen canales para informar, discutir y reflexionar, así como: denunciar, acordar, actuar³⁶ y producir. Es evidente que las organizaciones indígenas han encontrado diferentes usos a la red. Estos van desde la protección a su cultura hasta la participación política, social y recientemente un fenómeno muy presente en la red, el activismo por la defensa de sus territorios. Respecto de lo anterior, Gómez Mont³⁷ explica que el uso social del internet en estas comunidades depende de tres factores, que son:

1. Una infraestructura tecnológica (aparatos electrónicos, redes y servicios) que permita responder a la demanda de los usuarios.
2. Una respuesta crítica ante las estrategias que gobierno y empresas desarrollan sin consultar previamente a las mismas organizaciones y comunidades indígenas.
3. Una táctica que en este caso corresponde a los nuevos usos concebidos desde la cosmovisión y necesidades de los propios indígenas.

³⁵ La comunicación oral como recurso primordial para la continuidad social y cultural de estos pueblos.

³⁶ Sandoval-Forero, E. A. "Los indígenas en el ciberespacio". *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 10(2), 2013, pp. 235-256.

³⁷ Gómez Mont, C. "Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas". *Comunicación y diversidad cultural*. México, 2012.

Por ello, los pueblos indígenas de Latinoamérica manifiestan su necesidad de hacer uso de las tecnologías y de contar con un territorio digital. Es evidente la presencia de estos pueblos en internet. La red es ese medio emergente en el que día a día se suman usuarios indígenas³⁸, interactuado en páginas web, en redes sociales (Twitter, Facebook), involucrándose en hacer visible la cultura indígena.

Entonces la apropiación y el uso del internet como opción a la reivindicación de los derechos humanos, económicos, políticos, territoriales y de autonomía por parte de los pueblos indígenas, es una estrategia que parece consolidarse y fortalece una tendencia en la que diversos organismos están promoviendo iniciativas para que esto sea posible, desde lo indígena, la iniciativa privada y lo gubernamental, en el contexto *offline* y *online* del mundo actual. No debe olvidarse que este proyecto gira en función de la construcción de una autonomía como pueblo indígena que ha sido diferenciado histórica, social y culturalmente³⁹.

Con estas acciones

Internet ha permitido la posibilidad a los pueblos indígenas de comunicarse salvando el

³⁸ Según el Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT) en 2018, 7 de cada 10 indígenas contaban con dispositivos conectados a internet. Del Álamo, O. "Esperanza tecnológica: Internet para los pueblos indígenas de América Latina", en *Revista Instituciones y Desarrollo*, núm. 14-15, Barcelona, Instituto Internacional de Governabilitat de Catalunya, 2003, pp. 43-79.

³⁹ Sandoval-Forero, E. A. "Los indígenas en el ciberespacio". *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 10(2), 2013, pp. 235-256.

aislamiento geográfico en el que habitualmente viven. Ha permitido que las propias comunidades puedan entrar en contacto entre ellas mismas, colaborando entre sí para apoyar sus esfuerzos de desarrollo, fortalecimiento organizativo, autogestión y afirmación cultural, y ha facilitado el contacto directo con organizaciones regionales y nacionales, agencias de cooperación, entidades de desarrollo o ha sido posible hallar nuevas fuentes de apoyo para las comunidades⁴⁰.

Existen otras propuestas de participación indígena en la red, como: La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana⁴¹ (AIDSESP), que tiene como objetivo, la defensa de los derechos colectivos, de territorio y de libre determinación de alrededor de 64 pueblos indígenas peruanos. A través de su página web informan sobre las acciones como: la recuperación de sus territorios, lenguas, manifestaciones culturales y la propia organización y participación política. Sin duda, estos recursos digitales fomentan su capacidad de organización (autogestión) y fortalecen su identidad cultural de pueblo indígena, como afirma Delgado⁴².

Y es que en los últimos años la presencia de estas organizaciones y grupos indí-

genas en internet se extiende por casi toda Latinoamérica⁴³. Muchos son los ejemplos y las causas, desde México con el EZLN⁴⁴, los Wixárikas⁴⁵ y los Yaquis⁴⁶, que siguen empujando la lucha por el derecho al agua, por la protección de sus territorios y su cultura. Y otros ejemplos que constantemente aparecen en todos los países de América Latina, que comparten problemáticas y luchas similares. Algunos ejemplos:

- En Bolivia, contra la construcción de una carretera en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure.⁴⁷
- En Colombia, por el reconocimiento a su identidad indígena, el respeto a sus costumbres y la defensa de su territorio en acciones evidenciadas en Facebook.⁴⁸
- En Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) visibiliza las luchas legales, culturales y políticas de los indígenas ecuatorianos en Twitter.⁴⁹

Sin embargo, estos casos no son los únicos, existen en la región de América Latina muchos ejemplos de pueblos indígenas que están superando el analfabetismo y la brecha digital por sí solos, con ayuda de jóve-

⁴⁰ Delgado, M. *Aproximación a experiencias de comunicación en pueblos indígenas Latinoamericanos* (tesis para obtener título de Master en Cooperación Internacional), Documento de trabajo, núm. 8, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

⁴¹ <<http://www.aidsep.org.pe/> <https://www.youtube.com/channel/UCs8G_cAIVzIPqyrC7tK_qig/>.

⁴² *Ibid.*

⁴³ <www.porlatierra.org/casos>.

⁴⁴ <www.enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

⁴⁵ <www.consejoregionalwixarika.org/>.

⁴⁶ <www.swissinfo.ch/spa/democraciadirecta/accesoal-agua_-el-activismo-digital-de-los-indios-yaquislogra-cambios/41889938>.

⁴⁷ <<https://tipnisbolivia.org/>>

⁴⁸ <www.facebook.com/cric.colombia/>.

⁴⁹ <https://twitter.com/conaie_ecuador>.

nes indígenas o algunas organizaciones civiles o campesinas para hacer evidentes sus demandas. Casos muy visibles en México, Chile, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Brasil, en donde se pueden observar comunidades, grupos y organizaciones indígenas realizando diferentes tipos de activismo.

Estas actividades se suman al potencial que poseen los pueblos indígenas de AL para identificarse e interconectarse a nivel continental y mundial, lo que resulta en actores indígenas insertos en contextos de gran activismo político, social, y cultural⁵⁰ muy visible en la red. Pero estas estrategias de los pueblos indígenas no solo radican en la elaboración de páginas, blogs o perfiles en las redes sociales y el internet, sino que se complementan con participaciones (movilizaciones y protestas) políticas, sociales y culturales *offline* que ayudan a evidenciar globalmente lo cotidiano de pertenecer a un pueblo originario en un mundo tecnológicamente interconectado, con lo que esto representa.

Los indígenas no sólo han reclamado parte del territorio del ciberespacio mediante el uso de la tecnología. Según Sandoval-Forero⁵¹, estas acciones amplían sus proyectos democráticos, tanto al interior como al exterior de sus pueblos, pero también hacen visibles proyectos culturales, económicos y sociales para el resto del mundo. Estas manifestaciones indígenas en la red son con-

secuencia del evidente acceso de estos grupos a los servicios, plataformas y aplicaciones electrónicas que son de libre acceso.

Entonces, los pueblos indígenas de Latinoamérica manifiestan su necesidad de hacer uso de las tecnologías, apropiándose de éstas, y construyendo un territorio digital en el cual puedan estar presentes junto a otras identidades⁵². En relación con lo anterior, Gómez-Mont explica que la aparición del internet en las comunidades pudo ser un símbolo del ingreso a la modernidad, pero desde la óptica indígena, puede ser una invasión a su lógica cultural. Sin embargo, es evidente que este actor ya no puede aislarse de la dinámica que se da entre él y la tecnología, pues es ésta la que le ha permitido (re) significar el mundo donde se encuentra, haciéndose partícipe de la dinámica tecnológica global.

Y es que la presencia de actores sociales indígenas (y no indígenas), resaltando la cultura originaria, contribuye de cierta manera a la democratización de estos medios, a la pluralidad, la multiculturalidad, y también permite la modificación de la imagen del indígena en el imaginario colectivo⁵³. Por lo que nuevas formas de comunicación instantáneas al alcance de los indígenas les

⁵⁰ Iparraguirre, R. W., & Martínez, J. A. S. *Redes sociodigitales en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

⁵¹ Sandoval-Forero, E. A. "Los indígenas en el ciberespacio". *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 10(2), 2013, pp. 235-256.

⁵² Del Álamo, O. "Esperanza tecnológica: Internet para los pueblos indígenas de América Latina", en *Revista Instituciones y Desarrollo*, núm. 14-15, Barcelona, Instituto Internacional de Governabilitat de Catalunya, 2003, pp. 43-79.

⁵³ Hernández, I. & Calcagno, S. "Los pueblos indígenas y la sociedad de la información". *Revista Argentina de Sociología* [en línea], 1, noviembre-diciembre, 2003.

permiten la difusión y el encuentro de sus ideas con el imaginario global⁵⁴.

No debe extrañar que, a pesar de tener claras desventajas, los indígenas busquen acceder a las tecnologías, el internet y las múltiples redes, ya sea en las escuelas, cibercafés o mediante el uso de dispositivos móviles, para hacerse presentes en las discusiones políticas, sociales y culturales de sus contextos locales, nacionales e incluso globales⁵⁵.

Sin embargo, ocurre que estas desventajas se van contrarrestando un poco, por ejemplo, por el incremento de estudiantes de origen indígena en los niveles medio y superior, principalmente en México, Perú y Ecuador, lo que les permite a estos estudiantes tener acceso a las tecnologías de comunicación e información y hacer visible su participación en los procesos político-sociales y económicos de sus regiones⁵⁶, al poder participar en el desarrollo de nuevas herramientas, páginas web, redes sociales digitales propias, medios de comunicación emergentes, juegos y plataformas desde su propia cosmovisión

En este sentido, Gómez Mont menciona que: “gran parte de estos sitios son concebidos, elaborados y actualizados desde el consejo comunitario”⁵⁷. Lo que se comparte en estos sitios se consensúa en las asambleas, reuniones y consejos indígenas, siendo ésta una labor colaborativa de la organización o comunidad indígena y con esto se deja claro que los contenidos en los sitios administrados por indígenas no son obra de una sola persona, sino una obra comunitaria, como su forma de organización ancestral.

Igualmente, Monasterios⁵⁸ hace referencia al uso que dan las organizaciones indígenas al internet, quienes lo utilizan como un espacio de promoción cultural, así como un medio para reforzar y reivindicar las identidades. Pero también como un recurso comercial, turístico, histórico, una herramienta para unir, agrupar y movilizarse.

Gracias a la “digitalización”, la radio comunitaria va de la forma tradicional de producción y reproducción a los recursos tecnológicos en la red, incluso llegando a las aplicaciones en los dispositivos electrónicos. Así como sucede con la radio, la televisión indígena parece encontrar en YouTube una oportunidad para revivir.

Pero la presencia de un actor indígena en el internet no se reduce a radio, televisión o redes sociales, se expande y diversi-

⁵⁴ Castells, M. “La sociedad de la información”. *El País*, 1995, p. 25; Galindo, J. “Comunidad virtual y cibercultura: el caso del EZLN”. En *México Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, junio, 1997, pp. 9-28. Universidad de Colima, Colima, México.

⁵⁵ Del Popolo, y F., Jaspers, D. “Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos”. *Síntesis*, 2014.

⁵⁶ Hernández, I. & Calcagno, S. “Los pueblos indígenas y la sociedad de la información”. *Revista Argentina de Sociología* [en línea], 1, noviembre-diciembre, 2003.

⁵⁷ Gómez Mont, C. “Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas”. *Comunicación y diversidad cultural*. México, 2012, p. 18.

⁵⁸ Monasterios, G. “Usos de Internet por Organizaciones Indígenas (OI) de Abya Yala: Para una alternativa en políticas comunicacionales”. *Revista Comunicación*, 122, 2003, pp. 60-69.

fica a otros medios como revistas⁵⁹, periódicos o producciones audiovisuales⁶⁰, que incluyen reportajes, documentales y películas, además de aplicaciones digitales. Por ejemplo, para aprender Mixteco, Purépecha y Náhuatl en México, en Colombia, la aplicación Sabiduría Ancestral Indígena contiene historia, cuentos, actividades y datos sobre los pueblos originarios de estos países. Estos recursos también evidencian la participación de los pueblos originarios en la evolución digital del mundo.

Se puede decir que, al inicio del siglo XXI, los pueblos indígenas luchan con mayor ímpetu para reivindicar sus derechos en los medios electrónicos. Como menciona Claudia García:

una de las consecuencias del activismo indígena ha sido que "ser indígena" pasó a constituir una categoría política reconocida, tanto a nivel de los diferentes estados-naciones, como en el plano internacional. Otra, que atrajo el interés de los científicos sociales los que, abordando la problemática desde diferentes perspectivas, produjeron innumerables estudios en los últimos veinte años⁶¹.

Hay que tener en cuenta que la presencia de los grupos indígenas en la red podría presentar cierta complejidad, ya que compartir su conocimiento en el internet requiere de un lenguaje electrónico que rom-

pe ciertos paradigmas, pareciendo que el conocimiento ancestral de cierta manera es opuesto al que se considera occidental⁶², además de cierta manera ya no será un conocimiento local, sino que entrará en la dinámica de lo global. Debe quedar claro los indígenas han podido apropiarse de las tecnologías y las han convertido en herramientas de servicio en pro de su desarrollo humano.

Y al estar visibles en la red se convierten en un proyecto cultural y político de gran importancia, ya que estas participaciones buscan integrar la cosmovisión indígena a la narrativa global, en pro de colaborar, incorporar y adaptar estas representaciones de los pueblos originarios para combatir los estereotipos que se pueden tener aún por parte de las sociedades "modernas", en el desconocimiento a sus formas de vida.

Se puede decir que el confluir de las comunidades indígenas en internet y las redes sociales ayuda a la (re) construcción de la identidad propia. Iparraguirre y Martínez⁶³ explican que esto deriva en la posibilidad de hablar desde los mismos actores indígenas y expresar quiénes son a partir de la necesidad inherente de ser ellos quienes expresen y den a conocer al mundo quiénes son, a través de la formación de redes de intercomunicación indígena utilizando el fenómeno de "lo local a lo global" que produce el uso de las TIC. Al respecto, Becker

⁵⁹ <www.katari.org, <https://issuu.com/zekunyina>>.

⁶⁰ <www.videonasaldeias.org.br/2009/>.

⁶¹ García, C. "Activismo indígena en Latinoamérica: nuevos estudios, nuevos enfoques sobre los movimientos sociales étnicos". *Anuario de Estudios Americanos*, 60(2), 2003, p. 692.

⁶² Gómez Mont, C. "Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas". *Comunicación y diversidad cultural*. México, 2012.

⁶³ Iparraguirre, R. W., & Martínez, J. A. S. *Redes sociodigitales en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

y Delgado⁶⁴ afirman: A mayor uso del internet por parte de los pueblos indígenas, las identidades étnicas toman mayor relevancia, pues fomentan la pertenencia de personas que descubren la herencia étnica y contribuyen a la propagación de su cultura en este medio digital que es el internet.

Esto representa en las comunidades y grupos indígenas una forma de renovación de discursos que han sido reforzados, aprovechados y compartidos en los diferentes medios de comunicación, tradicionales y emergentes. La utilización de estos medios como herramientas de lucha política, social y una alternativa que ayuda a su supervivencia cultural son aspectos que ubicarían los activismos indígenas en los medios digitales como una propuesta que hace frente a la lógica dominante.

Conclusiones

“El indígena digital” surge como ese actor social que se permite la creación e incorporación de sus diversos imaginarios en el espacio digital. Este actor, que poco a poco ha incorporado a su cotidianeidad los avances tecnológicos, ha configurado nuevas prácticas sociales, superando su rechazo a las TIC y de cierta manera adaptándose a circunstancias globales que lo empujaron poco a poco a involucrarse en la digitalización del mundo. Este indígena digital ha logrado asimilar el uso de la tecnología con su visión indígena, pues le ha encontrado

propósitos para reforzar su identidad, al (re) encontrarse con otros igual a él en un contexto intangible.

Así que se hace visible este mundo tecnológico donde aparecen nuevas formas de interacción entre sus usuarios, nuevas maneras de narrarse, de actuar, de comunicarse y de (re) construir los significados del tiempo y del espacio, así como de la identidad, sobre todo esta última, ya que, si se parte de que la identidad, la integran valores, creencias, costumbres, tradiciones, formas de pensar, de vivir y de ser⁶⁵.

Entonces, los indígenas se han construido una identidad digital, pues como menciona Paquet: “La identidad se desarrolla dentro de una determinada cultura entendiéndola como un espacio de valores compartidos, lugar de reconocimiento, de intereses y afinidades de saberes colectivos.”⁶⁶ La era digital es ese espacio que comparte con otras identidades, pero en el caso de los indígenas éstos se apropian del internet para rescatar su sabiduría ancestral, ya que este medio les ofrece los soportes tecnológicos para este propósito.

Es paradójico que conceptos que parecen contrarios o dicotómicos como “indígena” y “digital”, den paso a la aparición de

⁶⁴ Delgado-P, G., & Becker, M. “Latin America: The internet and indigenous texts”. *Cultural Survival Quarterly*, 21, 1998, pp. 23-28.

⁶⁵ <www.mediosindigenas.ub.edu/> es un proyecto académico que incluye una recopilación de los recursos digitales indígenas de toda América Latina, que van desde revistas, radios comunitarias, canales de televisión, páginas y perfiles en Facebook, YouTube y aplicaciones construidos desde la cosmovisión indígena.

⁶⁶ Paquet, S. “La communication multimedia: un lien privilégié entre la tradition et la modernité”. En: José Marques de Melo (coord.). *Identidades culturales*, IMS-UNESCO, Sao Paulo, 1996, p. 21.

una identidad que ahora confluye con otras tantas en el espacio digital, por la apropiación y la inclusión de las TIC en sus actividades cotidianas, gracias a la lógica flexible de la tecnología y a lo intuitivo de los dispositivos electrónicos a su alcance.

El indígena digital es entonces ese actor en la red que lo mismo produce, consume y comparte información desde su propia cosmovisión; es ese usuario que, apropiándose de las narrativas digitales, que lo mismo comparte su cultura, sus creencias, su pensamiento político, sus participaciones sociales, las movilizaciones que encabeza y apoya, así como los rasgos distintivos de su saber ancestral, de sus ciencias y artes. Ese indígena digital es parte de la cibercultura y de la transformación a *bits* del mundo, el indígena digital es un ser que se va adaptando al mundo digital, es un actor que se niega a desaparecer en lo tangible para hacerse presente en lo intangible. Es entonces una (re) significación de haberse apropiado de un contexto que le parecía negado y lejano, un espacio que poco a poco va digitalizando su esencia, ahora complementada con ese indígena en su espacio tangible y sensible.

Se puede concluir que el indígena digital está conquistando un espacio que parecería haber sido creado y diseñado para excluirlos. Sin embargo, precisamente su organización comunitaria ancestral no es ajena a la forma de red que permite la interconexión, es decir, el indígena digital ha conquistado poco a poco las herramientas digitales para hacerse visible de manera global y evidenciar las ahora nuevas dinámicas sociales, culturales, económicas y políticas.

Referencias

- Banco Mundial. *Latinoamérica indígena en el siglo XXI: primera década*. Washington: Banco Mundial, 2015.
- Baudrillard, J., & del Solar, J. J. *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Bauman, Z. "Espacio/tiempo". *Modernidad líquida*, 2002, pp. 99-119.
- Bengoa, J. "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?" *Cuadernos de Antropología Social*, 29 (2009), pp. 7-22.
- Bringe, A. C., Huérfano, E. D. R. H., Sanz, D. F., & Casanova, M. J. V. "Apropiación de TIC, pueblos indígenas y procesos políticos de resistencia en Colombia: el caso del Tejido de Comunicación". En *Tecnopolítica en América Latina y el Caribe*, 2017, pp. 145-174.
- Bruckmann, M. & Dos Santos, T. "Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico". Trabajo presentado en Seminario Internacional REG GEN: Alternativas Globalización. Rio de Janeiro, 2005.
- Camargo, D. Murillo. A. "El acceso de los pueblos indígenas a las tecnologías de la información y la comunicación en Colombia: ¿inclusión o exclusión social y política?" *Derecho y Realidad*, 10 (20), 2012.
- Castells, M. "La sociedad de la información". *El País*, 1995.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). *Panorama de la inserción internacional de América Latina y el Caribe. La crisis del comercio regional: diagnóstico y perspectivas*, Santiago de Chile: CEPAL, 2015.
- Cunningham, M. "Políticas lingüísticas y legislación sobre lenguas indígenas en América Latina". En II Congreso Latinoamericano sobre EIB. La EIB dentro y fuera de la Escuela. Uni-

- versidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua, noviembre 1996.
- Dávalos, P. "Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra". 17-33. Dávalos, Pablo (compilador). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO Libros, 2005, pp. 17-33.
- Del Álamo, O. "Esperanza tecnológica: Internet para los pueblos indígenas de América Latina", en *Revista Instituciones y Desarrollo*, núm. 14-15, Barcelona, Instituto Internacional de Governabilitat de Catalunya, 2003, pp. 43-79.
- Del Popolo, y F., Jaspers, D. "Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos". *Síntesis*, 2014.
- Delgado-P, G., & Becker, M. "Latin America: The internet and indigenous texts". *Cultural Survival Quarterly*, 21, 1998, pp. 23-28.
- Delgado, M. *Aproximación a experiencias de comunicación en pueblos indígenas Latinoamericanos* (tesis para obtener título de Master en Cooperación Internacional), Documento de trabajo, núm. 8, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Universidad Complutense de Madrid, 2005.
- Dunaway, W. "Ethnic conflict in the modern world-system: the dialectics of counter-hegemonic resistance in an age of transition". *Journal of World-Systems Research*, 9 (1), 2003, pp. 3-34.
- El Colegio de México. *Desigualdades en México 2018*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018. Disponible en <<http://desigualdades.colmex.mx/informe2018>>.
- Galindo, J. "Comunidad virtual y cibercultura: el caso del EZLN". En *México Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, junio, 1997, pp. 9-28. Universidad de Colima, Colima, México.
- García, C. "Activismo indígena en Latinoamérica: nuevos estudios, nuevos enfoques sobre los movimientos sociales étnicos". *Anuario de Estudios Americanos*, 60 (2), 2003.
- Gómez Mont, C. "Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas". *Comunicación y diversidad cultural*. México, 2012.
- Gómez Navarro, D. "Apropiación social, política de TIC y pueblos indígenas de México: una mirada antropológica". 2018. <https://www.researchgate.net/publication/338432165_Apropiacion_social_y_comunitaria_de_las_TIC_desafios_para_las_universidades_interculturales_en_Mexico>.
- Hernández, I. & Calcagno, S. "Los pueblos indígenas y la sociedad de la información". *Revista Argentina de Sociología* [en línea], 1, noviembre-diciembre, 2003.
- Iparraguirre, R. W., & Martínez, J. A. S. *Redes sociodigitales en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- López Bárcenas, F. "Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos". *El Cotidiano*, núm. 200, 2016, pp. 60-75. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Distrito Federal, México.
- Monasterios, G. "Usos de Internet por Organizaciones Indígenas (OI) de Abya Yala: Para una alternativa en políticas comunicacionales". *Revista Comunicación*, 122, 2003, pp. 60-69.
- Negroponte, N. *Being digital*. New York: Vintage, 1995.
- Ornelas, A. "El activismo digital de los indios yaquis logra cambios" [online] swissinfo.ch. Available at: <http://www.swissinfo.ch/de/mocraiadirecta/acceso-al-agua_-el-ac>

- tivismo-digital-de-los-indios-yaquis-logra-cambios/41889938» [accessed 7 Apr. 2017].
- Otis, G., & Melkevik, B. "L'universalisme moderne à l'heure des identités: le défi singulier des peuples autochtones." *Les droits fondamentaux: Universalité et diversité*, 1997, pp. 265-283.
- Palacios Echeverry, M. "Radios indígenas en América Latina: una posibilidad hacia la democratización de la información", en *Impactos y estrategias de la globalización en américa Latina*. Universidad De Guadalajara, 2008.
- Paquet, S. "La communication multimedia: un lien privilégié entre la tradition et la modernité". En: José Marques de Melo (coord.). *Identidades culturales*, IMS-UNESCO, Sao Paulo, 1996.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Fortalecimiento del estado de derecho en situaciones de crisis y frágiles*. New York: PNUD, 2013.
- Ramos, J. "Ecos de 'La voz de la montaña': la radio como factor de cohesión y fortalecimiento cultural de los pueblos indígenas" (tesis de doctorado). México: UNAM, 2005.
- Sandoval-Forero, E. A. "Los indígenas en el ciberespacio". *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 10 (2), 2013, pp. 235-256.
- Stavenhagen, R. "Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. Lo propio y lo ajeno." *Interculturalidad y sociedad multicultural*, Ciudad de México: Plaza y Valdés/Asociación Alemana para la Educación de Adultos/Instituto de la Cooperación Internacional, 1996, pp. 71-94.
- UN-DESA. "The state of the world's indigenous peoples: indigenous people's access to health services", New York, United Nations Department of Economic and Social Affairs, 2016; UN-DESA, 2017. The 2017 Revision. Key Findings and Advance Tables. United Nations. New York.
- ⟨<http://www.aidesep.org.pe/>⟩ https://www.youtube.com/channel/UCs8G_cAIVzIPqyrC7tK_qig/⟩.
- ⟨<https://tipnisbolivia.org/>⟩
- ⟨https://twitter.com/conaie_ecuador⟩.
- ⟨www.consejoregionalwixarika.org/⟩.
- ⟨www.enlace Zapatista.ezln.org.mx/⟩.
- ⟨www.facebook.com/cric.colombia/⟩.
- ⟨www.katari.org, <https://issuu.com/zekunyina>⟩.
- ⟨www.mediosindigenas.ub.edu/⟩
- ⟨www.porlatierra.org/casos⟩.
- ⟨www.swissinfo.ch/spa/democraciadirecta/acceso-al-agua_-el-activismo-digital-de-los-indios-yaquis-logra-cambios/41889938⟩.
- ⟨www.telepacifico.com/autonomiasterritoriales1⟩.
- ⟨www.videonasaldeias.org.br/2009/⟩.

1521-1821 a través del lenguaje en una memoria

MARIO CALDERÓN | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Resumen

Este artículo parte de la idea de que existe relación entre significante y significado, es decir, entre el nombre y la actuación de los individuos en la Historia. Al pasar el tiempo, de manera inconsciente, el nombre programa a los humanos. Esto sucede en el caso de los sustantivos propios de persona y los topónimos. Con este pensamiento se analiza la historia de México a través de los protagonistas desde la fundación de Tenochtitlan hasta 1821. Se observa la época novohispana y la Guerra de Independencia. Se comentan hallazgos interesantes como que el imperio azteca inició con el tótem de un águila venciendo una serpiente y finaliza con Cuauhtémoc prisionero, el águila que cae. En el caso de la Guerra de Independencia, como si la historia fuera una novela, fue iniciada por Ignacio Allende con el significado de “fuego de allí” en Dolores por los dolores sufridos por la explotación y el hambre del pueblo. Vicente Guerrero, el guerrero vencedor, finalizó la contienda en Iguala, sitio donde todos los mexicanos fuimos iguales ya sin dominadores ni dominados. En 1521, 14 años después del último Fuego Nuevo de los aztecas, sucedido en 1507, Carlos I de España, a través de Hernán Cortés, despojó del trono a Cuauhtémoc y en las elecciones de 1821, 13 años después del último Fuego Nuevo del siglo xx ocurrido en 1975, otro Carlos, Salinas de Gortari, despojó del poder presidencial a otro Cuauhtémoc y por medio del Tratado de Libre Comercio dejó atado a México al capital extranjero.

Abstract

This study streams from the existing relation between signified and signifier: between the name and the role of individuals throughout history. As time goes by, and in an unconscious manner, the name “programs” humans. This occurs in the case of proper nouns and toponymics. Based on this thought, it analyzes Mexican history through

its lead actors from the last period of the Aztec empire until 1821. I then explore the colonial times and the independence war. I comment on interesting findings, including how the Aztec empire was founded based on the totem of an eagle devouring a snake and ends with Cuahutemoc as a prisoner, the falling eagle. In the case of the independence war, as if history were a novel, it was initiated by Ignacio Allende, "fire from there" in Dolores, which in Spanish means "pains". We could say the war started there due to the pains suffered because of exploitation and the people's hunger. Vicente Guerrero, the vanquisher warrior, ended the war in Iguala (equal), a place where all Mexicans became equal, without conquerors or dominated people. In 1521, 14 years after the last "New Fire" of the Aztecs which happened in 1507, Charles V, through Hernan Cortes, removed Cuahutemoc from the throne; and the elections of 1988, 13 years after the last "New Fire" of the 20th Century in 1975, another Carlos, Salinas de Gortari, removed from the presidential seat another Cuahutemoc, and through the Trade Agreement, left Mexico tied to foreign capital.

Palabras clave: historia, México, lenguaje, hallazgos, repetición.

Key words: history, Mexico, language, findings, repetition.

Para citar este artículo: Calderón, Mario, "1521-1821 a través del lenguaje en una memoria", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 77-95.

*Si como el griego afirma en el Cratilo
el nombre es arquetipo de la cosa
en las letras de "rosa" está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo.*

Jorge Luis Borges

Introducción

El presente artículo parte de la teoría de que hay relación entre el significado y el significante de los signos lingüísticos en el caso de los topónimos y los nombres propios de persona. Estos se asignan con

arbitrariedad, pero cuando pasan los años, de manera inconsciente, programan a quienes los poseen. Algunos ejemplos son:

Tomás Alva Edison: Tomás, del arameo "thoma" "gemelo, mellizo". Alva, del latín "claridad, luz, blancura". Edison¹ procede del anglosajón Aedward, Ead "riqueza" y Ward "guardián", "el guardián de la riqueza". Por lo tanto, Tomas Alva Edison "luz melliza, tesoro guardado". Coincide el significado de nombre y apellidos con el invento principal de este científico: la lámpara eléctrica.

José Martí: José, del hebreo Yosef, "él añadirá", "él acrecentará". Martí, de Martín. Latín Martinus, "consagrado a Marte", dios de la guerra. Así, José Martí es "acrecentador de la guerra. La relación de nombre y obra de este personaje se observa claramente debido a que incrementó la lucha por la independencia de Cuba del imperio español.

José Revueltas: José, del hebreo, Yosef, "el añadirá", "el acrecentará". Revueltas, motín, agitación, alteración del orden. Por lo tanto, José Revueltas significa "Acrecentador de motines, agitaciones o alteraciones del orden". La obra y la conducta de este escritor mexicano nacido un 20 de noviembre, día en que se conmemora el inicio de la Revolución Mexicana, fueron semejantes a la significación de su nombre pues se trata de un narrador mexicano que creyó en la literatura de compromiso social, cabe mencionar que, debido a su solidaridad con

la clase proletaria estuvo en prisión en varias ocasiones.

Ernesto Canto: Ernesto, del germánico Ernus "lucha, firmeza, fortaleza", "veloz". Canto, del latín "canthus" y del griego kantuos: borde, extremidad, país, región. Ernesto Canto significa entonces "Lucha, firmeza, fortaleza, velocidad en el borde, la orilla, la región, el país". Su nombre y obra están indiscutiblemente unidos: este personaje mexicano fue un deportista triunfador en el área de la marcha o de la caminata; obtuvo numerosas medallas en competencias internacionales, destacándose la medalla de oro en las olimpiadas de 1984.

Fidel Castro: Fidel, del latín "Fe, creencia". En el lenguaje del Derecho Fides pasó a significar "compromiso, juramento, lealtad, fidelidad a la palabra dada". De raíz indoeuropea Bleidh "fiarse". Castro, del latín Castrum "lugar fortificado", "propiedad vigilada o defendida". Fidel Castro: "Compromiso, juramento, fe en el lugar fortificado o defendido". La coincidencia es evidente ya que Fidel Castro es el personaje en quien el pueblo cubano depositó su fe para derrocar a Fulgencio Batista, instaurar el socialismo y fortificar y defender a Cuba del imperialismo.

Si nos acercamos al pensamiento mexicano a través del léxico y de las estructuras del náhuatl, hallaremos indicios interesantes pues el lenguaje surge de la necesidad del hombre por nombrar los objetos de su realidad, por eso, mediante la lengua, pueden apreciarse los valores culturales de un pueblo, así como los detalles propios que lo

¹ Los significados de apellidos fueron tomados de Tibón Gutierrez, *Diccionario etimológico comparado de apellidos españoles hispanoamericanos y filipinos*, México: FCE, 2001.

caracterizan y distinguen. En suma, por medio del léxico y la estructura de un idioma es posible acceder a la ideología y el modo de ser de la gente que la emplea. En el caso de la lengua náhuatl, podemos observar algunos indicios de la historia de México:

El significado de México se compone de las raíces ametz (tli) "luna" y xic (itli) "ombligo" y "co": en. Metzxicco, hoy México "en el ombligo de la luna".² Ombligo puede ser metáfora de "centro" y luna, para el lenguaje del inconsciente puede ser equivalencia de "ternura y sensualidad". Por tanto, México equivaldría a "en el centro de la sensualidad" y tal vez por esa sensualidad, se distingua el país por entero, y en especial, la Ciudad de México. Es el país lleno de olores y sabores, el país de la mexicana alegría; así como Francia significa "el país de los hombres libres" y es la cuna de las libertades y los derechos humanos; Alemania, el país del *all man* "todo hombre o muy hombre" y se significó por haber dado origen a la idea del superhombre; Italia significa "becerro" y quizá se caracterice por su industria de productos lácteos, así como por sus pieles y su calzado.

Los antiguos mexicanos creían en algunas supersticiones o agüeros que hoy parecen tener sentido. Por ejemplo, dice Bernardino de Sahagún que "los aldeanos y gente rústica cuando veía que en su casa entraba algún conejo, luego tomaban el agüero y concebían en su pecho que les habían de robar la casa".³ Sahagún desde la

perspectiva de su cultura española, entendía por supersticiones los fenómenos naturales a los que la cultura mexicana asignaba algún valor simbólico. Por supuesto que, en su apreciación de sacerdote católico, hay cierta desacreditación de los valores propios de los vencidos.

Los animales soñados equivalen a instintos, según *La interpretación de los sueños* de Freud, y estos se constituyen en símbolos. De acuerdo con sus características, hallamos que el conejo, animal roedor, es efectivamente símbolo de destrucción y robo. Conviene abundar aquí que el nombre España significa "país de conejos". En apoyo de esta versión se recuerda la representación de España en forma de una matrona sentada con un conejo a sus pies que figura en una moneda del emperador Adriano (siglo II).⁴ De acuerdo con la superstición y los agüeros aztecas, en este caso, hubo relación entre el nombre del país de los conquistadores y los hechos de sus habitantes en el Nuevo Mundo, ya que se destacaron por la destrucción y el saqueo al pueblo mexicano. Por su parte, el tótem de los antiguos mexicanos hoy se encuentra en el escudo de nuestra bandera. Es un águila sobre un nopal en lid con una serpiente. Freud opina que "el animal totémico es, en realidad, una sustitución del padre".⁵ El pueblo mexicano se agrupó y prosperó en torno al águila.

² *Ibid.*, p. 156.

³ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 1977, p. 273.

⁴ Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 1986, p. 90.

⁵ Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*, 7ª Reimpresión, trad. Luis López Ballesteros, Colección El Libro de Bolsillo, México: Alianza Editorial, 1993, p. 184.

Desde la perspectiva de la asociación semántica de la flora mexicana con el pensamiento y el carácter de este pueblo, es curioso que se haya escogido como patria a Tenochtitlan, una tierra donde abundaba el nopal, cacto espinoso que parece ofrecer al cielo sus tunas semejantes a corazones rojos y que significa en náhuatl “nuestro protector”. Quizá esta planta fue protectora del pueblo porque lo alimentó cuando vagaba hambriento por la zona de Atizapán. Es interesante también que este se alimentara de maíz, una planta parecida a una madre que guarda entre los brazos, su follaje, el fruto, el elote, como niño con dientes y cabello. La explicación pudiera ser que su mundo giraba en torno a la magia que, por esencia es simpática, basada en la semejanza. La palabra maíz procede de los indígenas tainos de Cuba, la trajeron los españoles, en Tenochtitlan se conocía como *centli* y la diosa del maíz era Centeotl.

El término cuatrocientos era empleado entre los aztecas con el significado de “mucho” o “una gran cantidad”, de esa manera se referían, por ejemplo, al cenxontle, como el pájaro de las cuatrocientas voces. Este pueblo se caracterizó por su estoicismo por eso se identificó con esta ave ya que los cenxontles invariablemente construyen su nido con un estoicismo similar al de los aztecas, escogiendo los árboles espinosos como los huizaches, nopales o tepames.

En la palabra *Citlalli* se rastrea dos raíces del náhuatl que es lengua aglutinante, “*ce* o *ci*”: una y “*tlalli*”: tierra. La significación completa es “una tierra”. Este significado denota que los mexicanos comprendían que una estrella era como una tierra y viceversa,

a través de esa palabra puede suponerse que consideraban al planeta tierra flotando en el espacio igual a una estrella.

Hacia su ocaso en 1521, el imperio terminó con el mismo símbolo que había comenzado: se cerró con Cuauhtémoc, el último emperador azteca que significa “Águila que cae”. Podríamos añadir que el último rey azteca, Cuauhtémoc, catorce años después del último Fuego Nuevo de 1507, fue vencido por Carlos I de España a través del conquistador Hernán Cortés y que, en el siglo xx, Cuauhtémoc Cárdenas, candidato del partido que a la postre sería identificado como del sol azteca —el PRD— trece años después del último Fuego Nuevo de 1975, fue vencedor en los comicios de 1988; sin embargo, le fue arrebatado el triunfo por otro Carlos, Carlos Salinas de Gortari. A través de este gobernante, México quedó atado al capital de los Estados Unidos a través del Tratado de Libre Comercio.

En la otra raíz, por ímpetu del destino, del Puerto de Palos —falos, para el inconsciente—, zarpó Cristóbal Colón un 3 de agosto de 1492 para insembrar, sin sospecharlo, un continente. Cristóbal en griego es “el que lleva a Cristo”; Colón o Colombo significa “paloma” en latín.⁶ El significado total es “paloma que lleva a Cristo”. De acuerdo con el significado del lenguaje, el verdadero valor de este navegante genovés para la historia fue el de conducir a Cristo al continente americano. Bartolomé de las Casas justifica esa apreciación pues advertía que “el fin principal que en el descubrimiento de estas gentes

⁶ Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, México: FCE, 1988, 174.

y tierra pretende la divina providencia fue “la conversión y salud de estas ánimas”.⁷

Probablemente la concepción que por el tiempo del descubrimiento de América tuvieron algunos sabios y el propio Colón, después del tercer viaje, de que se había llegado al paraíso, puede tener un sentido profundo, si razonamos que, al recurrir al concepto de la imagen y semejanza, el punto al que arribó Colón, metafóricamente, fue el ombligo y el ombligo efectivamente fue el paraíso, el punto donde surgió la vida del nuevo ser, el nexo con la vida materna.

El propósito de llevar a Cristo a la América resulta lógico si reflexionamos que su viaje fue financiado por Isabel la Católica. Isabel en hebreo posee la significación de “consagrada por un juramento a Dios” y, como consecuencia de sus acciones a favor del catolicismo, esta reina fue conocida en el mundo como “La Católica”.

El descubridor de América seguramente fue inspirado por Marco Polo para realizar su viaje. A este navegante veneciano se debían algunas descripciones de China y de Japón que habían aparecido en su libro *El millón*. El papel representado en la Historia por Marco Polo está relacionado con su nombre pues Polo posee el mismo significado de Pablo, *Paulus*, que en latín es “pequeño”. Marco Polo tendría el significado completo de “Marco pequeño”, quizá el Marco pequeño pero suficiente para suponer que la tierra es redonda.

Hernán Cortés, el conquistador de Tenochtitlan posee la siguiente connotación:

Hernán es forma apocopada de Fernando que, a su vez, constituye una contracción de Ferdinando, godo Firthunands. Firthu es “paz” y Nands “audaz”, “atrevido”: atrevido en la paz. Cortés es plural de corte, procede del latín Cohors, cohortis “recinto” de Hortus “sitio cerrado y descubierto en las casas y en el campo”. El significado completo es “Audaz, atrevido en sitio cerrado y descubierto en las casas y en el campo”.⁸ Los nexos de nombre y obra en el caso de este personaje se observan claros en su condición de conquistador osado y exitoso ya que con muy pocos hombres (una cantidad cercana a los 500) conquistó el imperio azteca, venciendo a los mexicas en el sitio de Tenochtitlan, que inició el 30 de mayo de 1521 y finalizó el 13 de agosto del mismo año.

Jerónimo de Aguilar. Jerónimo procede del griego “el del nombre sagrado”; sagrado probablemente connota consagrado, dedicado. Aguilar “lugar donde anida el águila”; águila connota audacia, depredación. El significado total es “el dedicado al nombre o a la palabra que anida en lugar de depredación”. Existe relación entre el nombre y la obra, debido a que se trata de un soldado español (1489-1531) que, prisionero de los mayas y rescatado ocho años después por Hernán Cortés, fue un importante auxiliar como intérprete durante la conquista de Tenochtitlan.

Bernardino de Sahagún, el sacerdote español que escribió *Historia general de*

⁷ José Pascual Buxó, *La imaginación del nuevo mundo*, México: FCE, 1988, p. 11.

⁸ Todos los significados de nombres propios han sido tomados de Tibón Gutierrez, *Diccionario de nombres propios*, México: FCE, 2003.

las cosas de la Nueva España encierra el siguiente significado en su nombre y apellido: Bernardino es diminutivo italiano de Bernardo que significa oso y, metafóricamente puede ser “guerrero taimado y audaz”. Sahagún es variante de Facunti, Faconti: facundo, del latín Facundus “el que habla con facilidad”. El significado general sería “el guerrero o luchador taimado o audaz hablando con facilidad”. Se advierte relación entre nombre y obra de este misionero ya que aprendió con facilidad el idioma náhuatl y de esta manera pudo recopilar datos directamente de los indígenas para escribir su valioso libro.

En México, a la llegada de los españoles, el gobernante era Moctezuma. El significado del nombre de este Rey es “al que se le besa la mano”. La actitud de besar la mano indicaba, entre los indígenas, respeto y veneración del pueblo hacia su dirigente investido de gran poder. Se dice que este rey fue asesinado de una pedrada. La piedra es símbolo de dureza; Moctezuma fue asesinado por la dureza del pueblo a quien ya no convencía. Cuando este tlatoani fue hecho prisionero, Cuitláhuac se convirtió en Rey. El nombre de este penúltimo gobernante expresa a la perfección su papel desempeñado en aquel momento “el que cuida”. Cuitláhuac no significa excremento como se ha pretendido hacer creer. No es posible que un pueblo llamara “mierda” a su monarca. Este supuesto significado es resultado del menosprecio de los conquistadores por el pueblo vencido. Y el último Rey azteca, Cuauhtémoc, significa “águila que desciende”. El concepto encerrado en el nombre simboliza de modo

muy preciso el lugar de este personaje en la Historia, pues con él cayó para siempre el imperio mexica.

El suceso ocurrió un 13 de agosto de 1521, en esa fecha se fundieron las dos razas y nació México. Es pertinente recordar aquí que, el 13 de agosto era el día que se celebraba la fiesta en honor de Diana, la diosa de la fertilidad para los latinos.⁹ Es posible establecer la alegoría del siguiente poema mediante los datos históricos conocidos:

COLON-IZAR¹⁰

Por fuerzas del des-tino
del puerto falos, Palos de España
fue Cristóbal Colombo
—paloma que conduce a Jesucristo—
a inseminar América.
Y un trece de agosto día de Diana
la diosa de lo fértil
se forzó a Tenochtitlan
y parió nueva raza.

Antes de la llegada de los españoles a Tenochtitlan había menor cantidad de plantas y animales. Este hecho significa, si atendemos a la visión freudiana, donde las plantas forman parte del sistema nervioso vegetativo del hombre y los animales representan los instintos, que, por consecuencia, los indígenas de América tenían una personalidad más prístina y sencilla, menos instintiva.

⁹ James George Frazer, *La Rama Dorada: Magia y Religión*, México: FCE, 1969, p. 25.

¹⁰ Mario Calderón, *Colon-izar*, Círculo de Poesía, <<https://circulodepoesia.com/2009/12/foja-de-poesia-no-121-mario-calderon/>>.

Puede ser interesante reflexionar también que los indígenas mexicanos, según se acepta generalmente, procedían de Asia. Esto expresa que tenían una constitución propia del oriente, tanto física como psíquica, y que al imponerse en México las claves culturales de los españoles (La Biblia, la etapa europea de la lucha de clases anterior a la Revolución Francesa y el imaginario europeo) se dio en México y en toda América una resignificación del espacio tanto geográfico, al determinar que los mexicanos nos situamos en el mundo del hemisferio occidental; como de nuestra mente donde tal vez comenzó a darse mayor desarrollo del hemisferio cerebral izquierdo ya que se dio mayor importancia al análisis mediante la razón que a la fe y la intuición, aunque, afortunadamente todavía hoy nuestra intuición parece muy desarrollada.

Sebastián de Aparicio introduce la carreta al territorio de la Nueva España y de esa manera se convierte en iniciador del transporte terrestre. Sebastián proviene del latín *sebastianus* que a su vez procede del griego con el significado "digno de respeto, venerable, majestuoso". Mientras que Aparicio deviene del latín *Apparitio*: "aparición". Por lo tanto, Sebastián de Aparicio significa "el digno de respeto o venerable que se aparece". Nombre y obra se relacionan ya que al viajar se aparecía fácilmente en varios sitios.

Toribio Benavente. Toribio viene del griego "ruidoso, estrepitoso, rimbombante" y Benavente del latín, *Bene Ventum*, Bonus

Eventus: "buen acontecimiento". Así, Toribio de Benavente significa "ruidoso buen acontecimiento". Se trata de uno de los primeros misioneros franciscanos que arribaron a la Nueva España. Fue notorio entre los indígenas por su caridad y pobreza extrema, él mismo se hizo llamar Motolinía suponiendo que esta palabra significaba "el pobrecito", pero en realidad quiere decir "el que se faja".

Junípero Serra tiene el siguiente significado: Junípero. Latín "ola blanca". Serra: "sierra, cordillera". Por lo tanto, Fray junípero Serra significa "ola blanca en la sierra". La relación de nombre y obra de este personaje se observa si consideramos la frase "ola blanca" como influencia positiva de buena voluntad y amor en el acto de catequizar y colonizar, pues este fraile franciscano español evangelizó y catequizó California en el siglo XVIII y fundó las misiones de San Diego y Los Ángeles.

Uno de los mitos sobre los que descansa la mexicanidad presenta el tótem femenino de los mexicanos, el concepto de la madre materializado en la Virgen de Guadalupe. Este mito se halla en El *Nican Mopohua* que significa en náhuatl "Aquí se cuenta". Fue escrito en náhuatl por Antonio Valeriano, discípulo e informante de Fray Bernardino de Sahagún. Valeriano contó que recibió el relato directamente de labios de Juan Diego. El suceso narrado ocurrió en 1531, diez años después de terminada la conquista guerrera; representa una estrategia en la conquista espiritual o psicológica de México.

Este relato, igual que toda la literatura náhuatl, se transmitió de manera oral y tradicional hasta que fue publicado en 1649; sin embargo, ha seguido transmitiéndose oralmente en el pueblo hasta hoy. Cuenta con todas las características de los textos de la literatura náhuatl; inclusive, en la temática, la poesía prehispánica era religiosa o guerrera y el *Nican Mopohua* es también de tema religioso. Presenta además el atractivo de haber sido escrito por un autor cuya lengua materna es el náhuatl. Posee además características de texto narrativo doctrinario porque a través de una historia pretende imponer una ideología. Se trata, por tanto, de literatura con tendencia didáctica y al mismo tiempo fantástica.

El *Nican Mopohua* tiene elementos propios de la literatura náhuatl: flores, aves de bello plumaje y piedras preciosas como oro, jade y turquesas. Su discurso se construye mediante abundancia de paralelismo “hacia lo alto del cerrillo hacia donde sale el sol”, “los que me amen, los que me llamen” y emplea el difrasismo, es decir, la misma idea expresada dos veces de diferente manera: “lo que es tu voluntad lo que es tu deseo”, “vine a encontrar su calzada vine derecho a México”.¹¹

Lo literario del texto se encuentra además en el interés que se despierta en el lector por el tema tratado, pero también en el ritmo y el tono derivados del empleo del paralelismo y el difrasismo y en frases

simbólicas como “soy cola, soy ala” y frases metafóricas como “y abre su corola la fe” muy similar a un fragmento del poema “Canto del Temalácatl de Netzahualpilli: “Lloro yo Netzahualpilli porque recuerdo donde perduran, donde abren sus corolas las flores de la guerra, lo recuerdo y lloro”.¹² En otro fragmento aparece la ambigüedad, esencia de la lengua con función poética según Roman Jakobson. Esta se advierte en las siguientes líneas donde se duda si se percibe la realidad del consciente o la del inconsciente propia de los sueños: “¿tal vez estoy solo soñando? ¿Quizá solamente lo veo como entre sueños? ¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Acaso allá, donde dejaron dicho los ancianos, nuestros antepasados, nuestros abuelos: en la tierra de las flores, en la tierra del maíz, de nuestra carne, de nuestro sustento, a caso en la tierra celestial?”¹³

El *Nican Mopohua* constituyó el recurso más eficaz de esa conquista ideológica que habría de cambiar la concepción del mundo para los mexicanos.

El segundo mito corresponde a la etapa de la Nueva España donde florece la sensibilidad femenina, al final del gobierno de la Casa de Austria cuando lo masculino permanecía en franco deterioro, pues al culminar la solicitud de Tonantzin, nuestra madrecita, en 1695, Mariana de Austria gobernaba el imperio español en calidad de

¹¹ Antonio Valeriano, *Nican Mopohua: Documento histórico sobre Guadalupe*, <<https://www.aciprensa.com/recursos/nican-mopohua-documento-historico-sobre-guadalupe-1086>>.

¹² Ángel María Garibay, *Mitología griega*, México: Porrúa, 1995, p. 106.

¹³ Antonio Valeriano, *Nican Mopohua: Documento histórico sobre Guadalupe*, <<https://www.aciprensa.com/recursos/nican-mopohua-documento-historico-sobre-guadalupe-1086>>.

Regenta, porque el rey Carlos II “El Hechizado” no era capaz de hacerlo. En ese momento había muerto en España el último gran escritor del Barroco, Pedro Calderón de la Barca, en 1681, y la figura más importante de la cultura y la literatura en español era Sor Juana Inés de la Cruz. En esa misma época, el arzobispo Francisco Agiar y Seixas mostraba una personalidad anormal con misoginia y neurosis. Entonces aparecieron en la Nueva España mujeres admiradas por la sensibilidad de su milagrería como “La China Poblana” y la monja “El Lirio de Puebla”. En esas condiciones de relevancia de lo femenino, comenzó la construcción de la Basílica de Guadalupe en 1695 y concluyó en 1707. En este acto se consumó por fin el deseo de la Virgen; el gran fruto de este mito fue propiciar la unión del pueblo mexicano mediante el estandarte de la Virgen de Guadalupe empleado por el cura de Dolores Miguel Hidalgo para que iniciara la Guerra de Independencia de México.

Sor Juana Inés de la Cruz nació el 12 de noviembre de 1648 en San Miguel Nepantla, Estado de México y murió el 17 de abril de 1695 en la Ciudad de México. Sobre estas fechas podemos hacer dos observaciones importantes para la literatura y la cultura novohispana: la primera, que la escritora absorbió casi completa la sensibilidad de la segunda mitad del siglo XVII de la que fue fruto su obra; una sensibilidad barroca en una colonia de España angustiada por la desigualdad de género, la lucha terrible de castas y la imposición brusca de la religión cristiana manifestada únicamente en su estructura, pero no en la esencia: la piedad y el amor al prójimo. La segunda razón es

porque Sor Juana vivió en el centro casi exacto de la cultura y el tiempo de la Colonia. Si analizamos este periodo histórico rastreando las dos caras, la del consciente y la del inconsciente, vista la etapa histórica como un todo, se encuentra que el personaje central de la cultura también vivió en el centro de ese periodo histórico. Estas son las evidencias: considerando que la época inició el 13 de agosto de 1521 y que finalizó el 27 de septiembre de 1821, su duración fue de trescientos años, un mes y catorce días, por tanto, la mitad de “La Colonia” fue el 12 de octubre de 1671. Sor Juana Inés de la Cruz llegó a la mitad de su vida el 30 de julio de 1671; esto muestra que el personaje central de la cultura novohispana vivió también aproximadamente en el centro de este periodo histórico.

Además, si atendemos al significado del topónimo donde nació, hallamos que Miguel procede de la voz hebrea *mi-ka-El* “quién es como Dios”,¹⁴ esto es metáfora de exhortación. Y Nepantla es un adverbio de lugar que significa “en medio”.¹⁵ El significado total es “Exhortación o llamada de en medio”; es decir que, de acuerdo con el significado del lugar donde nació, también significa “llamado o exhortación de en medio”, por tanto, Sor Juana parece marcada por el concepto de “Lo central”.

Aunado a lo anterior, y si hacemos caso a la etimología de los nombres de personajes para conocer el significado del nom-

¹⁴ Gutierre Tibón, *Diccionario de nombres propios de persona*, México: FCE, 1986, p. 169.

¹⁵ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México: Siglo XXI, 1997, p. 331.

bre de Sor Juana Inés de la Cruz, veremos que es el siguiente: Juana, del hebreo, Johanan: “Yave es benéfico, Yave es misericordioso”.¹⁶ Yave, Dios, tal vez pueda entenderse como metáfora de excelencia, por tanto, “Excelencia benéfica, misericordiosa”. Por su parte, Inés, del griego “puro, casto”.¹⁷ Por etimología popular se ha acercado a Agnus, el cordero, símbolo de pureza e inocencia. Mientras que Cruz significa sufrimiento, instrumento de martirio. Así, nombre y obra se relacionan, si reflexionamos que la mayor poeta novohispana murió al ayudar a su prójimo y que una de sus obras más valoradas es *El divino Narciso* y al Divino Narciso, Cristo, se le nombra también “el Divino carnero o Divino cordero” que fue sacrificado. Otro acontecimiento que resultó simbólico es que Sor Juana ingresó en 1669 al convento de San Jerónimo cuyo significado es “El de la palabra sagrada” y la monja, como escritora, estuvo dedicada a la palabra sagrada.

Otro punto digno de reflexión es el hecho de que, en 1665, cuando Sor Juana cumplió 14 años, subió al trono español Carlos II, el último Rey de La Casa de Austria a quien el pueblo llamaba “El Hechizado”. El suceso fue tan grave que, si atendemos al fenómeno de sincronidad, según el concepto del psiquiatra Carl Jung y el físico Wolfgang Pauli, encontramos que, ese mismo año hizo erupción el volcán Popoca-

tépetl.¹⁸ Por supuesto que solo se trata de una coincidencia, pero una coincidencia¹⁹ significativa como llamaba Carl Jung a la sincronidad.

En 1665, asumíó el poder Mariana de Austria, la madre de Carlos II, como Regenta. Este acontecimiento significa, como se dijo líneas atrás, que desde esa fecha hasta 1700 que muere el rey y asciende al trono Felipe V —el primer rey de la Casa de Borbón—, se exacerbó, a pesar del machismo dominante, en la política y en la cultura del Imperio Español, el espíritu femenino del cual Sor Juana fue la máxima exponente como escritora. Esta visión se refuerza si recordamos que, al final de la Edad Media floreció la sensibilidad femenina y que en ese momento apareció con gran auge la devoción por La Virgen en la literatura y en la pintura. En La Nueva España, como consecuencia del predominio del espíritu y la sensibilidad femenina, cuya influencia llega inclusive hasta nuestros días, se inició la construcción de la Basílica de la Virgen de Guadalupe en 1695, el año en que Sor Juana falleció.

Otras evidencias de que en el último cuarto del siglo XVII hubo gran exacerbación del espíritu femenino son los siguientes

¹⁶ Gutierrez Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México, FCE, 2003, pp. 140-141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁸ Gisela Von Wobeser, “Época Colonial”, en *Los siglos de México*, Patricia Galeana de Valadés (coordinadora), México, México: Nueva Imagen, 2000, p.130.

¹⁹ Jung define este concepto del siguiente modo: “Empelo, por consiguiente, el concepto general de sincronidad en el sentido específico de la coincidencia temporal de dos o más acontecimientos, no relacionados entre sí casualmente, cuyo contenido significativo es idéntico o semejante” (Carl Jung, *La interpretación de la naturaleza y la psique*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 35).

hechos: cuando terminaba el gobierno de La Casa de Austria, como al final de todos los sistemas, aparece la deformación manifestada de varias maneras; recuérdese los sucesos y augurios ocurridos en Tenochtitlan previos a la conquista como el nacimiento de niños deformes referido por Fray Bernardino de Sahagún y Fray Diego Duran. En este caso se debilitó el espíritu masculino con la presencia de personajes como Carlos II, “el Hechizado”, que en realidad padecía cierto retraso mental, y apareció también como máxima figura eclesiástica en la Nueva España, el misógino arzobispo Francisco Aguiar y Seixas.

Además, sobresalieron otros personajes femeninos muy importantes en la sociedad y la cultura novohispana como “La China Poblana”, Catarina de San Juan una mujer oriental que colaboró con la identidad de la mujer mexicana; su vestido fue inspiración para el uso de uno de los trajes típicos. A este personaje, que murió en 1688, se le atribuyeron visiones y actos de milagrería. Existieron otras mujeres que, como explica Mabel Moraña en su artículo “Sujetos sociales: poder y representación” al comentar el libro *Plotting woman gender and representation in México* de Jean Franco “en muchos casos el fervor religioso se abría a una experiencia del cuerpo que bordeaba lo herético y no estaba exenta de sensualismo y exacerbación intelectual, rasgos que permitían sublimar la represión a que obligaba la vida religiosa y adentrar el yo en zonas menos regulables de la interioridad. Visiones, raptos y revelaciones eran, en ese sentido, formas alternativas de “lenguaje” del yo –Un “lenguaje de deseo” (Franco,

1989, p. 19)– y de conocimiento pararacional, y constituían modos de compensación simbólica para las mujeres. Por esta razón Franco reconoce en estas prácticas un valor transgresor y subversivo, como ilustran los casos de María de San José y María de Jesús Tomelín (El lirio de Puebla) estudiados por esta autora”.²⁰

Algunos poemas de mi autoría que contienen estos descubrimientos son los siguientes:

FORMA PERFECTA²¹

Si Sor Juana nació
en mil seiscientos cuarenta y ocho,
el centro de su vida
fue mil seiscientos setenta y uno
y la mitad del tiempo colonial
se dio exactamente el mismo año.
Recuérdese su muerte
en mil seiscientos noventa y cinco
y la Independencia en el mil
ochocientos veintiuno.
Fue bien escrita la obra de México.

ESTRUCTURA²²

Ciento sesenta y nueve años dentro
de la colonia en México
culminó la escritura de Sor Juana:
La Carta Atenagórica el noventa,
La Inundación Castálida

²⁰ Mabel Moraña, “Sujetos sociales: poder y representación”, en *Historia de la literatura mexicana 2: la cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, Raquel Chang-Rodríguez (coordinadora), México: Siglo XXI, 2002, p. 63.

²¹ Mario Calderón, *Reading Our Surroundings*, Clayton: Valparaíso, USA, 2019, p. 81.

²² *Ibid.*, p. 78.

el ochenta y nueve
 Y en mil novecientos noventa,
 ciento sesenta y nueve años luego
 de consumada la independencia,
 Octavio Paz obtuvo el Premio Nobel.
 Sin duda la historia es novela.

Finalmente, resulta necesario comentar que, durante el gobierno del Virrey Juan Vicente Güemes Pacheco de Padilla Horcasitas y Aguayo, segundo conde de Revillagigedo "Se levanta un censo poblacional según el cual La Nueva España contaba con 4 483 569 habitantes".²³ Según Humboldt "La población en 1793 era de 4 832 100".²⁴ En el territorio nacional vivían únicamente 70 000 europeos, esto es el 1.4 % de la población. Sin embargo, "Para 1810, Navarro y Noriega fijaba como cifra de la población total la cantidad de 6 122 354 individuos distribuidos así: europeos 15 000, africanos 10 000, indígenas 3 676 281, euro mestizos 1 092 367, afro mestizos 624 461, indomestizos 704 245".²⁵ De este dato correspondiente al lenguaje matemático sobre la población, deducimos que los dominadores formaban un grupo muy reducido.

La etapa de la independencia de México que culmina en 1821, desde la perspectiva de la realidad que subyace, la del inconsciente, al descifrar el lenguaje, como recomiendan Freud y Lacan, se observa de la siguiente forma: "del país de los hombres

libres"²⁶ que es el significado de Francia, llegaron a la Nueva España las ideas libertarias de los enciclopedistas. Con esta influencia, el Capitán Ignacio María Allende, quizá impulsado por el determinismo de su nombre, ya que Ignacio deriva del Ignatius latino, una modificación del egnatius celtibérico por la etimología popular que relacionaba el nombre con ignis, "fuego"; María procede del hebreo Miryam, con el significado de rebelión,²⁷ y el apellido Allende, adverbio que significa "de allá".²⁸ El significado total de nombre y apellido es "fuego rebelde o de rebelión de la parte de allá".

Este personaje participó en varias reuniones en San Miguel El Grande, lugar de donde era originario, para planear la independencia de este país. El nombre de ese pueblo tiene el siguiente significado. Miguel: procede de la voz hebrea *mi-ka-* El "quién es como Dios".²⁹ Allende tomó parte de la conspiración de Querétaro. El nombre de esta ciudad para el inconsciente popular posee cercanía con la significación de "querer", desear. (En el lenguaje del albur mexicano, por ejemplo, en nuestros días una frase típica del lenguaje de los jóvenes en la Ciudad de México es la expresión "no vas a Querétaro

²³ Patricia Galeana de Valadés, *Los siglos de México*, México, Nueva Imagen, 2000, p. 155.

²⁴ Agustín Cue Cánovas, *Historia Mexicana I y II*, México, Trillas, 1987, 134.

²⁵ *Ibid.*, 134

²⁶ Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 2003, p. 106.

²⁷ Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, México: FCE, 1988, p. 439.

²⁸ Joan Corominas, *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid: Gredos, 1987, p. 46.

²⁹ Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 2003, p. 169.

porque se va a Acámbaro”, esto es, “no vas a querer, porque se va a acabar”.

En Querétaro, se reunía un grupo de personas en casa de doña Josefa Ortiz de Domínguez y de su esposo el corregidor Miguel Domínguez. De allí partió la corrección de las estructuras sociales y gubernamentales del país que se realizaron posteriormente. Josefa, en hebreo, es el femenino de Yoseph “la que acrecienta, la que aumenta”;³⁰ por su parte, Ortiz proviene del latín Ortún o Fortún, “suerte, fortuna”;³¹ mientras que Domínguez es patronímico de Domingo, del latín Dominus “señor”, “consagrado al señor”. En el inconsciente colectivo tal vez se pueda relacionar con el concepto de “principio” por el primer día de la semana. El significado completo de nombre y apellidos de este personaje es “acrecentadora de la suerte del inicio”. Efectivamente ese significado fue el papel desempeñado por esta mujer en la historia de la guerra de independencia de la Nueva España.

Faltaba un jefe con suficiente prestigio y el capitán Ignacio Allende (Fuego de Allá) invitó al cura de Dolores, Miguel Hidalgo y Costilla. El nombre Miguel, como ya se expresó, significa “exhortación a la excelencia”; la palabra Hidalgo connota el concepto de noble o caballeroso; el apellido Costilla significa “hueso, fundamento”. El significado completo es “llamado caballeroso fundamental”. Nombre y apellidos de este personaje

guarda relación con su desempeño en la historia de México, pues su función principal —ya que fue fusilado en julio de 1811, cuando todavía no se cumplía el año de comenzada la guerra— fue convocar al pueblo mexicano a la independencia en el pueblo de Dolores. La conspiración de Querétaro fue descubierta y el corregidor Miguel Domínguez, que antes se había hecho disimulado frente al problema de la conjura, tuvo que llamar la atención a su esposa, encerrándola, porque en su nombre y apellidos contenía el concepto de “exhortación del comienzo”.

Ignacio Pérez, es decir, “fuego básico”, porque Pérez procede de piedra y una piedra es la base o el cimiento de una construcción, corrió a Dolores para avisar a Hidalgo que la conspiración había sido descubierta. Este convocó al pueblo mexicano a insurreccionarse mediante el grito de Dolores.

En el significado de este pueblo existe coincidencia entre el consciente y el inconsciente colectivo, pues en realidad, se estaba dando el grito por los dolores causados por la esclavitud y el hambre. De Dolores, los insurrectos marcharon al pueblo de Atotonilco, donde Hidalgo adoptó como bandera un estandarte con la Virgen de Guadalupe. De esta manera, en este sitio logró la incorporación de los timoratos al movimiento mediante la fe católica. En ese lugar se encendió el ánimo del pueblo porque la palabra Atotonilco se deriva de Atotonilli “agua caliente” y la posposición locativa “co”.³² Es necesario recordar que el agua, según *La interpreta-*

³⁰ Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, México: FCE, 1988, p. 399.

³¹ Gutierre Tibón, *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*, México: Diana, 2001, p. 98.

³² Raúl Guerrero Pérez, *Toponimia náhuatl del Estado de Puebla*, Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1997, p. 56.

ción de los sueños de Freud, para el inconsciente significa vida y, en este contexto, se trataría de vida caliente. De este poblado los insurgentes se dirigieron a San Miguel el Grande “exhortación magna” porque ya el movimiento contaba con treinta mil hombres. Hubo entrega del pueblo sin resistencia. De allí se dirigieron a Celaya, cuyo significado es “lugar de pastizales”³³ y tal vez por eso, en ese sitio, los rebeldes se dedicaron al saqueo, a saciar instintos, pastar.

Enseguida, avanzaron a Guanajuato. Ahí fue necesario asaltar la Alhóndiga de Granaditas, porque esta era la casa donde se guardaban las semillas; solo así germinó la una nueva vida. Sobre esa fortaleza se desbordó el incontenible torrente humano. La bodega estaba defendida por un amigo de Hidalgo, el intendente Riaño, cuyo apellido significa, en latín, “rincón del río”. La categoría río, para el inconsciente, según Freud, significa “vida que fluye”. Guanajuato, para el movimiento de independencia, representó “un salto de rana”, que es el significado de la palabra en purépecha. Después los insurgentes se dirigieron a Valladolid; esta ciudad contiene el significado de vallado “cerrar con empalizada”.³⁴ Precisamente ahí donde la represión era mayor se abolió la esclavitud el 19 de octubre de 1810.

Los insurrectos se dirigieron después a la Ciudad de México, decididos a tomarla. En Indaparapeo, Hidalgo se entrevistó con José María Morelos y Pavón, uno de sus antiguos

discípulos a quien le dio el encargo de que levantara el sur del país, pero sobre todo que se apoderara de Acapulco para que los rebeldes tuvieran una salida al mar. Morelos cumplió cabalmente con lo encomendado pues el significado de su nombre y de sus apellidos era “acrecentador de rebelión de oposición ostentosa o impresionante” ya que José es “acrecentador”; María procede del hebreo Miryam “rebelión”.³⁵ Morelos, tal vez, se derive de moro o maurus, con la connotación de “negro o de oposición”; y Pavón procede del latín pavonis “pavo real”.³⁶ La connotación de este animal es de “impresionante y ostentación”.

En el Cerro de las Cruces, que ya tenía ese nombre en aquel momento, los insurgentes libraron una batalla contra los realistas. En ella fueron los vencedores quizá porque un monte es la connotación de “lo sublime” y el objeto cruz es probable que connote muerte. Así como el dirigente del ejército realista, Torcuato Trujillo, significa en latín, “el que lleva collar”. Posiblemente llevar collar significa ser dominado.

Los insurgentes no entraron a la Ciudad de México. Basados en ese detalle importante, el ejército realista también considera que esa batalla fue exitosa para ellos, pues suponía que la entrada a México era el objetivo. Esto lo afirma el historiador de la época Lucas Alamán que, conforme al significado de su nombre, nos da luz sobre la independencia.

³³ Gutierre Tibón, *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*, México, Diana, 2001, p. 65.

³⁴ *Ibid.*, p. 264.

³⁵ Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, México: FCE, 1988, p. 439.

³⁶ Gutierre Tibón, *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*, México: Diana, 2001, p. 187.

Lucas, de la raíz indoeuropea Luz, “ser luminoso”, iluminar;³⁷ Alamán procede del germánico “all”, todo, y “man”, hombre. Lucas Alamán: ser luminoso, iluminar todo hombre.

Hidalgo no entró a la Ciudad de México a pesar de que Ignacio Allende, el capitán experimentado, lo exigió e incluso se disgustó con él por la retirada. No sucedió seguramente porque el nombre de este lugar se compone de las raíces ametz (tli) “luna” y xic (itli) “ombbligo” y “co”: en Metzxicco, hoy México “en el ombbligo de la luna”.³⁸ Ombbligo puede ser metáfora de “centro” y luna, para el lenguaje del inconsciente, como ya dijimos, puede equivaler a “ternura y sensualidad”. Si analizamos las motivaciones inconscientes por las que Hidalgo se retiró de la Ciudad de México, hallamos que tuvo miedo al placer, al abandono de la austeridad y la autodisciplina para quedar en las manos de la represión y la censura representadas por el ejército realista.

Los insurgentes retrocedieron y se dirigían al norte buscando la ayuda de los Estados Unidos. Al llegar a Chihuahua fueron aprehendidos y fusilados. La palabra Chihuahua en el español de México es una interjección que se usa para mostrar ira e inconformidad frente a cualquier situación desagradable. En este caso el término funciona como expresión para manifestar rechazo y furia por la aprehensión y el fusilamiento de los primeros insurgentes. En ese mo-

mento, el sacerdote José Antonio Torres acrecentaba la rebelión y se erigía como líder o cumbre de la defensa de Guadalajara ya que representaba el siguiente significado: José “acrecentador”; Antonio, del griego Anteón “el defensor”;³⁹ Torres “cumbre”. El significado completo al unir esos elementos es “cumbre o torre acrecentadora de la defensa”.

Mariano Matamoros fue también uno de los participantes en la lucha de independencia al lado de Morelos. Este insurgente en su nombre y apellidos tiene el siguiente significado: Mariano, del latín “hombre marcial”, “guerrero”.⁴⁰ Matamoros, de mata, forma del verbo matar y moros. Al descifrar esta palabra como metáfora, resulta “el que no es del mismo género”; el que es moreno. Mariano Matamoros: “hombre marcial que mata o aniquila a los que son de bando distinto”.

Otro caudillo de importancia en esta lucha fue Nicolás Bravo. Tal vez se hizo acreedor al significado de su nombre y apellido haciéndose notable por su valor y, sobre todo, por su magnanimidad con el enemigo en el acto sobresaliente de perdonar a trescientos prisioneros realistas condenados a morir. El significado de su nombre y apellido es el siguiente: Nicolás, del griego “victorioso en el pueblo”⁴¹ y Bravo “valiente”. El nombre completo significa “valiente victorioso en el pueblo”. Apareció también en el Estado de Michoacán Ignacio

³⁷ Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 2003, p. 153.

³⁸ Gutierre Tibón, *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*, México: Diana, 2001, p. 156.

³⁹ Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 2003, p. 13.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁴¹ *Ibid.*, p. 177.

López Rayón continuando la lucha de independencia y justificando su significación: Ignacio “Fuego”; López, del latín lupus “lobo”,⁴² que puede ser connotación de agente; Rayón “chispa eléctrica de gran intensidad”. Su significado total es “fuego, agente o lobo, chispa eléctrica intensa”.

Cuando el movimiento independentista parecía debilitarse, en abril de 1817, llegó a México Francisco Javier Mina: Francisco significa “libre”, de Francesco, gentilicio de Francia, país de los francos, o sea, de los hombres libres;⁴³ Javier, nombre vasco, Etcheverri, de etche “casa” y berri “nueva”: “casa nueva”;⁴⁴ Mina “yacimiento, filón”. Así, su significado total es: “mina o yacimiento de libertad en casa nueva”. Este caudillo luchó contra el rey de España únicamente por el determinismo de su nombre, ya que constituía una mina de libertad en la casa nueva que era el naciente país, México.

La guerra de independencia se había prolongado ya más de una década cuando Agustín, (nombre derivado del latín Augustinus, agosto;⁴⁵ de Iturbide voz del vasco “en el camino de la fuente”⁴⁶ es decir, “agosto en el camino de la fuente”, y esta última palabra posee la connotación de poder), aconsejado por la Güera Rodríguez,

a cambio de una corona, abandonó el bando realista para pactar la independencia mexicana con Vicente Guerrero. El apellido Rodríguez de la Güera, tiene el significado de “príncipe o princesa gloriosa”.⁴⁷ Vicente Guerrero se descifra como “guerrero vencedor” ya que Vicente procede del latín vincens “el vencedor”.⁴⁸ La relación entre nombre y obra de este personaje radica en el hecho de que, con Agustín de Iturbide, consumó la independencia mediante la proclamación del plan de Iguala (igualdad, trato entre iguales de los dos bandos) el 24 de febrero de 1821.

Posteriormente, el 27 de septiembre de 1821, el virrey Juan O’Donojú reconoce la independencia de México debido a que posee el siguiente significado: Juan, “Excelencia benéfica y misericordiosa”.⁴⁹ O’Donojú es apellido irlandés naturalizado en España. Procede del gaélico “hijo o descendiente de Donahue”, “hijo o descendiente de batallador moreno”.⁵⁰ El significado completo sería “Excelencia benéfica y misericordiosa con los descendientes de batallador moreno”. Esta última palabra se puede tomar de manera literal o como significado cultural de moro u opositor. Hay nexos muy claros del nombre con la obra de Juan O’Donojú, general liberal, al ser nombrado

⁴² Gutierre Tibón, *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*, México: Diana, 2001, p. 138.

⁴³ Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 2003, p. 106.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶ Gutierre Tibón, *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*, México: Diana, 2001, p. 205.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁸ Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE 2003, p. 238.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁵⁰ Gutierre Tibón, *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*, México: Diana, 2001, p. 173.

virrey de la Nueva España por la monarquía constitucional de España, sintió simpatía por la independencia de México y en 1821, con Agustín de Iturbide, firmó los tratados de Córdoba, reconociendo la autonomía de México.

En conclusión, pareciera que la Historia de México fuera una novela que se encuentra bien escrita y que los personajes centrales de la cultura en cada etapa vivieron también en el centro de su época como si existiera un novelista planeando los programas narrativos o que el inconsciente del pueblo es tan activo e intenso que se ha hecho visible dando lugar a la aparición del Omen romano o sincronicidad nombrada por Carl Jung, es decir, un paralelismo plástico entre consciente e inconsciente.

Bibliografía

- Buxó, José Pascual y Calderón Mario (editores). *Primeras jornadas de literatura mexicana*. Puebla: BUAP, 1998.
- Buxó, José Pascual. *La imaginación del nuevo mundo*. México: FCE, 1988.
- Calderón, Mario. *Colon-izar*. Círculo de Poesía, <<https://circulodepoesia.com/2009/12/foja-de-poesia-no-121-mario-calderon/>>.
- Calderón, Mario. *Reading Our Surroundings*. Clayton: Valparaíso, USA, 2019.
- Corominas, Joan. *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos, 1987.
- Cue Cánovas, Agustín. *Historia Mexicana I y II*. México: Trillas, 1987.
- Freud, Sigmund. *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Altaya, 1993.
- . *La interpretación de los sueños*. Madrid: Alianza, 1988.
- . *Psicoanálisis del arte*. Madrid: Alianza, 1984.
- . *Tótem y tabú*, 7ª Reimpresión, trad. Luis López Ballesteros, Colección El Libro de Bolsillo, México: Alianza Editorial, 1993.
- Galeana de Valadés, Patricia. *Los siglos de México*, México: Nueva Imagen, 2000.
- Garibay, Ángel María. *Mitología griega*. México: Porrúa, 1995.
- Gómez de Silva, Guido. *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*. México: FCE, 1988.
- Guerrero Pérez, Raúl. *Toponimia náhuatl del Estado de Puebla*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1997.
- Jung, Carl Gustav. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt, 1984.
- . *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Moraña, Mabel. "Sujetos sociales: poder y representación". En *Historia de la literatura mexicana 2: la cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. Raquel Chang-Rodríguez (coordinadora), México: Siglo XXI, 2002, pp. 47-68.
- Sahagún, Bernardino fray. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 1985.
- Tibón, Gutierre. *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 1986.
- . *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México: FCE, 2003.
- . *Diccionario Etimológico de Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*. México: Diana, 2001.
- Valeriano, Antonio. *Nican Mopohua: Documento histórico sobre Guadalupe*, en <<https://>

www.aciprensa.com/recursos/nican-mopohua-documento-historico-sobre-guadalupe-1086 >.

Von Wobeser, Gisela. "Época Colonial". En *Los siglos de México*, Patricia Galeana de Valadés (coordinadora), México: Nueva Imagen, 2000, pp. 116-144.

Salvaguardar la identidad del indio mexicano: eco que subyace en *Hai*

YVONNE CANSIGNO GUTIÉRREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,
AZCAPOTZALCO

Resumen

El artículo tiene como propósito recuperar el tema de la identidad del Indio mexicano que reivindica Jean-Marie Gustave Le Clézio en su libro *Hai* (1971). El escritor muestra tópicos significativos relacionados con los ritos, las tradiciones y la concepción del mundo que subyacen a más de 500 años de la conquista en México. Su simbolismo mágico hace frente a la modernidad y fomenta la visión auténtica de seres vulnerables que fueron aniquilados y profanados históricamente, con la esperanza de recuperar sus orígenes por la vía de una mística de vida en comunión con la naturaleza.

Abstract

The purpose of the article is to recover the theme of the identity of the Mexican Indian that Jean-Marie Gustave Le Clézio claims in his book *Hai* (1971). The writer shows significant topics related to rites, traditions and the world outlook that underlie more than 500 years of the conquest and that make up a magical symbolism that industrial societies lack in the face of modernity. It contributes to fostering the authentic vision of vulnerable beings, who were historically annihilated and desecrated with the hope of a return to their origins through a mystique of life in communion with nature.

Palabras claves: salvaguardar, Indio mexicano, Le Clézio.

Keywords: safeguard, Mexican Indian, Le Clézio.

Para citar este artículo: Cansigno Gutiérrez, Yvonne, "Salvaguardar la identidad del indio mexicano: eco que subyace en *Hai*", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 97-111.

Aquí el cielo se confunde con la tierra.
Le Clézio, Gente de las nubes

Introducción

Realzar cultura y sociedad e intentar mostrar los caminos de la resistencia popular de los pueblos originarios a quinientos años de la Caída de Tenochtitlán, lleva a repensar en la cosmología¹ del indio mexicano en el libro *Hai* del escritor francés Jean-Marie Gustave Le Clézio. Conviene explicar que el término *Indio*, escrito con mayúscula, lo emplearemos para designar la figura del indio agredido, conquistado y colonizado, desposeído de su identidad cultural por más de cinco siglos de invasiones, expoliaciones, opresión y masacres en diversos territorios del continente americano. El concepto de *indio*, parte de una configuración continental de la indianidad, cuyo legado histórico es reconocible en la actualidad y que se ha legitimado en la heterogeneidad de poblaciones indígenas en pleno siglo XXI. El derecho inmemorial del indio y su hábitat ha sido una lucha incansable y una reivindicación histórica ante la presencia simbólica y real del mundo occidental. Como lo dice Edmundo O'Gorman (1986), el presente mexicano es producto del devenir histórico en construcción, y es en esta perspectiva que, la "invención de América" como un nuevo mundo, implicó necesariamente la "invención del Indio americano", es decir la invención de un tipo de ser humano "natural" que sugiere una mirada crítica y reflexiva en la idiosincrasia del mundo indígena. Es preciso señalar, de manera prudente, la idea que tenemos de confrontación entre los pueblos indígenas y nuestra modernidad, donde la diversidad étnica y cultural alberga toda una historia de racismo y discriminación.

Me referiré, a partir de ahora, en la representación singular y abstracta del Indio de *Hai*, identidad que recupera Le Clézio como "revelación documenta-

¹ En el caso de la cosmología del indio mexicano, se evoca la imagen del indígena de América, también llamado aborigen americano, amerindio, nativo americano, originario de América. *Diccionario de la lengua española*, <<https://dle.rae.es/consulta>>.

da" a partir de testimonios históricos, ritos y costumbres de las culturas precolombinas, y cuya presencia es, el motor fundamental de nuestra identidad ante el mundo moderno. Es una realidad entendida como el vínculo que se establece entre naturaleza-mundo-cosmos, y se concibe, como una expresión de la vida y de la vida toda del cosmos.

Semblanza del escritor de *Hai*

Jean-Marie Gustave Le Clézio nace en Niza en 1940, de madre bretona y padre inglés, desde su infancia, recorrerá escenarios que lo llevarán a reflexionar en un pasado universal sin memoria. A la edad de 8 años se traslada un tiempo con su madre y su hermano a Nigeria, donde su padre inglés trabajaba como médico para el ejército británico. Esta vivencia le cautiva y marca profundamente, al descubrir el continente africano e historias de racismo y pueblos colonizados.² Después de graduarse en Francia y viajar a Estados Unidos, llega a instalarse en México durante 12 años, con reiteradas estancias en diferentes provincias mexicanas. Le Clézio inicia desde muy joven su vocación como escritor, se hará acreedor desde los 23 años a varios premios literarios que irá sumando paulatinamente: Théophraste-Renaudot en 1963, Valery-Larbaud en 1972, Paul Morand en 1980, Jean Giono en 1997, Stig Dagerman y el Nobel de Literatura en 2008, distinciones que lo definirán como un escritor de "*ruptura*", de "*aventura poética*" y de "*sensibilidad extasiada*", y cuyo

estilo, aborda problemáticas que agobian a la humanidad. Le Clézio, reconocido por su vasta producción literaria, ha publicado más de cincuenta novelas, algunos cuentos y relatos breves, ensayos y diarios de viaje, así como las traducciones de textos sagrados de los pueblos amerindios de Yucatán y de Michoacán. Se agregan a su trayectoria literaria, un número importante de artículos y colaboraciones en libros colectivos. Si bien es cierto que el escritor no posee una formación de historiador, antropólogo o etnólogo; la riqueza de sus publicaciones se fundamenta en una metodología historiográfica que inicia desde 1967, con una serie de estancias en México, donde efectúa diversas actividades académicas en el Colegio de Michoacán, en la Universidad Autónoma de México y en el Instituto Francés de América Latina. Su asidua constancia a bibliotecas nacionales y extranjeras, sus viajes a la provincia mexicana y el contacto directo con comunidades autóctonas del país, le permitirán un acercamiento hacia costumbres y tradiciones del mundo indígena que reflejará en la publicación de sus textos relacionados con México. Cabe señalar, que la representación del Indio mexicano que Le Clézio plasma en sus *textos mexicanos*, se inicia desde la investigación en archivos y fuentes originales, en la visita de sitios arqueológicos por diversas regiones de la República Mexicana, así como en la observación paciente y crítica que conjuga con la convivencia directa y plena con diversas poblaciones purépechas y mayas. El acercamiento y estudio de idiomas indígenas como el náhuatl, el purépecha y el maya le permitirán también un cúmulo

² Le Clézio, *Onitsha*, Paris: Gallimard, 1991.

de vivencias y estadías privilegiadas en lugares donde culturas autóctonas se establecieron. Su etapa mexicana se consolida con la escritura y publicación de diversos libros: *Hai*, (1971), *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido* (1988), traducciones y versiones al francés de *Las profecías del Chilam Balam* (1976) y la *Relación de Michoacán* (1984), *Tres ciudades santas*, (1980), *Pawana* (1992), *Diego y Frida* (1993) y *La fiesta cantada* (1997).

Simbolismo del volumen *Hai*

Al evocar el simbolismo de *Hai*, Le Clézio trae a la memoria esa "edad de oro", periodo donde se percibe la persistencia de un indigenismo caracterizado con tradiciones y valores cuyo propósito rescatan el equilibrio del hombre con la naturaleza en escenarios asombrosos y reales. En sus diversas vivencias con poblaciones autóctonas en diversas regiones de la República mexicana, el escritor va recuperando la identidad de seres humanos iluminados, cuya concepción del binomio vida-muerte no tiene límite, y cuyas manifestaciones ontológicas forman parte de su cotidianidad. En este escenario, el Indio de *Hai* es un indio universal, ilimitado y armonioso, que no tiene nacionalidad y que no conoce los espacios cerrados, habita su mundo, separado de la civilización occidental y en comunión con el cosmos. Le Clézio sugiere comprender la grandeza y la tragedia del Indio que sobrevive a la conquista y la colonización españolas, y donde la imagen profética en el mundo actual constituye, de algún modo, el regreso a sus orígenes

por la vía de una mística ecológica de la vida vinculada con la naturaleza.

Para un escritor incansable como Le Clézio, su interés por las comunidades indígenas de América Latina, lo llevó también a internarse en las selvas del Darién, entre Colombia y Panamá, donde convivió con los indígenas embera. Como una celebración sagrada, la vida del Indio se vislumbra con el ordenamiento ético del "buen vivir", basado en el respeto de los seres y las cosas, en el orden cósmico que encontramos con los mensajes espirituales de los mayas, la veneración de los purépechas por la Historia y en el interés que autores mexicanos como Juan Rulfo, Octavio Paz, Homero Aridjis, mostraron honrando nuestra indianidad. El autor ennoblece una serie de temas que reivindican la grandeza y tragedia del Indio en las diferentes etapas históricas. Con el volumen de *Hai*, penetra en un pasado universal sin memoria, donde es necesario plantear un cambio paradigmático en la teoría de los valores bioculturales, es decir, de la axiología de la naturaleza en la cultura, en la esencia de la vida misma.

Imagen mítica del indio mexicano

Para entender el ámbito del indio mexicano que recupera Jean-Marie Gustave Le Clézio, es preciso considerar la imagen que el autor le confiere al Indio, lo sitúa como un ser marginado, desterrado y devastado por la conquista y la colonización españolas. Esta imagen la concibe en el encuentro paroxístico entre dos mundos y dos modos de pensar totalmente ajenos el uno del otro y

que describe en su libro *El sueño mexicano* editado en 1988:

El sueño de oro de los españoles, sueño devorador, implacable que alcanza a veces la extrema crueldad y el sueño antiguo de los Mexicanos, sueño tan esperado, cuando vienen del este, del otro lado del mar, esos hombres barbados guiados por la serpiente emplumada Quetzalcóatl, para reinar de nuevo sobre ellos.³

Para el escritor, la conciencia histórica del Indio es trascendental, la expresión de su mundo y la reconsideración de su identidad en la época actual constituye toda una filosofía universal. El autor nos lleva a reflexionar sobre el drama y el aniquilamiento del Indio mexicano que sufrió con la llegada de los españoles, época de violencia, destrucción, robo y violación, y donde el Indio se vio obligado al exilio, a la sumisión y donde la pérdida de su identidad cultural fue devastada.

Le Clézio empieza a escribir a partir de su experiencia como viajero, erudito y traductor, no es curioso observar que en el conjunto de las *obras mexicanas* de Le Clézio se articula con la noción de *armonía prehispánica*, que no busca solamente penetrar en el mundo indígena para exhumar su "autenticidad", sino también evaluar siglos de influencia occidental. Con la *armonía prehispánica*, Le Clézio evoca un periodo de comunión del hombre con el reino de los dioses, constituido por un régimen politeísta y representado por seres sobrenaturales

que poseían una curiosa mezcla de rasgos humanos y animales con diversos elementos de la naturaleza, así como seres fantásticos conjurados del reino de ultratumba cuyo fenómeno fue único en Mesoamérica.

Los paisajes mexicanos surgen como lugares privilegiados en donde la *armonía prehispánica* prevalece, caracterizada por la belleza de sitios y zonas arqueológicas, de ciudades santas, de ruinas y de centros ceremoniales profanados por el mundo occidental. En este espacio geográficamente diferente al mundo occidental, Le Clézio inicia una travesía hacia el pasado mexicano y se recrea en la descripción de paisajes fabulosos donde habitaron una diversidad de culturas autóctonas. Explora las fuentes primarias, es decir aquellos testimonios documentales como los códices, así como los vestigios arqueológicos. Posteriormente, continúa con las fuentes secundarias, cuyo punto de vista refleja el imponente trabajo de crónicas, anales, relaciones e historias, así como otras memorias redactadas en español durante el siglo XVI, incursionando en fuentes de segunda mano, compiladas desde esa época hasta nuestros días. Con el contacto del mundo amerindio, Le Clézio tendrá la suerte de conocer y compartir ritos, costumbres y vida cotidiana de pueblos indios y mestizos, experiencia que no solo enriquece su periodo de escritor en México, sino también lo pone en contacto con una indianidad universal que evocará en las temáticas de otras novelas publicadas posteriormente.

³ Le Clézio, *Hāi*, Genève: Skira, 1971, p. 11.

Identidad del Indio mexicano en *Hai*⁴

A partir de *Hai*, Le Clézio empieza a hablar de *armonía* con la naturaleza y la relación que esta guarda con el indio, su hábitat, su cotidianidad, su palabra y su silencio. Nos muestra el pasado mítico de una vida primitiva y edénica, el de los mexicanos de antes del diluvio europeo. Es por medio de *Hai* (1971) que Le Clézio concibe la cosmogonía de los indios, la de antes del *Sueño mexicano* (1988), volumen alusivo a la Conquista española. Con *Hai*, pretende reivindicar la imagen del indio en el mundo moderno, como ser depositario de una sabiduría frente a la sociedad occidental: *El encuentro con el mundo indio, actualmente ya no es un lujo. Se ha convertido en una necesidad para quien quiera comprender lo que pasa en el mundo moderno.*⁵

En este entorno imaginario, *Hai* es el encuentro con esa "edad de oro" que el escritor evoca a partir del "equilibrio del hombre con la naturaleza, entre lo mágico y lo real, equilibrio entre la vida y la muerte, entre el individuo y la sociedad, y entre toda una serie de equilibrios"⁶. Para enriquecer el contenido del libro, el texto está ilustrado con objetos que tienen una significación particular con respecto a la concepción de vida de los indios. Los objetos envejecen y son perecederos, tienen una función en la vida cotidiana, en sus ceremonias y en sus ritos: solo sirven cuando son usados, que-

mados, barnizados o rotos. Cuando ya no son útiles, los indios se deshacen de ellos y con ello, de este modo, se ejemplifica la noción y capacidad de desprendimiento que posee el Indio y que se opone al sentimiento de posesión y de propiedad que caracteriza al mundo occidental.

Con respecto a la desnudez del cuerpo, los indios manifiestan lenguajes simbólicos que son a la vez múltiples y traducen su pensamiento mágico estableciendo el equilibrio del ser con el universo. Desafortunadamente, *La Conquista de México* marcó la diferencia y violentó dicha armonía, confirmando que lo que verdaderamente nos ha separado de los indios, es su pensamiento mágico. Recordemos que cuando el escritor francés Antonin Artaud visitó México en 1936, manifestó su fascinación y asombro por las civilizaciones precortesianas, viaje que cambiaría su vida, aunada a la experiencia alucinante de descubrir el peyote en territorio de los tarahumaras⁷, y donde buscó participar del pacto cósmico de vida con la naturaleza.

Cabe señalar, que *Hai* representa un libro de autoaprendizaje, sus principios contemplan un camino de espiritualidad donde se concilian voces y silencios, donde el ser entra en contacto con la naturaleza. Describe como el Indio se vincula con el lenguaje de los pájaros, las plantas, los ríos, los árboles, la tierra, inclusive con el sol y la luna. Nos muestra el retorno a una ética cosmológica del Indio, al simbolismo tangible de tres etapas fundamentales del ceremo-

⁴ Le Clézio, *Hai*, Genève: Skira, 1971, 169 pp.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ Ezine, Jean-Louis, *Ailleurs*, Paris: Arléa, 1995, p.124.

⁷ Artaud, Antonin, *México y Viaje al país de los Tarahumaras*, México: FCE, 1984.

nial Indio, donde la noción de *armonía pre-hispánica* se explica en el ceremonial de curación de los indios a través de tres temas que acompañan su cotidianidad: *Tahu sa*, “el ojo que ve todo”, *Beka*, “la fiesta cantada” y *Karwahai*, “el cuerpo exorciado”.

El tema de TAHU SA, “el ojo que ve todo”

¿Como concebir la *mirada silenciosa* del Indio, la cual forma parte de su conducta cotidiana? Esta mirada es el destello de su esencia, la dignifica con el *Ojo que ve todo*. Y si pensamos en la mayoría de las iniciaciones, es el iniciado quien va a aprender a ver más allá del sentido de la vista. Es en este sentido, que Le Clézio describe la capacidad sensorial que posee el Indio y que sobrepasa la vista común de la gente. A través del “ojo que ve todo” es como el Indio ve todo y es capaz de ver lo que la mirada no logra ver:

Los ojos ven y no hacen otra cosa. Los ojos no quieren elucidar el misterio. Son iguales a frutos, o a flores. Han atravesado quizás las centenas de biombos de las apariencias, y ya nada los engaña. No se desgarran jamás para abrir las puertas del alma. El alma es inútil ahora, y los ojos ya no la necesitan para expresarse.⁸

En este contexto, la capacidad del Indio se opone así a la percepción común que tenemos y explica ese don de ver todo, aún lo que podría ser invisible a la vista:

La ferocidad, la voracidad de nuestros ojos [...] filman sin cesar el mundo para encerrarlo en sus cajas [...] ¡Ojos que buscan el sufrimiento, el placer, el horror! Se abren después de esto, [...] ojos ávidos de historia. La mirada es tan solo la lectura de los signos.⁹

Hai muestra que ver para el Indio, es también traspasar toda clase de murallas o límites, permitiendo interpretar todos los signos incomprensibles que capta en la naturaleza, por medio del aire, la tierra y el agua. Para el Indio no hay lugar para la mirada directa, no hay espejo y no hay manera de mirar al otro de frente: “Los ojos ven, pero no ven verdaderamente: son iguales a dos ventanillas de submarino que filman la oscuridad. No hay un secreto, esto es el secreto [...] el mundo visto desde el exterior.”¹⁰

En esta primera etapa de iniciación, se pretende llegar a una armonía perfecta que permita el verdadero conocimiento del ser e implica una reeducación de los sentidos. El verdadero ver se traduce como el resultado de un proceso de maduración al cual llega el Indio y mediante el cual se contacta con el mundo para estar en comunión y en armonía con él. En esta manifestación del ser, el pensamiento del Indio es un acto vinculado a las fuerzas naturales que deja de lado el lenguaje articulado y da prioridad a la llamada “mirada silenciosa”. Esto recuerda el valor que la naturaleza y el universo otorgan al Indio: su mirada penetra para fundirse con el mundo. La mirada silenciosa del Indio revela la presencia del

⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁸ Le Clézio, *Hai*, op. cit., pp. 32-33.

mundo sin expresarlo, sin fragmentarlo y convirtiéndose en un auténtico ver que autoriza seguir con las diferentes fases de la iniciación. A partir de esta mirada silenciosa, el Indio está listo para la interpretación posible de varias voces, lo que a los ojos del escritor constituye un lenguaje perfecto, el único que puede dar cuenta de lo inefable: “[...] interpretación posible de varios lenguajes, escucha de varias voces.”¹¹

De acuerdo con esta manera particular de ver, el texto afirma que la belleza no es un espectáculo, ni tampoco un signo que trata de hacerse notar, sino que, forma parte de la esencia del Indio y también de su mirada silenciosa. En este escenario, la mujer india se manifiesta de manera especial en un ambiente de libertad con su vida cotidiana:

La belleza de las mujeres indias es luminosa, viene, no del interior, sino de toda la profundidad del cuerpo [...]. La belleza india no se nota. No busca notarse. No es desdén ni provocación. No se mide con fealdad alguna, no se transfigura, no se idealiza. Está allí, solamente, triunfal, viviente [...].¹²

Frente a la belleza india, se distingue un mundo violento y antinatural, sometido al movimiento frenético de la modernidad y caracterizada por el uso de las tecnologías tan presentes actualmente, y donde el atractivo del cuerpo está vinculado al placer, al sufrimiento y a la violencia. Es aquí donde el auténtico ojo del Indio conduce a transformar todo con esa mirada que ve la ver-

dadera esencia de las cosas. El escritor contrapone el silencio con esa mirada silenciosa que parece ser una espera inscrita en el campo del mito y que se explica, en el caso de los indios, como una rebelión inconsciente contra la colonización española. Es un silencio que se convierte en refugio y reproche mudo frente a la agresión que sufrieron las comunidades amerindias con la conquista y colonización de América. Desde un punto de vista simbólico, el silencio es también preludio a la revelación, la cual quiere salvaguardar un mundo de esplendor aniquilado. La mirada silenciosa es una facultad de callar los pensamientos y sentimientos del Indio, se trata de ir más allá del destino, como lo dice Le Clézio, “salvando del olvido lo que puede ser salvado”¹³.

El silencio simboliza la santificación del mundo y una inserción en un tiempo sagrado que recubre el espacio. *Hai* confirma que el indio no necesita palabras:

Por el silencio el indio sabe otras lenguas. Sabe hablar como pájaro, planta, árbol; sabe hablar como tierra, río y sol. Cuando no dice nada con su boca, quizás dice otra cosa sus manos, con su espalda, con sus narices.¹⁴

Si bien es cierto que el indio de *Hai* aprende a vivir en el silencio que es su silencio, también constituye un elemento ontológico por excelencia, que lo caracteriza y que le permite una comunión con el universo. Entrelazado con el tema del silencio, la ausencia de la palabra muestra una es-

¹¹ Le Clézio, *Hai*, op., cit., p. 39.

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ Le Clézio, *El sueño mexicano*, México: FCE, p. 63.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

pecie de inmovilidad a través de las descripciones de la vastedad desértica, función que cumplían en la cultura maya las tres ciudades santas: Chanchah, Tixcacal y Chun Pom. Son escenarios divinos que simbolizan la espera del viento y la espera del indio, siempre dentro de una dimensión sagrada:

Pero aquí, en el centro del área santa, frente a las casas de las cruces, hay la energía tranquila, la fuerza silenciosa, la voluntad, la esperanza, la libertad, y la vida verdadera que no puede volver. Es necesario esperar, obstinadamente cada día, no ser más que eso, la espera.¹⁵

El tema de BEKA, “la fiesta cantada”

La fiesta en la vida habitual del indio es la segunda etapa del ceremonial de *Hai*, la cual se manifiesta sobre todo a través del canto y ofrece también ejemplos precisos de esa armonía prehispánica evocada en el libro. Es preciso mencionar que Le Clézio vive esta fiesta cantada desde su estancia en Panamá y conoce todo el simbolismo de esta experiencia que parece estar más allá del lenguaje mismo. Mirada, belleza y silencio se enriquecen con el lenguaje simbólico de la fiesta, de la música y del canto, revelando la espiritualidad del Indio como un lazo entre el microcosmos y el macrocosmos. En esta dimensión del mundo Indio, diferente a la del mundo moderno, la mirada que la sociedad occidental dirige a la sociedad india no interesa. El público no existe para

el Indio y todas las manifestaciones culturales representadas por el arte y el teatro en Occidente interrumpen la verdadera comunicación que se puede establecer con la armonía india:

Para la comunidad india la concepción de armonía se da en el momento en el que todos los hombres son iguales ante la cultura. Es verdad india ¹⁶ [...] no hay un lenguaje para comunicar, no hay gestos de todos los días, no hay dibujos insignificantes, se sabe, se ve.¹⁷

En este escenario, la fiesta cantada contempla un valor de igualdad para el Indio y forma parte de su idiosincrasia, sugiriendo una energía cósmica que permanece desprovista de sentido como si el Indio no tuviera la necesidad de expresarse de acuerdo a su manera particular de ser. *Hai* insiste sobre este punto: “Los pueblos indios aprendieron a reconocer estos signos, saben del lenguaje, de la pintura y de la música está en estas crisis. No se trata de inventar palabras o formas.”¹⁸

De este modo se observa que en la fiesta cantada el Indio habla, se libera y lanza sus vibraciones por medio de la representación seductora del canto: “los tres actos principales del alma, en el curso de las semanas: iniciación, canto, exorcismo”¹⁹.

Los tres actos son experiencias que le permitirán al Indio de cumplir con su destino en términos de unión cósmica. Se trata

¹⁶ Le Clézio, *Hai*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*, p.47.

¹⁹ *Ibid.*, p.48.

¹⁵ Le Clézio, *Tres ciudades santas*, México: UAM, pp. 26-27.

de un juego ritual y armonioso que permite el acceso a lo sagrado, y en el que movimientos y actitudes corporales exigen una comunión, una participación y una conexión del cuerpo con la materia. Es interesante notar que contrariamente al silencio que obsesiona y caracteriza a los indios, su canto los lleva a un estado particular en el que el lenguaje y el acto se fusionan de una manera mágica, profunda y llena de armonía. Por medio del canto es como el indio se muestra: "Muestra el redoblamiento de esa alma: primero exhibiéndola por las palabras del lenguaje, luego por la tonalidad y la animalidad de la voz."²⁰

La música para el indio toma un papel particular que no es lo contrario del silencio, sino su complemento. Desde esta perspectiva el papel del canto, de la música, de la melodía, de la voz y de la armonía, constituyen, en las comunidades indias una expresión de la misma cosa. Los indios no conocen los instrumentos de música convencionales, pero sienten la música y forman parte de ella a través de su canto. El texto atrae la atención sobre la función del canto perpetuado por el Indio:

[...] surge lentamente, dolorosamente, como un hilo de sangre que fuerza los labios de una herida.²¹ Por lo demás, la melodía y la armonía no interesan al Indio, ya que no busca que su música sea bella o escuchada o valorada: Rechusa mostrar una historia.²² Su música no tiene sentido. No tiene duración. No tiene princ-

pio, ni fin, ni alma. No es una diversión. No es un privilegio.²³

La música para el Indio existe desde siempre:

Está presente en el interior de cada hombre y de cada mujer, se le conoce desde siempre, [...]no se aprende, ya que existe desde el nacimiento del ser, es omnipresente, permanente, habita en la naturaleza misma para recrear el mundo para estar en armonía con el microcosmos y el macrocosmos. Tiene varias identidades: plantas y animales, solo tiene tres notas. [...] es una necesidad [...] para recrear el mundo para luchar contra lo invisible, lo peligroso.²⁴

Así es como la música india se manifiesta en una palabra liberada, vacía de cualquier pasión, sentimiento y deseo: es "*útil inmediateamente*"²⁵.

Es un hecho que a través de la música, como acto espontáneo, es como el Indio imagina todos los instrumentos, todas las músicas y logra "entrar en competencia con las voces animales"²⁶. Para el Indio, el canto está ligado a un estado de contemplación que se manifiesta de acuerdo a la naturaleza y no representa ni expresa nada sino que es por sí mismo un grito creador que lo caracteriza, y también es una voz que efectúa el recorrido que le permite acceder al mundo de los dioses, de la magia y por consiguiente, de la armonía cósmica.

²⁰ *Ibid.*, p.79.

²¹ *Ibid.*, p.78.

²² *Ibid.*, p.58.

²³ *Ibid.*, p.59.

²⁴ *Ibid.*, pp. 58-60.

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 63.

De cierta manera, el canto es concebido como la prolongación de una música anterior a las palabras articuladas: "El canto indio se encuentra en el límite entre los ruidos de las flautas indias y el lenguaje articulado."²⁷ "Es una especie de palabra naciente y de lenguaje mágico: es entrar en comunicación con el mundo invisible, por medio de un lenguaje ininteligible."²⁸ El lenguaje articulado aparece como un falso poder de la sociedad occidental porque es una noción contraria que no puede llevar a la armonía del ser. El único medio y la única creación admirable para alcanzarla es el lenguaje Indio en el "que las palabras no nacen ya en las bocas y las orejas, ya nos escuchan más las palabras y el ritmo, ya no es un ritmo"²⁹, "sino que es un lenguaje interpretado en un cierto modo y cuya manifestación original quedará siempre sin traducción"³⁰.

El canto Indio es una expresión que alcanza a tocar el Universo, y una vez que se manifiesta, es un estado puro del lenguaje que posee también el poder de curación a través de su paso paulatino por el cuerpo en donde opera: "una especie de anestesia que paraliza pensamientos y deseos, que destruye el miedo, el sufrimiento, la muerte"³¹.

Hai nos dice que cuando el Indio canta es un ser único:

El canto del hombre es solo y único: Es su identidad, su eslogan, su emblema [...]. El canto del hombre viene directamente de las profundidades del pasado, atraviesa el tiempo sin metamorfosis, sin alteración."³²

En este sentido se percibe que la comunicación del Indio con el mundo es a través del canto y surge como una liberación, como un lenguaje mágico y comprensible:

Es entrar en comunicación con el mundo invisible, por medio del lenguaje inteligible. Fuerza misteriosa que une las voces [...]. El mundo soñado, el mundo de los deseos secretos, de los miedos, del éxtasis de la muerte, apenas distinto de la realidad.³³

Del mismo modo, "La velocidad del canto estridente del indio alcanza el silencio"³⁴ puesto que es un canto estridente de vida, de una lógica simbólica donde lo sagrado se evoca como una manifestación de absoluto invisible. Pero frecuentemente, la cultura occidental se encuentra todavía lejos de comprender estos hábitos, estos gritos, estas danzas, este ruido de flautas que caracterizan siempre a los Indios de nuestra época.

Esta experiencia muestra también que "la voz no tiene ya la debilidad de la palabra", puesto que la voz ya no es humana, sino que es un canto entonado por otro ser, otro Indio que habita su cuerpo. Este canto Indio suele ser no musical, y no se

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

²⁸ *Ibid.*, p. 90.

²⁹ *Ibid.*, p. 65.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ *Ibid.*, p. 63.

³² *Ibid.*, p. 74.

³³ *Ibid.*, pp. 91-92.

³⁴ *Ibid.*, p. 100.

apega en absoluto a los criterios occidentales de la música: “el Indio encontró en la música y en el canto lo que era más rápido y más verdadero que la armonía o la melodía: la magia”³⁵.

El tema de KARWAHAI, “el cuerpo exorcizado”

Otro elemento que caracteriza también la noción de *armonía prehispánica* se desarrolla a en la tercera etapa ceremonial de *Hai*: el cuerpo exorcizado (*Karwahai*). Es una experiencia que existe entre el hombre y el arte como realidad desligada del mundo occidental. Intenta restablecer la idea de armonía y de equilibrio entre el Indio y el Universo a partir del arte que se explica como la unión entre ambos y que se manifiesta por un lenguaje pictórico sagrado y propio de cada comunidad autóctona.

El arte Indio está vinculado al cuerpo, no pretende despertar la admiración y la necesidad de mostrarlo. El texto describe como el Indio posee las líneas y los colores que le son *necesarios*, una doble unión que lo une al mundo, puesto que el “Indio rige las formas [...] las pliega a su deseo, las ordena. Y asimismo no inventa sino aquello que el mundo le ordena inventar.”³⁶

La representación de la pintura se completa al mismo tiempo que se elabora: Pintura mágica, incansablemente repetida, siglo tras siglo,

hombre tras hombre. No busca testimoniar, ni reprimir es paralela al tiempo.”³⁷

Resulta ser una expresión artística que se concibe en forma de magia:

Los indios no representan la vida, no necesitan analizar los acontecimientos. Al contrario: viven las representaciones de los misterios, siguen las huellas pintadas, hablan, comen, se aman y se unen según las indicaciones que da la magia.”³⁸

Cabe mencionar que la escritura, los dibujos, los colores y todas las formas realizadas y utilizadas por los indios son vividas como actos naturales enlazados con las fuerzas de la naturaleza. Su escritura se traduce como huellas de signos que no quieren desafiar al tiempo, al espacio y a la historia: “la pintura india no es una obra. No es un útil, como el canto, la música, o el lenguaje”³⁹.

En las obras artísticas no se contempla la firma del artista, “en las que el hombre talla, corta, troncha, esculpe y la mujer pinta y traza los signos”⁴⁰, ambos conmemoran la fusión de su ser con el universo: cada hombre o cada mujer es una especie de cuadro y la única verdadera tela es su piel:

Al pintar su cuerpo, al hacer de sus cuerpos obras de arte, viven en el arte, se confunden con la pintura. El Indio pinta su cuerpo, porque es la experiencia de conciencia más grande

³⁵ *Ibid.*, p. 84.

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

³⁷ *Ibid.*, p. 110.

³⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

³⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 129.

imaginada por el hombre [...]. La piel es el espectáculo de su vida, que ofrece a los ojos de los demás, y al mismo tiempo la protección de su cuerpo contra las agresiones y las inquisiciones del mundo exterior.⁴¹

Se considera que el último soporte de la pintura india es en efecto la piel. De hecho es la piel del Indio se muestra el soporte de sus sueños, la única verdadera tela virgen, el único espejo en donde se refleja el espectáculo que brinda a los ojos de los otros. También es la piel del Indio, la propia protección contra el mundo occidental que lo violenta o agrede. La pintura de su piel se vuelve una conciencia, un hecho difícilmente imaginado por el hombre occidental. Observemos que esta pintura corporal que pone el Indio sobre su cuerpo, lo obliga a reconocer en cada ocasión el milagro que representa la piel como membrana frágil que pide se le proteja y se le prepare con minuciosidad. Es preciso decir que la piel de los indios debe prepararse con el fin de poder mostrar un arte armonioso, antes de revelar que la magia no es interna sino la única manera de fusionarse con la armonía del ser y con el mundo exterior.

El negro, el rojo y el blanco son los colores que bastan al Indio:

Los colores arden, las líneas, cerrándose en círculos, encierran las formas vivientes, sus dibujos y sus colores ya no le pertenecen, las imágenes no están muertas, se conjura con

las sombras, con los signos que desfilan movimiento tras movimiento.⁴²

Este arte libera a los indios de sus repressions y de sus miedos y al mismo tiempo les concede una "belleza viviente que existe por sí misma, sin tener que ser reconocida, exhibida, vendida"⁴³. Lo más significativo es reconocer que llevan sobre la piel, los signos cotidianos de todas sus vivencias, la expresión de su belleza de origen y el estandarte de su propia libertad.

Así es como el arte Indio nos recuerda la comunión entre el ser y el mundo, el útil y el artista, también evocan la esclavitud que han sufrido las comunidades indias desde hace siglos, y que se percibe como un acto sublimado a través de una pintura hereditaria en la que todos los indios son pintores y todos son artistas y que, frecuentemente observamos en sus artesanías de las diferentes regiones que habitan y distinguen al país.

El libro de *Hai* constituye así el ejemplo vivo de curación mágica en donde iniciación, canto y exorcismo conducen al Indio a ser en comunión con el universo. El canto, la música y el arte constituyen "un encantamiento de los chamanes, un arte pictórico"⁴⁴ que obedece a una práctica mágica hecha para avalar la *armonía prehispánica*. Esta armonía se identifica con la topografía natural de México con sus paisajes vírgenes, sus bosques inmensos y un mar poderoso que recorre regiones donde aún se sumerge

⁴² *Ibid.*, pp. 124-126.

⁴³ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴¹ *Ibid.*, p. 135.

esa armonía con la que Le Clézio sueña. *HaiĪ* parece borrar la tragedia de un tiempo histórico, busca una reivindicación con esa identidad del Indio que se creía desaparecida y que el escritor pretende salvaguardar como un mensaje para la humanidad.

Conclusión

Analizar más de cerca el pensamiento del Indio y del indigenismo en México, lleva a reflexionar que, como lo concibe Jean-Marie Gustave Le Clézio en sus obras mexicanas, "el indigenismo es un humanismo", profundamente arraigado a tradiciones milenarias y cuya nostalgia ha sido la de reivindicar el pasado y la riqueza cultural de los indios a lo largo de su historia. Como lectores, percibimos que el escritor denuncia aspectos destructivos del mundo occidental representado por invasores crueles que destruyeron un precioso patrimonio humano, cultural y material con la Conquista de México y la Conquista de Michoacán. Asimismo, el escritor nos otorga el privilegio de observar que, la fuerza del mundo prehispánico, se encuentra aún presente en las comunidades autóctonas contemporáneas que han sobrevivido a lo largo de cinco siglos. Sin embargo, Le Clézio tiene el propósito de recuperar para la humanidad, la imagen de una indianidad universal cuya cosmología reinaba con el bienestar de una *edad de oro*, donde el tiempo no transcurría, sino que era más bien el encadenamiento de la vida a la muerte en un ciclo circular que llevaba a un destino perfecto. Al margen de toda interpretación, el Indio de *HaiĪ*, cautiva por su mirada silenciosa, su canto, su

música, su arte y su fiesta. Es un ser que se fortalece lejos de las grandes corrientes de la industrialización del mundo occidental. Cada comunidad indígena resurge como una palabra viviente, como la fuerza mística que han sentido los pueblos que viven en su mundo mágico, y por consiguiente, en el escenario de una armonía primordial, cuando los hombres, los animales y las plantas eran uno y cuyo simbolismo sagrado nos habla del vínculo estrecho con la vida cósmica y el tiempo.

Jean-Marie Gustave Le Clézio logra mostrar mediante el libro de *HaiĪ*, toda una filosofía profética del indio mexicano, integrada en una totalidad armoniosa y auténtica que se contrapone con el mundo occidental actual. Es un reflejo del drama planetario que ha vivido el Indio en los diferentes escenarios históricos y donde su indianidad ha marcado, tanto un trágico destino de un sinnúmero de culturas que reclaman históricamente su supervivencia, así como la evocación nostálgica de un regreso a sus orígenes por la vía de una mística cotidiana de su existencia, de su propia cosmología.

Fuentes bibliográficas

- Libros de Jean-Marie Gustave Le Clézio
 Le Clézio, J-M.G. *HaiĪ*. Genève: Skira, 1971. (Les sentiers de la creation)
 _____. *Les prophéties du Chilam Balam*. Paris: Gallimard, 1976.
 _____. *Trois villes saintes*. Paris: Gallimard, 1980.
 _____. *Relation de Michoacan*. Paris: Gallimard, 1984.
 _____. *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*. Paris: Gallimard, 1988.

- _____. *Pawana*. Paris: Gallimard, 1992.
- _____. *Diego et Frida*. Genève: Editions Stock, 1993.
- _____. *La fête chantée*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *Tres ciudades santas*. México: UAM, Col. Molinos de viento No. 7, 1980.
- _____. *Diego y Frida*. México: Editorial Diana, 1995.
- _____. *La conquista divina de Michoacán*. México: FCE, 2008.
- _____. *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. México: FCE, 2013.
- _____. *Onitsha*, México: Tusquets, 2008.

Otras obras consultadas

- Artaud, Antonin. *México y Viaje al país de los Tarahumaras*. México: FCE, 1984.
- Bersani, Jacques. *Sagesse de Le Clézio*. Paris: NRF, 1967.
- Di Scanno, Teresa. *La vision du monde de Le Clézio*. Paris: Nizet, 1988.

- Ezine, Jean-Louis. *Ailleurs. J-M.G. Le Clézio*. Paris: Arléa, 1995.
- Gruzinkki, Serge. *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1988.
- Krickeberg, W., Trimborn, H., Müller, W., Zerries, O. *Les Religions Amérindiennes*. Paris: Payot, 1962.
- León-Portilla, Miguel. *El reverso de la conquista*. México: Joaquín Mortiz, 1974.
- Montemayor, Carlos. *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: FCE, 2013.
- O'Gorman, E. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE, 1986.
- Sousstelle, Jacques. *L'art du Mexique Ancien*, Paris: Arthaud, 1966.

Internet

- Diccionario de la Lengua española versión electrónica*: <<https://dle.rae.es/consulta>> [abril 2021].

Cultura y Resistencia: el sueño poético del encuentro de dos mundos

TOMÁS BERNAL ALANÍS | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

Resumen

En este artículo abordo el momento histórico del encuentro de dos mundos como una lucha entre dos sueños: los conquistadores y los conquistados, los españoles y los indígenas. El Renacimiento, que inició el descubrimiento del nuevo mundo y la lucha de las potencias por encontrar otras rutas comerciales y tierras desconocidas, propició un horizonte de competencia entre los reinos para instaurar en las tierras recién descubiertas la aurora del capitalismo y el ensanchamiento del mundo como formas de conquista y resistencia de las culturas.

Abstract

In this article, I aboard the historical moment of the encounter of two worlds as a war between two dreams: the conquerors and the conquered, the Spanish and the natives. The Renaissance, that initiated the discovery of the new world ant the battle between the powerful to found other commercial ways and unknowns lands, propiated a horizon of competence between the kingdoms to build in the just discovered the capitalism aurora and the widening of the world as conquers forms and resistance of the cultures.

Palabras clave: cultura, resistencia, imaginarios, Historia, sueño.

Key words: Culture, resistance, imaginary, History, dream.

Para citar este artículo: Bernal Alanís, Tomás, "Cultura y Resistencia: el sueño poético del encuentro de dos mundos", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 113-123.

A Mary, por su amistad y sus enseñanzas

Como su dedo apuntaba hacia levante, me hice a la vela y, con mi reducida tripulación, bordeé la costa en esa dirección, escoltado por unas canoas. Los indios que habían subido a bordo nos observaban sin decir nada, pero podía adivinar que admiraban la manera con la que gobernábamos el navío más grande que jamás habían visto, pese a que apenas éramos número suficiente para maniobrar la nao.

Laurent Binet, *Civilizaciones*

I De mundos imaginados

Los sueños del hombre se cumplen tarde o temprano. Y el encuentro de dos mundos fue eso: un sueño acariciado por las potencias de la época y por los imaginarios ensanchados por la ciencia y la búsqueda de tierras incógnitas más allá del horizonte que podía ser divisado por la vista.

El otro factor fundamental fueron los imaginarios potenciados por la aventura, la guerra, las invenciones de la ciencia y sus discursos, la lucha por nuevas tierras y rutas comerciales que hacían de esa posibilidad un sueño mayor: luchar por la hegemonía de los mares y descubrir nuevos reinos llenos de riqueza y de incertidumbre para el mundo occidental.

El eterno sueño del hombre y de las comunidades —léase los futuros Estados-Nación— por acrecentar el poder y la riqueza fueron los motores fácticos y discursivos para dar pie a una de las empresas más grandiosas de la humanidad: descubrir otro mundo, otra cultura, en fin, trasladar los viejos sueños europeos a las tierras recién descubiertas.

Esta aventura trascendental para la humanidad va a configurar el sueño más ambicioso que se tuvo en la historia de la civilización humana para edificar la arquitectura del mundo moderno. Y como lo establece la historiadora Isabel Soler, el viaje fue el medio para realizar esta proeza humana que iba a dibujar el rostro del capitalismo y del mundo moderno como el significado de la historia y de las relaciones sociales que siguen hasta en la actualidad imperando entre las naciones:

El viaje fue infamia, destrucción y esclavitud, racismo y colonialismo, y la riqueza que supuso para Europa implicó una miseria tan duradera en otros continentes que to-

davía perdura. Sería absurdo ocultar que el motivo principal del viaje fue aprovechar cualquier forma de superioridad de otros pueblos para obtener un beneficio.¹

Situación que perdura hasta nuestros días y que ha hecho posible una infinita lucha entre las naciones y las culturas entre el péndulo de la conquista y la dominación frente a luchas de resistencia que han rebasado la línea del tiempo y se han vuelto figuras imprescindibles de una dialéctica de la sumisión y de la desobediencia, del dominio y de la resistencia.

En particular México, y en general América Latina, somos herederos del encuentro de dos mundos que siguen latiendo en las realidades cotidianas de los países pobres y los países ricos como configuración temporal y espacial de una diferenciación histórica estructural que tuvo su origen en ese encuentro, como lo diría el escritor Stefan Zweig: un momento estelar de la humanidad.

En ese mundo de resonancias históricas se inserta este artículo, que tiene como objetivo recordar ese encuentro de culturas en un momento de conmemoraciones donde la historia, los actores políticos y académicos se vuelven a encontrar con su pasado, “sus fantasmas” y con la posibilidad de reescribir la historia. Para este ambiente festivo y polémico, traeremos a colación ese extraordinario y sugerente ensayo del escritor francés y Premio Nobel de Literatura Jean Marie Gustave Le Clézio: *El sueño*

mexicano o el pensamiento interrumpido (1988), que nos invita a la reflexión y a mirar la historia nacional con otra mirada y con un interés renovado por el hecho histórico y su interpretación.

II Los polvos de la Historia

¿Cuál es el contexto histórico y cultural que hace posible el ensanchamiento del mundo con el encuentro entre el viejo y el nuevo mundo? Entre la fábula y la realidad, entre la imaginación y los hechos, el viejo mundo feudal va dando pie a un mundo gobernado por el capital y por la visión empresarial de la ganancia y el mercado.

Se inicia en Europa el proceso de integración de diversos territorios ante la llegada inminente de lo que serán los futuros Estados nacionales. Las viejas estructuras de dominación y de nobleza comparten con las nuevas ideas de expansión la posibilidad de encontrar nuevas tierras que conocer y explotar.

La lucha de los imperios marítimos, principalmente el de España, Italia y Portugal, será una batalla larga por encontrar nuevas rutas que comuniquen pueblos y establezcan rutas comerciales entre ellos. Los viajes de Marco Polo, los rumores, la imaginación novelesca, la invención de la brújula y la investigación científica por explicar el mundo, los avances en las técnicas de navegación y la utilización de armas, entre otros factores, serán algunos implementos que impulsen la gran aventura por encontrar otras realidades más allá del horizonte conocido hasta el momento.

¹ Isabel Soler, *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*, Barcelona: Acantilado, 2003, p. 19.

Es una aventura de tal trascendencia histórica para el mundo moderno como lo afirma el historiador Clarence H. Haring, en su clásico estudio de 1947, *El imperio español en América*, con las siguientes palabras:

Uno de los movimientos más extendidos y espectaculares en la historia de la civilización ha sido aquel al que nos referimos comúnmente como la expansión de Europa. Se trata del proceso mediante el cual los pueblos europeos, entre los siglos xv y xix, se autoerigieron, al menos durante ese período, como los herederos de gran parte de la superficie de la tierra.²

Ola de expansión que sacudió los mares con las flotas marítimas de las potencias por ganar la carrera al buscar nuevas tierras y otras vidas. Proceso que significó una lucha atroz y desmedida de las potencias por encontrar el apoyo de: reinos, reyes, prestamistas, banqueros, navegantes, aventureros, científicos, entre otras instituciones y personajes de ese mundo feudal, cerrado en su microcosmos de ideas, creencias y supersticiones y que será paulatinamente desplazado por un mundo de la aventura, del viaje y el reconocimiento por parte del capital y las grandes empresas del mercado mundial.

Contacto que produjo un desconcierto y un asombro mutuo entre los conquistadores y los conquistados. En ese espíritu de intercambio de las miradas por primera vez entre dos grupos de personas que respon-

dían a desarrollos de evolución diferenciados en el diario acontecer del hombre y su mundo circundante.

Ese primer contacto va a establecer una óptica de ver a los otros como un ser en el espejo antropológico donde me reflejo y a la vez observo que pertenecemos a la misma condición humana pero que traemos tras nosotros un mundo que nos divide en la concepción sobre la vida, la cultura y la noción entrañable de mi destino único frente al otro.

Este primer contacto, lo especifica muy bien George Clark, para entender la lógica de apropiación y de imposición de dos formas sociales de vida que establecen puntos de contacto y reconocimiento entre ellas:

Con el tiempo se vio claramente que su destino era asimilar, no ser asimilados. Por supuesto, hubo desertores, y, por supuesto los colonizadores adoptaron una que otra costumbre de sus vecinos; pero, inclusive allí donde la mezcla de razas no se obstaculizó y donde los habitantes aborígenes adoptaron el cristianismo, se seguía mirando a Europa para encontrar los modelos.³

Estos primeros reconocimientos y desplazamientos al interior de los territorios recién conquistados ofrecieron la posibilidad de una amalgama racial y de conversión hacia ambos lados, donde con sólo mencionar a dos personajes como: la Malinche y Eugenio Guerrero, se muestra la fuerza y la atracción-repulsión entre las culturas.

² Clarence H. Haring, *El imperio español en América*, México: CONACULTA/Alianza Editorial Mexicana, 1990. p. 11.

³ George Clark, *La Europa moderna 1450-1720*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 101.

La imaginación y la codicia de los imperios emprendieron una larga aventura de amplio aliento que dio como resultado que una infinidad de navegantes, aventureros, personajes en busca de nuevos horizontes o de riquezas –bajo el amparo o no de los reinos– emprendiera una serie de viajes por rutas desconocidas que en un momento determinado les permitiera recorrer los mares con la posibilidad de encontrar otras rutas marítimas para ensanchar los horizontes del mundo de esa época.

Con el descubrimiento del nuevo mundo por el navegante genovés Cristóbal Colón da pie a una aventura extraordinaria para el viejo mundo. Por primera vez en la historia de la humanidad el encuentro de dos espacios geográficos y mentales que van a reconfigurar al mundo y sus interpretaciones. En esta aventura que para muchos es descubrimiento y para algunos como el historiador Edmundo O’Gorman se trató de un largo proceso histórico que llevo a Europa a la “Invencción de América”. Para ello argumenta un proceso de diferenciación en lo moral y en la individualidad específica del territorio geográfico recién descubierto:

No se trata de una simple participación de orden territorial; se trata, y esto es decisivo, de la interna organización, cualitativa, jerárquica y cerrada del escenario de la vida e historia humanas, de manera que, en definitiva, la definición tripartita es la expresión geográfica-cultural y religiosa del principio de individuación del “mundo”.⁴

⁴ Edmundo O’Gorman, *La Invencción de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México: Fondo de Cultura Económica, 1958. pp. 21-22.

Donde la cultura o la visión del mundo se van a ver enfrentadas en dos realidades que han tenido desarrollos diferentes, tanto en lo geográfico como en lo histórico –entendido este sentido como las estructuras que definen las formas sociales de vida, pensamiento, economía, política, religiosas y morales– que establece la evolución humana.

III El tejido de las culturas

América –el espacio recién descubierto o inventado y llamado así en honor de Américo Vespucio– es materia de constante imaginación, valoración y descubrimiento que inicia un largo sueño por construir el tejido de las culturas: la europea y la indígena. La hibridez cultural inicia un largo y sinuoso camino por descifrar las diferencias culturales en un nuevo tejido del rostro y el paisaje humano que tendrá a la vez una respuesta a esta situación de dominio. El rostro de Jano muestra sus dos caras: el ayer y el hoy y así inicia la sinfonía del mundo moderno y la aurora del capitalismo.

Encrucijada histórica que abre la posibilidad de un juego de preguntas y respuestas entre dos mundos: uno que se quiere extender y otro que se arropa en su ser. Momento crucial para el mundo moderno, y que lo describe de una bella forma el intelectual mexicano Carlos Fuentes, con las siguientes palabras:

De esta suerte los habitantes del Nuevo Mundo fueron vistos, alternativamente, como de verdad inocentes y como caníbales bárbaros y traidores, viviendo desnudos y en pecado. A lo

largo de la América española, el sueño del paraíso y del noble salvaje habría de coexistir con la historia de la colonización y el trabajo forzado. Pero la ilusión del Renacimiento persistió a pesar de cuanto la negaba, transformándose en una constante del deseo y del pensamiento hispanoamericano. Fuimos fundados por la utopía: la utopía es nuestro destino.⁵

Y el Nuevo Mundo, se convirtió en una utopía para Europa.⁶ Somos producto de un sueño, de una imaginación desbordada del pensamiento europeo. Somos un *imago*, construido por: reyes, navegantes, aventureros, literatos, científicos, entre muchos otros, que encontraron en el nuevo continente posibilidades de vida, historia y naturaleza de la condición humana que se habían perdido o corrompido en Europa.

Y en este encuentro de sueños, de libertad, de sometimiento, de rebelión, el mundo se vio enfrascado en un diálogo de diferencias que marcaban los caminos de dos mundos, a la vez lejanos y cercanos, y que darían pie a un momento fundamental del jardín humano. Los sueños podrían convertirse con el tiempo en una tragicomedia donde los actores y las acciones humanas darían razón de que la vida es sueño.

Esta poética de la Historia, por establecer, espacios del saber, del conocimiento y de los nombres que van construyendo una

narrativa del acontecer histórico como un manantial de ideas que van generando e imponiendo una historia del tiempo y de la vida cotidiana en el espejo de los contrastes entre las culturas, como lo establece Jacques Rancière:

Podríamos leer en esta escena la metáfora de una revolución copernicana de la historia: un desplazamiento de la historia de los reyes a la del mar, entendiendo con ello la historia de los espacios de civilización, de las largas duraciones de la vida de las masas y de las dinámicas del desenvolvimiento económico. Pero antes de saber lo que significa una metáfora, hay que determinar en qué consiste: qué es lo propio y qué lo figurado.⁷

Lo propio y lo otro, el dilema antropológico que se gesta al momento del contacto de imaginarios y espacios culturales que se reflejan en el espacio de la duda y la contraposición de civilizaciones. El paulatino cruce de miradas y lenguajes entre el conquistador y el conquistado, dan pie a una incipiente comunicación entre las formas y los contenidos de dos culturas que se conectan por primera vez en un paisaje lleno del azar y la necesidad por reconocerse en el otro.

El momento de contacto es fulminante, se observan con tiento, con miedo, los cuerpos rezuman un ejercicio repentino de la imaginación, del uso de metáforas que quedarán en la memorias a través del tiempo de los dos grupos de seres humanos que se

⁵ Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, México: Taurus, 2009, p. 176.

⁶ Para mayor información véase el maravilloso texto de John L. Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el nuevo mundo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

⁷ Jacques Rancière, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 21.

encuentran: los civilizados y los salvajes, cristianos y paganos, los que conquistan y los que resisten, entre otras antinomias culturales que consolidarán imaginarios sociales.

Esta experiencia del encuentro, del contacto, de ese acontecer de dos formas de vida y pensamiento de dos culturas, las resume muy bien Charles Gibson, en su muy sugerente estudio, *España en América*:

Así que pasa muchos pueblos de la región de Veracruz, donde desembarcaron los primeros conquistadores españoles, la dominación azteca y la dominación española fueron experiencias que se sucedieron rápidamente separadas tan sólo por muy pocos años. Esto explica en buena parte la facilidad con que Cortés y sus seguidores pudieron establecer una cabeza de puente. Como libertadores o aparentes libertadores, ahí y en muchos otros puntos, los españoles pudieron en muchas ocasiones aprovecharse de la situación política indígena.⁸

Así un texto, de corte ensayístico, como lo es *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido* de Jean Marie Gustave Le Clézio, es un texto total, o un microcosmos, como lo propone Luis Fernando Granados.⁹

Como todo buen mexicanista, serio y profundo en sus estudios, aunado a su calidad literaria indudable, Le Clézio ha dejado en esta obra una sugerente e incisiva historia de México al momento de gestarse

en el mundo europeo una posible existencia de otras vidas y territorios más allende de los mares.

Gran conocedor y estudioso de nuestro pasado y cultura, el autor francés realiza en *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, un estudio minucioso de varios temas capitales del pasado mexicano: los orígenes, los mitos, la figura de Nezahualcōyotl, Antonin Artaud y el pensamiento interrumpido, entre otros.

Su texto configura un caleidoscopio para sumergirnos en las aguas profundas de nuestra historia y comprender la lógica de dos mundos que se encontraron, convivieron, y por último, se enfrentaron en la lucha de imaginarios que dieron pie a una relación de dominio y resistencia entre dos culturas, dos pueblos y dos historias.

Somos hijos de la cultura del asombro, del miedo, de la mirada lejana, de ese sentimiento de ver acechado nuestro mundo por extraños, por extranjeros, que nos ven con sus ojos y que nos juzgan con sus valores, su moral y su historia. Somos partícipes de mundos diferentes, de mundos diferenciados. Estamos sujetos a la cuerda de su historia, de su visión de las cosas. Como lo apunta Le Clézio:

Así empieza esa Historia, con ese encuentro entre dos sueños: el sueño de oro de los españoles, sueño devorante, despiadado, que lleva a veces a los límites de la crueldad; sueño absoluto, como si se tratara acaso de otra cosa que no fuera la posesión de la riqueza y el poder, sino más bien de regenerarse en la violencia y la sangre, para alcanzar el mito de El Dorado, donde todo ha de ser eternamente nuevo. Por

⁸ Charles Gibson, *España en América*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1976, p. 53.

⁹ Para una mayor comprensión de su aparato metodológico véase la introducción de Luis Fernando Granados en su obra *Relación de 1520. Hernán Cortés*, México: Grano de Sal, 2021, pp. 9-45.

otra parte, el sueño antiguo de los mexicanos, sueño largamente esperado, cuando llegan del este, del otro lado del mar, esos hombres barbudos guiados por la Serpiente Emplumada Quetzalcóatl, para reinar de nuevo sobre ellos. Entonces cuando se encuentran los dos sueños y los dos pueblos, mientras uno pide el oro, las riquezas, el otro pide solamente un casco, para mostrárselo a los grandes sacerdotes y al rey de México, porque según dicen los indios se parece a los que llevaban sus antepasados, antaño antes de desaparecer.¹⁰

Encuentro de deseos diferentes, donde se muestra la impalpable fuerza de dos realidades, de dos tiempos, que se encuentran en dos momentos: el descubrimiento del nuevo mundo (1492) y la conquista (1521). Espacio de acercamiento, de reconocimientos, de intercambio de riquezas, de comunión, de lucha fracturada al interior del imperio azteca, de lucha desigual entre las armas y la tecnología, de alianzas y traiciones, de rumores y castigos.

La batalla por Tenochtitlan es la épica de un pueblo que duda, que no se reconoce como tal, y por eso sucumbe ante el extraño, ante el que lo invade y lo somete a su mundo. La dialéctica del tiempo y el espacio son el escenario de las batallas, los muertos honran ese mundo que se está perdiendo, transformando ante la impotencia de los Dioses, emperadores, guerreros, el pueblo, en general.

¹⁰ Jean Marie Gustave Le Clézio, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, México: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 8-9.

Para recrear ese pasado, en imágenes bellas, deslumbrantes y trágicas sólo falta asomarse a ese portento literario que es el fresco arquitectónico que nos ofrece la monumental novela del escritor húngaro Laszlo Passuth, *El dios de la lluvia llora sobre México*.¹¹

Fresco monumental, cual si fuera una expresión del muralismo mexicano en las páginas del libro de la historia nacional que trasciende las fronteras del tiempo para arraigarse como una memoria de la resistencia ancestral del pueblo indígena mexicano. Tiempo mexicano de anarquía y luchas, de mitos y ciclos, de realidad y ficción, de escenas y personajes, de recuerdos dolorosos y épicos de una nación en busca de su expresión e identidad nacional.

Ese pensamiento interrumpido por el dolor de la derrota, del mundo perdido por la guerra y la traición, por el empuje de fuerzas externas que hicieron sucumbir una historia propia para embarcarla en una nave que atravesó los mares y se llevó la riqueza a otras tierras lejanas y desconocidas. El puente entre las civilizaciones fue construido con el trabajo, la sangre, el saqueo, la explotación y el látigo para extraer las riquezas del suelo descubierto y conquistado por la espada y la cruz, símbolos impercederos hasta la actualidad de la conquista que se mantiene en las sombras de un pueblo y su historia, pero donde sus ecos siguen resonando en el alma del mexicano.

Pero los vientos de la resistencia siempre han campeado por la historia mexicana.

¹¹ Laszlo Passuth, *El dios de la lluvia llora sobre México*, Barcelona: Ediciones G. P., 1973.

Las voces de protesta siempre se han alzado, aunque desgraciadamente, sin mucho eco en una sociedad mestiza producto de la conquista y de su herencia. Somos hijos de nuestra historia pero renegamos de ella y el espíritu malinchista o de imitación vive en nosotros como una maldición que cruza por los caminos del ser mexicano.

La cultura se construye como un tejido de voces, que cual sinfónica, resuenan por todos los parajes de un pueblo que comparte una historia y una lucha incesante por la dignificación del pasado, por compartir un presente y mantener un futuro de esperanza. Pero desafortunadamente los verdaderos hombres de ese pasado: los indígenas, han quedado ininterrumpidamente excluidos de su propia historia y gloria.

La conquista se ha mantenido como una pesadilla incesante entre los mexicanos. Esto tampoco nos ha eximido para desterrar el racismo o el colonialismo interno que regula los actos más conscientes e inconscientes de nuestra vida como sociedad montada en las leyes del capitalismo y el mercado. La modernidad devoró otras posibilidades históricas que sólo mostraron reflejos intermitentes en el tiempo y en los rostros del pasado.

El sueño mexicano fue interrumpido por una serie de circunstancias que mostraron la leyenda negra española como un acicate por construir otro mundo con las voces de protesta y de los diferentes movimientos sociales indígenas que se han esparcido por los muchos Méxicos, de los cuales, no encontramos la salida del laberinto.

Estamos ante la historia. Es momento de celebraciones, recuerdos, de traer a la

memoria las gestas heroicas de un pueblo en una incesante odisea por construir su identidad nacional. Pero también estamos ante la posibilidad de crear otra narrativa, otra historia, que innegablemente esta perforada por la flecha de la política, que ha sido, un mal incesante por esculpir la escritura en las piedras del espíritu nacional que nos den otros significados de lo que somos y podemos ser.

IV

El canto del cisne

Las borrascas históricas no nos han dejado tener un horizonte más limpio y lleno de nuevas utopías. El trasiego diario de las poblaciones indígenas fueron una y otra vez dejadas a la zaga de la marcha nacional. Los héroes, la historia de bronce —léase la historia institucionalizada— los discursos, las prácticas sociales, los actos de la vida cotidiana, la voz falsa de políticos y académicos que han pregonado en el desierto o en el cinismo, no han resuelto de una manera satisfactoria e integral a aquellos que se les conoce como la “visión de los vencidos”, que siguen irremediamente en esa condición como una metáfora infinita del mito de Sísifo para la historia nacional.

Momento de debates, de intentar engrandecer o enaltecer aquello que sistemáticamente hemos negado o minimizado: nuestras propias raíces históricas. La conquista nos marcó y dejó una huella indeleble, como lo expresa en otras palabras el historiador mexicano Mauricio Tenorio:

Se trató de una guerra ganada por una alianza indígenas que tomaron venganza ante los mexicas; la victoria viró gradualmente en una prolongada dominación española, impuesta, sí, por las armas, pero sobre todo favorecida por la debacle demográfica, por las contradicciones internas de las distintas sociedades indígenas, por la amenaza de la frontera chichimeca, por la capacidad de absorber a las élites indígenas, de crear alianzas con la amenaza de la cruz y la espada, por las propias contradicciones españolas que llevan a la alianza de indígenas con órdenes religiosas y con la corona misma con las aspiraciones de los conquistadores y sus descendientes.¹²

Una multicausalidad, tanto interna como externa, para mostrar la complejidad y la larga duración de los efectos de la Conquista que llega hasta nuestros días. Eclosión que cimbró dos mundos: el occidental y el indígena. Dos sueños por transformar y mantener el hilo de la historia pasada, presente y futura de la humanidad, como lo asienta el propio Le Clézio:

Los pueblos indígenas últimos supervivientes, del mayor desastre de la humanidad, refugiados en las montañas y los desiertos, u ocultos en la profundidad de las selvas y los bosques, siguen siendo la imagen de una absoluta fidelidad a los principios de la libertad, la solidaridad y de sueño de las antiguas civilizaciones prehispanicas: siguen siendo los guardianes de

“Nuestra madre la tierra”, los observadores de las leyes y del ciclo del tiempo.¹³

Los dos sueños: los conquistados y los conquistadores, siguen en el horizonte presente en el mar de la historia. Los viejos sueños y las viejas batallas resuenan como trompetas en el mundo moderno, cual Penélope, tejiendo y destejiendo, del día al anochecer, los signos de los tiempos por venir.

Bibliografía

- Binet, Laurent. *Civilizaciones*. México: Seix Barral, 2020.
- Clark, George. *La Europa Moderna 1450-1720*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Fontana, Joseph. *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Taurus, 2009.
- Gibson, Charles. *España en América*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1976.
- Granados, Luis Fernando. *Relación de 1520. Hernán Cortés*. México: Grano de Sal, 2021.
- Haring, Clarence H. *El imperio español en América*. México: Conaculta/Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- Le Clézio, Jean Marie Gustave. *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Montell, Jaime. *México: El Inicio (1521-1534)*. México: Joaquín Mortiz, 2005.
- O’Gorman, Edmundo. *La Invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

¹² Mauricio Tenorio, *et al.*, “El mito de la Conquista. Una ronda revisionista”, en *Nexos*, núm. 524, año 44, vol. XLIII, p. 23.

¹³ Jean Marie Gustave Le Clézio, *op. cit.*, p. 275.

- Parry, John H. *Europa y la expansión del mundo 1415-1715*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Passuth, Laszlo. *El dios de la lluvia llora sobre México*. Barcelona: Ediciones G. P., 1973.
- Phelan, John L. *El reino de los franciscanos en el nuevo mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Rancière, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.
- Salmerón Sanginés, Pedro. *La Batalla por Tenochtitlan*. México: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Soler, Isabel. *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*. Barcelona: Acantilado, 2003.
- Tenorio, Mauricio *et al.*, "El mito de la Conquista. Una ronda revisionista", en *Nexos*, núm., 524, año 44, vol. XLIII.

Quetzalcóatl y otros mitos de la Conquista en Teotihuacán

ALEJANDRO ORTIZ BULLÉ GOYRI | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,
AZCAPOTZALCO

Resumen

En este escrito se procura valorar la importancia que tuvieron las representaciones de grandes mitos mesoamericanos y de momentos de la conquista de México en la zona arqueológica de Teotihuacán, a partir de reconocer la importancia que tuvo el teatro como parte del proyecto cultural y educativo del Estado Mexicano posrevolucionario. Se reflexiona principalmente a partir de dos casos concretos: *Quetzalcóatl* de Rubén M. Campos y *Moctezuma II* de Sergio Magaña.

Abstract

This writing attempts to assess the importance of the representations of great Mesoamerican myths and moments of the conquest of Mexico in the archaeological zone of Teotihuacán, from the recognition of the importance of theater as part of the cultural and educational project of the State. Post-revolutionary Mexican. It is reflected mainly from two specific cases: *Quetzalcóatl* by Rubén M. Campos and *Moctezuma II* by Sergio Magaña.

Palabras clave: Teotihuacán, teatro de masas, Quetzalcóatl, Moctezuma.

Key words: Teotihuacan, mass theatre, Quetzalcoatl, Moctezuma.

Para citar este artículo: Ortiz Bullé Goyri, Alejandro, "Quetzalcóatl y otros mitos de la Conquista en Teotihuacán", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 125-139.

*Sólo el que construye el futuro
tiene derecho a juzgar el pasado.*

*Cuanto más nos elevamos,
más pequeños parecemos
a quienes no saben volar.*

Friedrich Nietzsche

Vasconcelos, el proyecto educativo posrevolucionario y el teatro

En 1922 inicia sus actividades uno de los espacios escénicos más emblemáticos en el México posrevolucionario, el Teatro al Aire Libre de San Juan Teotihuacán; que se constituyó, junto con el Estadio Nacional como un foro, de reivindicación del pasado prehispánico y de revisión escénica de episodios significativos de la Conquista de México en el siglo XVI; aunque buena parte de los espectáculos representados ahí lo constituían obras teatrales y coreografías que reivindicaban las raíces indígenas del México posrevolucionario, con un fin no solo de entretenimiento, sino como resultado de un proyecto educativo y de desarrollo cultural iniciado por Manuel Gamio años antes y que cristalizó con la llegada a la Secretaría de Educación Pública de José Vasconcelos en ese mismo año. El arte teatral se constituyó, al término de la lucha armada en México, como una de las herramientas más vitales en los proyectos gubernamentales; pero no específicamente en lo tocante a la educación pública, sino en la de la construcción de un proyecto

de identidad nacional De acuerdo con Claude Fell:

Vasconcelos retiene la idea de que el teatro no debe ser una institución educativa y moral, sino el lugar el lugar donde vienen a fundirse “lo dionisiaco” y “lo apolíneo”, la confluencia de las grandes pulsiones secretas del hombre y la luz serena de sus sueños domeñados. La forma teatral por excelencia sería el “drama musical”, resurgimiento de la tragedia griega y receptáculo de esos mitos que “eleva” al espectador a una especie de “omnisciencia como si nuestra vista no se parase ya en la superficie de los objetos”.¹

José Vasconcelos como ministro de Educación Pública, con su mesiánica idea de configurar el terreno para la constitución de la utópica “raza cósmica”, dio pauta para la creación de expresiones teatrales de gran fuerza y originalidad, que ofrecieron al espectador de entonces que acudía a la ciudad sagrada para presenciar en el teatro al aire libre de San Juan Teotihuacán, una mirada escénica a los grandes mitos de la historia de México, especialmente los relativos a las gestas y los héroes y dioses mesoamericanos. Para ello se desarrolló un vasto programa de construcción de teatros al aire libre, siguiendo, en efecto, el patrón de la tipología de los teatros abiertos de la Grecia clásica, como se observa claramente en la planta del escenario de Teotihuacán. Prácticamente la mayor parte de esos es-

¹ Claude Fell, *José Vasconcelos: los años del águila, 1920-1925: educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*. México: UNAM, 1989, pp. 462-463.

pacios escénicos diseñados para la presentación de espectáculos de masas, de música, danza y teatro han desaparecido o permanecen en el abandono. No así el de San Juan Teotihuacán, que permanece en pie y funcionando y que se sitúa a espaldas de la célebre pirámide del Sol y a un costado de la entrada al restaurante de la Gruta, inaugurado por Porfirio Díaz, como parte de las obras de restauración de la zona arqueológica durante las fiestas del Centenario en 1910. Como aspecto curioso, el teatro se inauguró doce años después, en 1922; al año siguiente de la celebración de las fiestas de conmemoración del centenario de la consumación de la independencia de México en 1821; en las cuales, la reivindicación del pasado indígena y mesoamericano fue la tónica general de la reconfiguración de esa parte de la memoria histórica del México posrevolucionario. El teatro al aire libre de San Juan Teotihuacán, fue también el escenario en donde se representaron alguna de las obras con temas relacionados con el pasado prehispánico y la conquista, del llamado teatro de masas, escritas y dirigidas por el profesor Efrén Orozco Rosales. Aunque también se llegaron a utilizar como espacio escénico tanto la llamada Pirámide de Quetzalcóatl y la llamada Ciudadela de la zona arqueológica, como también en décadas posteriores la explanada frontal de la Pirámide del Sol. De acuerdo con Aurelio de los Reyes la edificación del teatro al aire libre se debió también a una iniciativa de Manuel Gamio y no sólo de Vasconcelos:

Manuel Gamio construyó un foro teatral al aire libre aprovechando la conformación geográ-

fica del sitio; lo llamó Teatro de la Naturaleza porque recordaba a los teatros griegos, la simología no podía ser más clara: la cultura de Teotihuacán se podía equiparar a la cultura griega. Manuel Gamio seleccionó el sitio y el ingeniero Carlos Noriega construyó, o, más bien, lo adaptó "a la manera de los grandes foros clásicos, donde representaba sus tragedias el padre Esquilo, frente a una multitud congregada en el inmenso foro hecho por la naturaleza con un fondo salvajemente bello de rocas y árboles".²

Y en efecto, este célebre espacio escénico, desde su inauguración en 1922, se constituyó como un sitio fundamental para la reflexión sobre el pasado y los grandes mitos del origen prehispánico de la nación mexicana. El principal creador escénico de esa primera experiencia teatral promovida por el Estado fue el antropólogo, y dramaturgo Rafael M. Saavedra, quien es invitado por Manuel Gamio, en su gran proyecto sobre la población del valle de Teotihuacán³. En el que participó en la recuperación del folclor y tradiciones populares de la región. Ya durante la gestión de Vasconcelos al frente de la Secretaría de Educación Pública, organizó en Teotihuacán el llamado Teatro Folklórico Mexicano, con el que representaba en el teatro al aire libre obras que expresaran la vida y costumbres de indígenas y campesinos. Con sus obras se

² Aurelio de los Reyes, *Cine y sociedad en México 1896-1930*, vol. II, México: UNAM, p. 159.

³ Cfr. Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacan*, México: Talleres Gráficos de la Nación, 1922.

estrena el teatro al Aire Libre de San Juan Teotihuacán el 20 de mayo de 1922, a cuya función inaugural asiste el presidente Obregón y su gabinete. Posteriormente funda con Carlos González y Francisco Domínguez el Teatro Regional Mexicano y otras experiencias afines, en diversas regiones del país, como en Michoacán. Entre sus obras teatrales representadas en el teatro al aire libre, más conocidas están: *La cruz* (1921), *Un casorio*, *Los novios (¿?)*, *Las chinitas* (1926), *Mate al Rey* (1926) y *Zacualtipán Laborioso (¿1930?)*. Junto con estas obras de "teatro sintético" de reivindicación indigenista, se fueron fraguando los célebres espectáculos con temas mesoamericanos, especialmente los relacionados con el mito de Quetzalcóatl. Alberto Dallal en su estudio sobre la danza moderna en México, nos ofrece estas reflexiones sobre estas obras que llegaron a representarse en espacios abiertos como los que ofrecía Teotihuacán:

Al principiar la década de los veinte aparecen, con Rubén M. Campos, algunas manifestaciones de ballet mexicano: Sacnité, que reconstruía la vida cotidiana de los antiguos mayas; Xóchitl, La fiesta de Tláloc, Tlahuicole, una pantomima que se refiere al héroe tlaxcalteca que vence al enemigo a pesar de hallarse atado de un pie al pequeño palenque de San Juan Teotihuacan. Todas estas obras alternaban la verdad histórica y hasta sociológica con la imaginación y la mistificación de la vida de los prehispánicos. Se mezclaba también la música nativa, primitiva, con la música monódica y hasta polifónica. En estas obras se intentaba organizar a los danzantes del pueblo y ofrecer un espectáculo evocador, poseedor de ciertos

visos de contemporaneidad, al menos de simbología revolucionaria: búsqueda de raíces en las entrañas del pueblo⁴.

Quetzalcóatl y sus versiones teatrales en Teotihuacán

Una de las razones de recurrir a Quetzalcóatl como arquetipo de la nacionalidad del México posrevolucionario, fue la de que en cierta medida el Dios-Sacerdote tenía el don civilizatorio, por lo que fue tomado en el México posrevolucionario como santo varón patrono secular de la educación⁵. Probablemente así fue como lo tomó el propio José Vasconcelos cuando impulsó desde la Secretaría de Educación Pública, como uno de los espíritus tutelares de la magna obra de transformación social y cultural al término de la revolución mexicana.⁶ También puede decirse que la figura de Quetzalcóatl, el dios-sacerdote, contiene en sí

⁴ Alberto Dallal, *La danza moderna en México*, México: UNAM (Material de Lectura, Las Artes en México, núm. 1), 2013, p. 4.

⁵ Quetzalcóatl y su ícono de serpiente emplumada cobraron una enorme importancia en la simbología y en acciones públicas y de gobierno especialmente durante los años veinte, al grado tal de que se le intentó sustituir durante el gobierno de Ortiz Rubio en 1930, como figura tutelar de las fiestas navideñas, sustituyendo al Santa Claus anglosajón o a los Reyes Magos. Véase: "Querido Quetzalcóatl: el día que el dios mesoamericano sustituyó a Santa Claus", *El País*, <https://verne.elpais.com/verne/2020/12/24/mexico/1608836379_376070.html> 24 dic. 2020 [marzo, 2021].

⁶ Cfr. Itzel Rodríguez, "El renacimiento posrevolucionario de Quetzalcóatl", en *XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte. La imagen política*, 2001, pp. 335-354.

una cierta semejanza con Jesucristo en su función mítica de redentor; así como su fisonomía extraña como la del color de sus ojos y su barba que en los mitos y relatos de la conquista de México, se menciona que para los mexicas, la llegada del conquistador a tierras americanas podría constituirse como el regreso anunciado de Quetzalcóatl, el personaje era reclamado así, como el faro espiritual del llamado “renacimiento mexicano”. Otro aspecto que debe considerarse en torno de la reivindicación de Quetzalcóatl, es, justamente, la recuperación y restauración de la llamada “Pirámide de Quetzalcóatl” en Teotihuacán mismo, en la que por cierto, el pintor escenógrafo y director artístico de muchas de estas experiencias escénicas, Carlos E. González participa como dibujante. Por ello, es fundamental para el momento histórico la creación de un espectáculo escénico que evocara la figura del mítico personaje. Rubén M. Campos en 1923 escribe un libreto para un espectáculo de danza drama titulado *Quetzalcóatl*. De acuerdo con Alberto Dallal:

En 1923 se estrena en el patio del edificio de la Secretaría de Educación Pública (asimismo recinto de las variadísimas obras de los muralistas de la época) un ballet con el título de *Quetzalcóatl*, con decorados de Carlos González, música derivada de la antigua indígena, compuesta por Flachebba y libreto de Rubén M. Campos. Luis Bruno Ruiz asegura que fue la obra dancística de este estilo mayormente lograda.⁷

⁷ Alberto Dallal, *La danza moderna en México*, México: UNAM (Material de Lectura, Las artes en México, núm. 1), 2013, p. 5.

El éxito del espectáculo fue rotundo. Sin duda llenaba las expectativas del ministro Vasconcelos y las de Manuel Gamio, de manera que junto con las propuestas de teatro sintético realizadas en el “teatro de la naturaleza” de Teotihuacán, de Rafael M. Saavedra, el montaje de *Quetzalcóatl* resultaba fundamental para el proyecto de configuración de un nuevo modelo de teatro que se alejara del tipo de teatro realista, con temas familiares y psicológicos, y que promoviera en sus temáticas y en su realización, la fusión de “lo apolíneo” y “lo dionisiaco” como lo anhelaba Vasconcelos siguiendo las ideas de Nietzsche, como se apuntaba al inicio de este trabajo. Ya en 1927 y en años subsecuentes, este drama-ballet es escenificado en Teotihuacán atrayendo numerosos espectadores que llegaban a la ciudad sagrada ya sea por ferrocarril o en automóvil para asistir a las tardeadas que ahí se realizaban en donde los asistentes recorrían la zona arqueológica por la mañana, almorzaban y por la tarde asistían a la representación de obras teatrales, espectáculos de danza y música popular. Probablemente las representaciones de *Quetzalcóatl*, no se realizaban en el teatro al aire libre; sino en la Ciudadela, tanto por la parafernalia escénica que incluía una pirámide que evocaba un templo de la serpiente emplumada y los vestuarios diseñados por Carlos González⁸ y el número de

⁸ El texto de Rubén M. Campos y los diseños de vestuario, máscaras y telones de Carlos E. González fueron editados en un folleto con ilustraciones a color que dan muestra clara de la estética de la representación de dicho espectáculo. *Vid.* Imagen 20. Programa de mano. *Quetzalcóatl: reconstrucción*

ejecutantes que participaban. Se cuenta, con el referente documentado de cómo se llegó a representar en el Estadio Nacional años después, como lo menciona y analiza Claudia Carbajal en su estudio sobre las escenificaciones dancísticas y teatrales en el Estadio Nacional. De acuerdo con su estudio, Quetzalcóatl se representaba con estudiantes de la Escuela Nocturna de Música y con cuadros artísticos obreros; como ella misma lo apunta, a propósito de la representación en el Estadio Nacional el 27 de diciembre de 1930:

La particularidad de que fueran obreros quienes interpretaron esta obra ya nos da un mensaje muy particular. El espectador-participante seguramente pudo identificarse mucho más con estos intérpretes porque eran cercanos a sus condiciones económicas y sociales. Recordemos que la figura del obrero fue un símbolo de modernidad y progreso para la sociedad, por lo que fue muy difundida en la posrevolución.⁹

Varias décadas después, el director Álvaro Custodio con su compañía de teatro clásico representó también el espectáculo a cielo abierto *El regreso de Quetzalcóatl* de su propia autoría en el año de 1960 y que no era, al parecer un drama convencional, en el sentido de contar una historia o de exponer los conflictos y vicisitudes de un héroe dramático, como en la propuesta

de Rubén M. Campos y Carlos González. De acuerdo con Álvaro Custodio mismo, se trató de:

Una escenificación de las leyendas nahuas sobre el quinto sol, primero; y después era una especie de documento históricos de cómo era la vida en la época de Moctezuma, cómo eran las costumbres, como era la religión, cómo eran la corte, el juego de pelota, el mercado de Tlatelolco, en fin, (...) y al final, la llegada de los españoles, el encuentro de Moctezuma y Cortés, etcétera. Todo eso lo escribí y lo escenifiqué. Y entonces pedí al gobierno mexicano, y al Departamento de Turismo que me financiara este espectáculo.¹⁰

La obra se había representado en Cuernavaca, utilizando como escenario la pirámide de Teopanzolco, así como también había tenido una exitosa temporada con público norteamericano mayoritario en la ciudad fronteriza de Tijuana, pero su director y creador, Álvaro Custodio asumió la importancia de que la obra se representase en Teotihuacán, con una buena afluencia de espectadores que acudían desde la capital a ver el espectáculo que antecedió a lo que años después sería el espectáculo de Luz y Sonido en Teotihuacán. Este es el testimonio de la crítica teatral Mara Reyes

escénica de la leyenda tolteca, México: Talleres Gráficos de la Nación, 1930.

⁹ Claudia Carbajal, *Los espectáculos masivos y las coreografías monumentales en la posrevolución mexicana 1924-1940* [tesis de doctorado en Historia del Arte], México: FFyL, UNAM, 2020, p. 271.

¹⁰ Elena Aub, *Entrevista a Álvaro Custodio en Madrid los días 13, 22 y 28 de febrero, 7 de marzo, 9 de abril y 6 de mayo de 1980 y 13 y 22 de enero de 1982...* México: Biblioteca Orozco y Berra, Centro de Estudios Históricos, INAH, pp. 256-258, <<http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/entrevista:928/datastream/PDF/view>> [mayo 2021].

aparecido en el periódico *Excélsior* en diciembre de 1961:

Tal parece que a Álvaro Custodio, (...) le nació un gran interés por las antiguas culturas de México; prueba de ello es el espectáculo que ahora nos presenta con toda dignidad en la pirámide azteca de Teopanzolco, y que viene a ser una especie de *son et lumière*, como le llaman los franceses. En este "sonido y luz" de Custodio, se conjuga la narración de leyendas e historia de los aztecas, con la descripción de sus ritos, de sus costumbres, de su forma de vida, de su música (teóricamente, utilizando al menos sus instrumentos) y danzas y todo está aprovechado para hacer lucir a base de juegos de luces los trajes magníficos

El relato, escrito por el propio Álvaro Custodio, está dividido en dos partes. La primera, abarca toda la leyenda náhuatl sobre la creación del mundo y de la especie humana para terminar —después de la expulsión de Quetzalcóatl por los demás dioses— con la fundación de Tenochtitlán. La segunda parte se inicia en la época de esplendor de Tenochtitlán, con Motecuzuma Xocoyotzin, hasta la llegada de Hernán Cortés, que es tomada por los indígenas como el regreso de Quetzalcóatl, siendo, por lo mismo magníficos, diseñados según los códices por Antonio Peñafiel. [...]

Si bien no se trata de una obra teatral, Custodio procuró desarrollar una acción continuada, salpicada de anécdotas, descripción de costumbres, con diálogos intercalados, etc., que dan movilidad al relato, sin despegarse de lo que hasta hoy se sabe de aquella época. Tiene el mérito, sobre todo, de ser la primera vez que se hace un espectáculo de esta índole

que además de la belleza plástica con que se presenta, es ilustrativo

Se advierte, como ocurre siempre con Custodio, el dominio que tiene este director del manejo del espacio. Hay en este "sonido y luz" un despliegue técnico y artístico por el que merecen un aplauso no sólo Custodio como director general, sino también Isabel Richard, José Raúl Hellmer, Federico Hernández Rincón, Milagros Inda, Juan Santana, Efrén Pérez, Raúl Reynoso, el realizador del vestuario y los conjuntos de danzantes y actores [...].¹¹

Como veremos más adelante, con el director Álvaro Custodio y su compañía de teatro clásico, se realizaron distintos montajes con tema mesoamericano, en espacios no convencionales, especialmente en Teotihuacán y en Teopanzolco; pero también llegó a realizar numerosas representaciones de obras del repertorio clásico en otros espacios no convencionales como atrios de iglesias, conventos y hasta el mismo Castillo de Chapultepec, como escenario¹².

Otras escenificaciones de mitos en Teotihuacán

En 1935, dentro del marco de una convención internacional del Club de Leones, se representó en el llamado Templo de

¹¹ Mara Reyes (seudónimo de Marcela del Río), "El regreso de Quetzalcóatl", en *Diorama de la Cultura*, supl. *Excélsior*, 24 diciembre 1961, p. 2.

¹² Sobre la trayectoria como director de escena de Álvaro Custodio, consúltese el artículo de Eleanore M. Dial, "Alvaro Custodio and His Continuing Dream", *Latin American Theatre Review*, Spring, 1974, pp. 45-57.

Quetzalcóatl un original espectáculo denominado *Mitos y Leyendas de Teotihuacan. Creación del Quinto Sol; Sacrificio Gladiatorio: Escenificaciones Musicada* a cargo del músico Francisco Domínguez, el pintor escenógrafo Carlos González, y el dramaturgo Efrén Orozco Rosales. De acuerdo con el programa de mano, el espectáculo corrió a cargo del Departamento del Distrito Federal¹³.

Efrén Orozco Rosales, fue uno de los impulsores del llamado teatro de masas¹⁴ y junto con este realizado con Carlos González, presentó en el Estadio Nacional y en Teotihuacán mismo, varios de sus espectáculos más reconocidos, como nos lo afirma en una crítica teatral Armando de María y Campos:

Cuentan en el acervo de su producción y realizaciones de masas: *Liberación* (1929); la escenificación de *El nacimiento del Quinto Sol* y sacrificio gladiatorio, presentado en San Juan Teotihuacán, en 1931, “producción” —entonces no se usaba este término—, del gran pintor y escenógrafo Carlos E. González; *El mensaje-*

ro del Sol, presentado en 1941 en el Estadio Nacional.¹⁵

En años recientes en San Juan Teotihuacán se representaba un espectáculo que recogía esa tradición de recuperar escénicamente el mundo de los mitos mesoamericanos y la conquista de México, pero tampoco se realizó en el teatro al aire libre, ni en el entorno de la ciudad sagrada; sino en una cueva situada en una propiedad privada en la misma población, denominada como “Teatro Subterráneo de Tonalkalco”, donde se ha escenificado la obra “*Aztecas. La historia de un pueblo*”, dirigida por Tonatiuh Xokoyotzin¹⁶. En la cual se recurre de nueva cuenta al mito fundacional de Quetzalcóatl que baja al inframundo para darle vida al género humano.

Moctezuma II de Magaña y su escenificación en Teotihuacán

Pero también cabe decir que los mismos basamentos piramidales de la zona arqueológica han sido utilizados como espacios escénicos en donde se han realizado espectáculos coreográficos como al inicio de los juegos olímpicos de 1968. Así como también

¹³ Domínguez, Francisco, Carlos González y Efrén Orozco Rosales, *Mitos y leyendas de Teotihuacan. Creación del Quinto Sol. Sacrificio Gladiatorio: Escenificaciones Musicadas // Myths and Legends of Teotihuacan. Creation of the Fifth Sun. Gladiatory Sacrifices: Musically Arranged Scenes*, Mexico, D. F.: Imp. “Cosmos”, 1935.

¹⁴ Vid. Alejandro Ortiz Bullé Goyri, *Teatro y vanguardia en el México Posrevolucionario, 1920-1940*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2005, pp. 225-230.

¹⁵ Alfonso de María y Campos, “El espectáculo Cuauhtémoc que se ha presentado en el teatro de las Bellas Artes es magnífico”, en *Novedades*, 16 agosto 1950 [Reseña Histórica del Teatro en México 2.0-2.1 | Sistema de Información de la Crítica Teatral, CTRU INBA, <http://criticateatral2021.org/html/resultado_bd.php?ID=812>.

¹⁶ Vid. “La cueva que se convierte en un teatro en Teotihuacán”, en *México Desconocido*, <<https://www.mexicodesconocido.com.mx/show-cueva-teatro-teotihuacan.html>> [julio 2021].

los montajes de Álvaro Custodio de *Moctezuma II*¹⁷ de Sergio Magaña; una de las obras más representativas de la dramaturgia mexicana de la generación de Medio siglo, nos presenta al tlatoani mexica en el momento de la llegada de Cortés y sus huestes a México Tenochtitlan. El emperador mexica, es puesto ante las circunstancias adversas en que el ser humano tiene que confrontarse con su destino y tomar decisiones; como una suerte de Hamlet mesoamericano que duda frente a los actos que deben guiar sus acciones: ¿O enfrenar a los extranjeros venidos del mar y combatirlos o ceder ante su avasallador avance? ¿Los vaticinios de los viejos sabios son ciertos? ¿Los presagios funestos que se manifiestan con los extraños fenómenos que se vieron en el horizonte son señal de la vuelta de los dioses?. El emperador debe asumir así su propia circunstancia y enfrentarse a su pueblo, a los invasores y a sí mismo. Moctezuma II es el héroe, casi todo poderoso gobernante, que para reconocer la realidad histórica, debe reconocerse primero a sí mismo como un hombre común, como un ser humano, atenazado por las dudas y el espectro del fracaso, y no como un soberano infalible. En esto radica propiamente lo trágico del personaje teatral y en esto radica, la grandeza de la obra de Magaña; más allá de la incorporación a la estructura de la obra de elementos propios de la tragedia clásica. *Moctezuma II* de Sergio Magaña ha sido considerada como uno de

¹⁷ Sergio Magaña, *Moctezuma II*, en *Teatro mexicano contemporáneo: Antología*, Madrid: FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, pp. 439-547.

los mejores intentos de llevar la estructura de la tragedia clásica a teatro histórico mexicano del siglo xx. Una reseña de la obra de Magaña de 1955, aparecida en la *Revista de la Universidad* nos revela algunos datos interesantes acerca del texto, así como de cierta percepción no tan favorable que se tuvo de la obra en su estreno y posterior publicación:

Esta tragedia por su estructura tiene algunos caracteres en común con la tragedia griega: el coro, la melodía, el prólogo, los dioses en la escena; pero en cuanto a sentido y efectos difiere fundamentalmente del teatro helénico. Muchas ambiciones entrañan la obra de este autor; pero muy pocos son sus momentos felices. Si es cierto que las intrigas palaciegas están elaboradas con mucha inteligencia, no por esto conmueven. y sobre todo, las más desafortunadas son las escenas de amor, y es muy lamentable la ausencia de esas pasiones que son el motor de las grandes tragedias. Pero con todo y sus defectos, *Moctezuma II* se aparta en muchos aspectos de los caminos trillados y de los moldes convencionales del teatro mexicano.¹⁸

Incuestionablemente la obra en su totalidad, sus personajes y su hálito trágico, del héroe mesoamericano que intenta comprender el insondable destino que se yergue ante él y su pueblo, da pauta para muy

¹⁸ Carlos Valdés, "Moctezuma II, Sergio Magaña", [reseña] *Revista de la Universidad*, abril 1955, <<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/35bf7971-c42e-4a52-a800-e166de4dd392/sergio-magana-moctezuma-ii>> [julio 2021], p. 28.

diversas formas de interpretación escénica, en donde la imaginación teatral ha de suplir esos huecos que la historia y sus fuentes testimoniales no ofrecen con precisión. De manera que su escenificación en las pirámides de San Juan Teotihuacán, resultaba ser una experiencia inmejorable para mostrar la fuerza y el temple de la obra dramática de Sergio Magaña. Y como lo afirma la crítica, el montaje y el texto mismo resultaron un éxito memorable, en el que el público teatral de la ciudad de México nuevamente acudía a la zona arqueológica para presenciar uno más de los espectáculos teatrales en donde el discurso se configuraba en torno a la reflexión sobre sucesos fundamentales de la historia y de los mitos del pasado prehispánico, ya no las vicisitudes y peripecias de Quetzalcóatl, sino en el momento crucial en la vida de México Tenochtitlan, bajo la encarnación del gran Tlatoani Moctezuma II, quien habrá de asumir la pérdida de la grandeza y esplendo de su imperio ante la llegada de Hernán Cortés, el conquistador. He aquí lo que consigna la crítica Mara Reyes (Marcela del Río) el 16 de abril de 1961 en *Diorama de la Cultura*, suplemento de *Excélsior*:

Moctezuma II. Al pie de la Pirámide del Sol, en Teotihuacán. Autor, Sergio Magaña. Dirección, Álvaro Custodio. Música, y bailables por conjuntos autóctonos. Reparto: Ignacio López Tasso, Daniel Villagrán, Graciela Orozco, Enrique Aguilar, etcétera.

La reposición de *Moctezuma II*, de Sergio Magaña, no es una reposición común y corriente. Al servirle de marco la Pirámide del Sol

de Teotihuacán, la obra quedó situada en su ambiente, y se pudo apreciar toda su grandiosidad, su fuerza emotiva y la profundidad de su tragedia.

El Moctezuma que nos presenta Magaña es un hombre que se rebela en contra de la condición sanguinaria y de las supersticiones de su época y de su pueblo, como si estuviera más influido por la concepción de vida de los toltecas que de los hombres de su raza. Nunca es un cobarde, aunque así sea juzgado por su pueblo, sino un hombre que está fuera de su tiempo y según la propia obra de Magaña, todo aquel que nace fuera de su tiempo es destruido. Esa concepción de la vida de Moctezuma, crea en los señores que lo rodean inconformidad y rebeldía, lo que hace que pacten con Cortés cuando éste llega a conquistarlos. Y Moctezuma, al verse sin armas para luchar, al encontrarse sin apoyo, al ser abandonado por todos, no puede hacer otra cosa que decir: Yo soy el señor, yo soy, pues, quien debe pactar con Cortés en nombre de todos los demás jefes.

En ese momento culmina la tragedia. En ese instante sabemos que toda esa cultura será destruida y desaparecerá. No se trata de la destrucción de un hombre o de varios hombres, como en todas las tragedias griegas, sino de la destrucción de todo un pueblo y de toda una cultura. Es todo el pueblo quien a sabiendas de su destrucción se entrega por su propia mano al verdugo. En esto radica la tragedia. Y todo esto se nos dice, ahí, delante de la Pirámide del Sol, arriba de ella, abajo de ella, en ella. En el máximo monumento de aquellas culturas, de aquellos pueblos que escogieron su muerte. Y la tragedia nos hace entonces estremecer de

dolor. Nos hiere y nos conmueve hasta el punto de gritar en nuestro interior. ¿Por qué tenía que suceder así?

No hay duda que Custodio ha logrado hacer lo que nadie: “acarrear” a su público de un lugar a otro de México. Y de todos sus acarreos, es en esta ocasión en la que ha logrado una mayor majestad. Es la primera vez que se atreve Custodio con una obra mexicana que además trata de los “mexicanos”(o meshicas) y puede decirse que su éxito ha sido completo. Custodio maneja los espacios con elegancia. La composición de sus escenas es tan plástica que podría decirse que son verdaderos cuadros de un gran pintor llevados a la vida. La forma en que maneja sus luces y todos los elementos naturales que le dan los sitios que elige para sus representaciones no hay quién los aproveche mejor. Las danzas autóctonas no podían ser de mejor calidad, en fin, se nos agotan las palabras para analizar todos los grandes aciertos de este espectáculo verdaderamente incomparable.¹⁹

Puede decirse que las varias experiencias de utilizar la zona arqueológica de Teotihuacán como espacio teatral, tanto en sus templos y plazas, como en el Teatro al Aire Libre, han tenido a lo largo del tiempo encomiables resultados; tanto por las propuestas estéticas y soluciones escénicas que plantearon, como por la recepción que cada espectáculo tuvo en su momento, por lo general muy positivos. Pero no hay

que pasar por alto que estas experiencias, que hoy forman parte de la historia del teatro mexicano del siglo xx, fueron en su origen parte de una práctica discursiva proveniente del Estado mismo. Como lo advierte Elizabeth Araiza, a partir de revisar las primeras experiencias teatrales en Teotihuacán en 1922:

Concebido inicialmente como un instrumento de pedagogía indígena, el Teatro Regional de Teotihuacan, deviene, acaso sin proponérselo, en un modelo de experimentación teatral [...] Se va a constituir en un modelo de renovación teatral en varios aspectos [...] -temas relativos al folklore indígena, en particular, rituales, ceremonias, fiestas, danzas –y la forma– el colorido, la belleza de los cuerpos y los gestos indígenas y del vestuario, la música [...].²⁰

Y si bien es cierto, que estas manifestaciones de teatro al aire libre y de teatro de masas formaron parte de una tendencia en las vanguardias teatrales por romper el cerco de las representaciones escénicas en edificios teatrales convencionales, así como de la dramaturgia llamada burguesa, de corte realista naturalista; es claro que esas revisitaciones teatrales a la historia nacional alcanzaron a constituirse como experiencias renovadoras que han formado un sedimento muy rico y complejo en el panorama del teatro mexicano del siglo xx, más allá del interés original del Estado mexicano por

¹⁹ Mara Reyes (seudónimo de Marcela del Río), “Moctezuma II. Al pie de la Pirámide del Sol, en Teotihuacán”, en *Diorama de la Cultura*, supl. de *Excelsior*, 16 abril 1961. p. 2.

²⁰ Elizabeth Araiza Hernández, *El arte de actuar identidades y rituales: hacia una antropología del teatro indígena en México*, Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 2016, pp. 122-123.

utilizar al teatro como una herramienta para la educación.

Última reflexión

Después vendrían con los Juegos Olímpicos de 1968 las experiencias de Luz y Sonido en las pirámides, en las que se escenificaban de manera audiovisual grandes mitos fundacionales mesoamericanos, con un libreto de Salvador Novo y que atrajeron durante años a miles de espectadores, y que recuperaban el discurso de reivindicación histórica y estética proveniente de las experiencias del teatro al aire libre en el llamado Teatro Sintético de Teotihuacán como se habían realizado desde 1922. El Teatro al Aire libre de San Juan Teotihuacán sigue en pie, no ha sido derruido, ni por el paso del tiempo ni por la picota modernizadora. Desde entonces también los grandes temas históricos como la conquista de México Tenochtitlan, sus protagonistas, así como los grandes mitos mesoamericanos, como los relativos al Dios Sacerdote Quetzalcóatl, o al guerrero tlaxcalteca Tlahuicole han estado presentes en el teatro mexicano en sus distintos campos de acción; como un medio de repensar la historia y la identidad y de exponer este discurso nacionalista en el espectador de su tiempo; como también lo han sido los numerosos murales realizados por pintores como Diego Rivera, González Camarena o Chávez Morado en el siglo xx. Por ello también una parte del conjunto de la dramaturgia mexicana ha retomado esos grandes mitos y acontecimientos históricos, como temas clave para la escenificación de un imaginario, que correspondía

a discursos culturales relativos a una estética de reivindicación nacionalista; tal como ocurrió en la zona arqueológica de Teotihuacán durante buena parte del siglo xx.

Obra consultada

- Araiza Hernández, Elizabeth, *El arte de actuar identidades y rituales: hacia una antropología del teatro indígena en México*, Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 2016.
- Aub, Elena, *Entrevista a Álvaro Custodio en Madrid los días 13, 22 y 28 de febrero, 7 de marzo, 9 de abril y 6 de mayo de 1980, y 13 y 22 de enero de 1982*, México: Biblioteca Orozco y Berra, Centro de Estudios Históricos, INAH, pp. 256-258, <<http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/entrevista:928/datastream/PDF/view>> [mayo 2021].
- Aulestia, Patricia (compiladora), *Testimonio/Testimony/Temoignage (1934-1959). 25 años de danza en México*, México: INBA-SEP-CID Danza, 1984.
- Campos, Rubén M., *El folklore literario en México. Investigación acerca de la producción literaria popular 1525-1925*, México: Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, 1929.
- Carbajal, Claudia, *Los espectáculos masivos y las coreografías monumentales en la posrevolución mexicana 1924-1940* [tesis de doctorado en Historia del Arte], México: FFYL-UNAM, 2020.
- Dallal, Alberto, *La danza moderna en México*, México: UNAM (Material de Lectura, Las artes en México, núm. 1), 2013.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos: los años del águila, 1920-1925: educación, cultura e ibe-*

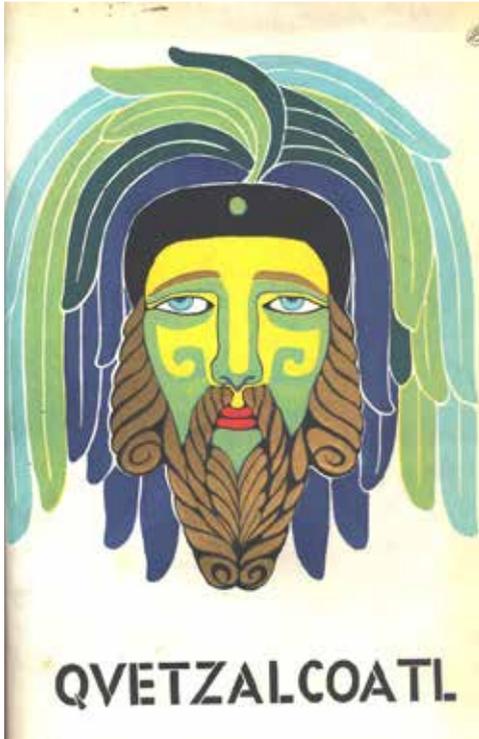
- roamericanismo en el México postrevolucionario*. México, UNAM, 1989.
- Dial, Eleanore M., "Alvaro Custodio and His Continuing Dream", *Latin American Theatre Review*, Spring, 1974, pp. 45-57.
- Fell, Claude and Laboratoires d'Études théâtrales de l'Université de Haute Bretagne, "Théâtre et société dans le Mexique postrévolutionnaire", *Laboratoires d'Études théâtrales de l'Université de Haute Bretagne. Etudes et documents. Klincksied*, 1980, pp. 47-68.
- Gamio, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacan*, México: Talleres Gráficos de la Nación. 1922.
- Magaña, Sergio, *Moctezuma II*, en *Teatro mexicano contemporáneo: antología*, Madrid: FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, pp. 439-547.
- Maria y Campos, Armando de, "El espectáculo *Cauhtémoc* que se ha presentado en el teatro de las Bellas Artes es magnífico", en *Novedades*, 16 agosto 1950, <http://criticateatral2021.org/html/resultado_bd.php?ID=812> [junio 2021].
- Ortiz Bullé, Goyri, *Teatro y vanguardia en el México posrevolucionario, 1920-1940*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2005.
- Ortiz Bullé Goyri, Alejandro, *Cultura y política en el drama mexicano posrevolucionario (1920-1940)*, Alicante, España: Universidad de Alicante (Cuadernos de América Sin Nombre.), 2007.
- "Querido Quetzalcóatl: el día que el dios mesoamericano sustituyó a Santa Claus", *El País*, <https://verne.elpais.com/verne/2020/12/24/mexico/1608836379_376070.html> [24 dic. 2020].
- Reyes Mara (seudónimo de Marcela del Río), "Moctezuma II. Al pie de la Pirámide del Sol, en Teotihuacán", en *Diorama de la Cultura*, supl. de *Excelsior*, 16 abril 1961, <http://www.criticateatral2021.org/html/resultado_bd.php?ID=084&BUSQ=moctezuma%20II> [julio 2021].
- , "El regreso de Quetzalcóatl", en *Diorama de la Cultura*, supl. *Excelsior*, 24 diciembre 1961, <http://www.criticateatral2021.org/html/resultado_bd.php?ID=108&BUSQ=El%20regreso%20de%20Quetzalcoatl> [julio 2021].
- Rodríguez Itzel, "El renacimiento posrevolucionario de Quetzalcóatl", en *XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, La Imagen Política, 2001, pp. 335-354.
- Schmidhuber, Guillermo, *Dramaturgia mexicana; fundación y herencia*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/dramaturgia-mexicana-fundacion-y-herencia/html/26d1c450-5d65-479e-ad66-eed6f0a0d859_9.html> [mayo 2021].
- Villatoro, Gustavo, "Algunos datos complementarios sobre el teatro en México durante los últimos años", *Monterrey*, 1929. Citado por Oursler, *El drama*: 21, <<https://inah.gob.mx/zonas/23-zona-arqueologica-de-teotihuacan>>.
- "166 Teatro al aire libre. Teotihuacán," Archivo de Arquitectura, consulta 7 de febrero de 2021, <<http://archivoarq.esteticas.unam.mx/items/show/1131>>.
- Valdés, Carlos, "Moctezuma II, Sergio Magaña" (reseña), *Revista de la Universidad*, abril 1955, <<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/35bf7971-c42e-4a52-a800-e166de4dd392/sergio-magana-moctezuma-ii>> [julio 2021].

Vasconcelos, José, *La creación de la Secretaría de Educación Pública*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2011.

Vasconcelos, José, *José Vasconcelos, discursos (1920-1950)*, México: Ediciones Botas, 1950.

Vasconcelos, José, "Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana", *Obras completas*, México: Libreros Mexicanos Unidos, 1958.





²¹ <https://local.mx/slider/navidad-quetzalcoat/>

La Ciudad de México según Valle-Arizpe

VICENTE FRANCISCO TORRES | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

Resumen

El presente artículo, siguiendo *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, quiere mostrar cómo era la ciudad de Tenochtitlan y cómo evolucionó desde la conquista española. Construcciones, costumbres e instituciones dieron cuenta de ese cambio. Con los recursos del colonialismo y de su vasta erudición, Artemio de Valle Arizpe es la guía que se sigue para elaborar el presente texto.

Abstract

This article, following the *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, wants to show what the city of Tenochtitlan was like and how it evolved since the Spanish conquest. Constructions, customs and institutions accounted for this change. With the resources of colonialism and his vast erudition, Artemio de Valle Arizpe is the guide that is followed to elaborate this text.

Palabras clave: colonialismo, arcaizante, cronista, evasión literaria, milagroso, vocación, antigüedades, relato, clerical, discriminación, novohispano.

Keywords: colonialism, archaic, chronicler, literary escape, miraculous, vocation, antiquities, narrative, clerical, discrimination, New Spain.

Para citar este artículo: Torres, Vicente Francisco, "La Ciudad de México según Valle-Arizpe", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 141-152.

Ramón López Velarde y Artemio de Valle-Arizpe (1988-1961) fueron apolíticos porque sus años mozos vieron el fragor revolucionario, con sus vaivenes arrebatados, que hicieron al primero dar visiones intimistas de la vida y de la patria mientras que al segundo lo llevaron a refugiarse en el estudio de la historia y, particularmente, en los periodos precolombino y colonial, sin olvidar los testimonios de los cronistas. Valle-Arizpe (VA) invocó otros hechos que marcaron su inclinación por los tiempos referidos que lo hacen un escritor colonialista por antonomasia.

Guardo mi título de abogado como México guarda la estatua ecuestre de don Carlos IV, como un adorno. Mi vocación profunda era el estudio de la historia, particularmente la de la Nueva España y comienzos de la República [...] Este amor que tengo por cosas pasadas procede de mi infancia —nos explica. Siendo niño, en la casa paterna gozaba ya con la contemplación de un par de estribos en cruz, finamente cincelados; unas espuelas de largas agujas para herir los ijares de la cabalgadura, que servían al caballero para defenderse de un ataque; despertaron en mí la curiosidad por la Conquista y la Colonia [...] De entre los libros de mi padre preferí aquéllos. Recuerdo aún los grabados imponentes de castillos, de caballeros armados y de vírgenes y santos medievales.¹

¹ Don Artemio de Valle-Arizpe”, entrevista de Polo Puga, *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, números 10-11, junio de 1955, pp. 20-22.

A estos elementos que lo predispusieron desde su infancia debe agregarse otro de la edad adulta: durante su estancia como diplomático en España, frecuentó el Archivo de Indias, que le dio materiales para su obra y acicateó su fascinación por los siglos XVI-XIX. Son elocuentes los títulos de algunos de sus libros: *Del tiempo pasado* (1932), *Virreyes y virreinas de la Nueva España* (1933). *Historias de vivos y muertos. Leyendas, tradiciones y sucedidos de México virreinal* (1936), *Papeles amarillentos* (1954)...

Cuando en 1970 ingresé a la Escuela Nacional Preparatoria número Uno, es decir, al Colegio de San Ildefonso, por sus pasillos deambulaban los profesores Andrés Henestrosa, Eduardo Báez Macías, Luis Noyola Vázquez, José Gaos y Arturo Sotomayor, éste último un dandy moreno, alto y delgado al que nunca faltaba el habano en la mano. Era un gran orador y recientemente había publicado, en la amable colección Biblioteca del Estudiante Universitario, de páginas y portada clarísimas, *Don Artemio* (1967), un volumen que se volvió clásico por la extensión y erudición de su prólogo, pero sobre todo porque se había mimetizado con el anacronismo y abundante adjetivación de VA. Resultó una antología sumamente útil porque entregaba textos que, ayer como hoy, resultan difíciles de conseguir. Es el caso de “Historia de una vocación”, en donde el propio cronista hablaba de su inclinación literaria². Su vocación nació en

² En repetidas ocasiones se ha afirmado que VA era más narrador que historiador o cronista; Arturo Sotomayor puntualizó sobre el tema: “Más todavía:

parte por el rechazo a las matemáticas, pero ante todo por el placer que le procuraba el entrar a las bibliotecas y archivos de sus preceptores –muy señaladamente Luis González Obregón y Genaro García. A esto se unió su vocación de silencio, inherente a toda labor intelectual, en un ambiente lleno de antigüedades que lo acompañaría toda su vida.

Para el estudio de nuestra capital tomaré como guía *La muy noble y leal ciudad de México según los relatos de sus cronistas* (2004), de Editorial Lectorum. Al parecer, este fue el primer título que publicó don Artemio. La edición que de sus *Obras completas* preparó Antonio Acevedo Escobedo, en 1959, para Libreros Mexicanos Unidos lo confirma, aunque la información de Wikipedia entrega datos no verificables. Me atengo a una edición de parecido título pero con muy distinto contenido que desempolvé de mi biblioteca para señalar lo accidentado de la prolija obra del autor:

al hojear (y ojear) *Virreyes y virreinas de la Nueva España, o Crónicas del virreinato*, lo esencialmente histórico queda confinado a datos fidedignos ataviados con tal riqueza recreativa e imaginativa del autor, que no puede decirse que él historió, sino que reanimó personajes y recreó escenarios aunque –algo de periodismo hay en esto– no desdeñó los grandes lineamientos que la realidad ofreció en el tiempo vivido por aquéllos y en el espacio que ocuparon con su actividad. Así, entrega para deleite del lector páginas inolvidables en las que personas y hechos cobran una elocuencia ofrecida con belleza que, raras veces puede servir al historiador común y corriente... Arturo Sotomayor, *Don Artemio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario), 1967, p. X.

Esta fue la primera obra que sacó a la luz Artemio de Valle-Arizpe, pero con nombre distinto; la tituló *La gran ciudad de México-Tenustitlán, perla de la Nueva España, según relatos de antaño y hogaño*. Apareció en junio de 1918 y es el número 2 del tomo VIII de la Colección Cultura. Es un librito en 8°. menor, con 119 páginas. La segunda edición salió el año de 1924 y se rotula *La Muy Noble y Leal ciudad de México, según relatos de antaño y hogaño* (...). En 1939 salió la tercera edición de esta obra y ya se llamó *Historia de la ciudad de México, según los relatos de los cronistas*, es de la Editorial Pedro Robredo y está muy aumentada con nuevos capítulos y mayor número de notas, es en cuarto y consta de 587 páginas. Esta misma casa editora hizo en 1946 la cuarta edición con nuevos aumentos. Con el gentil permiso de don Pedro Robredo, y la autorización de la Testamentaria del autor, ponemos ahora en manos de ustedes la quinta edición de esta magnífica obra.³

He citado estos vericuetos editoriales no por prurito de bibliógrafo y bibliómano sino para señalar que, la edición de Lectorum es, probablemente, la sexta. La sigo porque asienta claramente los pasos que, según el autor, siguió nuestra capital en la configuración de su ser. Esto no descarta que, en la versión de Jus, donde se han incluido muchos materiales nuevos, la obra se enriquezca pero se desdibujen los periodos. También atenderé esta edición de tan singular antología porque nos obliga a replantear la idea

³ Artemio de Valle-Arizpe, *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, México, Editorial Jus, 1977, pp. 5-6.

corriente de las selecciones temáticas. *La muy noble y leal...* no solo entrega documentos esclarecedores, sino la visión que don Artemio tenía de nuestra ciudad en la primera mitad del siglo xx. No estamos ante un amontonamiento de textos, sino ante una elección minuciosa, completada con un cúmulo de notas que remiten a distintas obras y autores. Este libro vale por el material antologado, pero también por la información complementaria que nos da don Artemio y plasma los elementos que el autor considera importantes en la noticia que da sobre nuestra capital.

Desde la introducción del volumen brilla miraculada la prosa de don Artemio y muestra la ciudad tal como la apreciaron los más destacados frailes y hombres de espada y pluma. La visión de don Artemio, qué duda cabe, es la de los peninsulares porque toma distancia de los antiguos mexicanos para ponderar las virtudes de la nueva fe. Su postura es pro peninsular y su pluma es tan castiza como la de un español. Tomó partido por la religión y cerró los ojos ante el exterminio de los naturales que le parecían poco menos que ganado:

Con timidez de animalillos mansos y maltratados, arrimaron sus infinitos sufrimientos a la protección de los misioneros, y estos evangélicos varones se pusieron llenos de amor y de caridad como escudo y amparo entre los indios y la crueldad de los españoles; asistíanlos en sus desdichas con especial cuidado y provi-dencia; entendían y defendían con ardimien-to su justicia, cabiendo todos sin estrechura en sus corazones, blandos de misericordia. Los misioneros por el amor de Dios y por el del pró-

jimo eran dulce y general socorro de las aflicciones ajenas, y llenos de mansedumbre y de pobreza, contrastaban con la exaltación y con el altivo porte de los conquistadores, e iban derramando por estas tierras un olor de Cristo y de su doctrina, suave y bueno, y con sus enseñanzas evangélicas desbastaron con infatigable paciencia la rudeza de los naturales. Limaron esa masa tosca hasta descubrir en ella las perfecciones del alma.⁴

Arturo Sotomayor señala el poco afecto que VA tenía por el mundo indígena y su inclinación por lo peninsular:

Así: Tenochtitlán con acento agudo porque don Artemio, académico de la lengua, no supo, o desdeño acercarse a la de nuestros antepasados indígenas. Actitud explicable mediante el método genealógico: Artemio de Valle-Arizpe no tuvo antepasados indios; por sus venas corrió sangre vizcaína pues quienes colonizaron las extensiones de su Coahuila nativa, fueron vascos arriscados en constante combate con el comanche, el apache, el tepehuán... Así, con tales antecedentes, no es difícil entender que don Artemio no hubiera sido con el náhuatl tan afectuoso como lo fue con el español.⁵

Las páginas introductorias de este libro son de tal densidad y minucia que retardan la entrada a la antología. La vida colonial le parece santa a don Artemio mientras la ex-

⁴ Artemio de Valle-Arizpe, *La muy noble y leal ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, México, Editorial Lectorum, 2003, pp. 12-13. En adelante, para las citas textuales indicaré solo el número de página.

⁵ Sotomayor, p. VIII.

plotación de los indígenas le resulta simplemente “pintoresca”.

La selección empieza con Fray Diego Durán, que consigna la fundación de la ciudad: en una zona pantanosa poblada de espadañas y carrizos, por orden sagrada de Huitzilopochtli, los peregrinos de Aztlán arrojan un corazón y de él nace una piedra en la que crecerá un nopal. Encima se posa un águila, rodeada de plumas coloridas dejadas por las aves que le servían de alimento: “se llama *Tenuchtitlan* porque *tetl* es la piedra y *nochtli* es tunal, y destos dos nombres componen *tenocti*, que significa el tunal y la piedra en que estaba, y añadiéndole esta partícula *tlan*, que significa lugar, dicen *Tenuchtitlan*, que quiere decir del tunal en la piedra (p. 30). El islote donde creció el nopal albergó el primer templo (*teocalli*) a Huitzilopochtli, ubicado a la entrada de la actual calle República de Guatemala. Era la parte más alta de la ciudad y, por eso, sobresalía entre las aguas que rodeaban el islote en donde fue fundada Tenochtitlán el 18 de julio de 1325.

En sus notas de abrumadora erudición, VA dialoga, actualiza y puntualiza lo que dicen los textos antologados; todo con el fin de plasmar una idea de cómo fue el nacimiento de nuestra ciudad. En este dibujo caben minucias como la tomada de un texto de Victoriano Salado Álvarez: la primera palabra americana que entró al diccionario de la lengua española fue *canoas*.

La *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, que Luis Cardoza y Aragón y Miguel Ángel Asturias consideran la primera novela de Hispanoamérica, es calificada por VA como “la crónica más pinto-

resca, con más suelta gracia” de cuantas leyó. El texto que selecciona de Bernal Díaz del Castillo no es el multicitado que se refiere a Tenochtitlan como una ciudad sacada de los libros de Amadís, sino el que narra cómo subió él con algunos compañeros al templo mayor y quedaron horrorizados ante las cuchillas de obsidiana botadas por el piso, las costras de sangre y el olor pestilente de la sangre derramada por los sacrificios humanos. Allí estaban los ídolos hechos de semillas de amaranto amasadas con sangre. Cortés les propuso a los naturales colocar allí una cruz y la imagen de la Virgen, pero Moctezuma y sus sacerdotes respondieron airados diciendo que mejor no les hubieran permitido subir. Fue tal el celo de los peninsulares que no se conformaron con edificar iglesias sobre los antiguos teocallis, sino suprimieron incluso las palabras autóctonas, como teocallis, que apenas designaron como *cúes*.

Sobre las cuatro calzadas que había para entrar o salir de la ciudad, Hernán Cortés dice que de trecho en trecho tenían puentes de madera labrada para comunicar las aguas de la laguna. Ante esta circunstancia, mandó construir bergantines por si en alguna ocasión los quisieran encerrar. Después habla de los tianguis en que se comerciaban empanadas de pescado, pulque, tortillas de huevo, petates, telas, ropas de algodón y artesanías como las pieles de aves de rapiña, con cabeza y garras. Lo sedujo particularmente el arte plumario que, además del colorido, diseñaba figuras móviles. Ni qué decir de la platería, que se repujaba e incrustaba con piedras preciosas. Destaca los negocios de herbolarios, peluqueros y de

comida preparada. Los floristas llegaban desde Xochimilco en sus trajineras. Consignó los tamemes o cargadores que cumplían penosas jornadas antes de que los redimieran los burros que Fray Juan de Zumárraga mandó traer de España.

A la descripción del tianguis del centro de Tenochtitlan V A agrega lo que dijo Bernardo de Balbuena en su *Grandeza mexicana*: al norte de la ciudad había una cárcel y, junto a ella, una aportación de los españoles: un patíbulo. Aquí puede verse cómo el antologador se auxilia de múltiples obras que le permiten, junto con la presentación de cada texto y de su autor, hacer una crónica informada y llena de datos iluminadores.

El historiador Joaquín García Icazbalceta, bisabuelo de Rafael Bernal, autor de la novela *El complot mongol*, halló entre polvorientos y desordenados papeles del Colegio de San Ildefonso una crónica de 55 páginas que conocemos como del Conquistador anónimo. Ella muestra, en su *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitan México*, los valles, costas, bosques y serranías que rodeaban a la ciudad. A él, compañero de Hernán Cortés, debemos la descripción de los atuendos de los antiguos mexicanos: los caballeros águila, o tigre, llevaban cabezas de madera del animal elegido. Las decoraban con plumas y laminillas de oro y piedras preciosas. Sus escudos, o rodela, estaban hechas de cañas gruesas y telas de algodón cubiertas con láminas de oro que no permitían el paso de las flechas y dificultaban el daño de las espadas. Las *espadas* de madera de los naturales

llevaban incrustadas lajas de obsidiana capaces de abrir el pecho de un caballo. Usaban también hondas y cerbatanas cuyas flechas tenían tres puntas. Lo mismo habló de plazas, mercados, lavaderos, fabricantes de penachos de plumas, monasterios, entierros, antropofagia, poligamia, calzado, minas y fauna. El cacao, después del oro, se usaba como moneda.

Fray Bernardino de Sahagún fue célebre por su apostura. Las mujeres iban al convento solo para verlo y los superiores lo escondían para que no pusiera en riesgo su virtud. Miguel León Portilla se ha referido a él como el pionero de la antropología porque buscaba informantes, aprendía sus lenguas, visitaba las comunidades y recogía testimonios orales y códices. El fragmento suyo seleccionado habla de las instituciones de justicia. Las describe honorables y expeditas. La pena de muerte se procuraba en la horca, o a palos. También existía el destierro y el encarcelamiento, o los cortes de pelo para señalar a los culpables. Los jueces que no cumplían honradamente su oficio eran severamente castigados.

Fray Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, dice que las figuras de los dioses —hechas de amaranto amasado con miel y sangre— que estaban en la cumbre de los templos eran muy grandes y huecas; en ellas se metían los sacerdotes para que sus voces parecieran oráculos. Él llegó a contar 200 ídolos. Sobre los sacrificios del templo mayor puntualiza que, después de sacar el corazón a las víctimas, lo ofrendaban al ídolo y se lo metían por la boca al mismo dios. El cráneo lo conservaban para el tzompantli —una vara con calaveras atravesadas— y el

resto del cuerpo, en pedazos, lo arrojaban escaleras abajo para que amigos y familiares se lo comieran o quemaran.

Francisco Javier Clavijero, basado en fuentes librescas, habla del palacio y casas de recreo de Moctezuma, aposentos, jardines, vigerías de cedro y paredes de mármol. Tenía serrallo y un zoológico en donde recluía lo mismo animales que personas nacidas con alguna malformación. Había muchos bosques en las isletas; de ellos solo se conserva el de Chapultepec. En una de sus notas, VA recuerda que Francisco López de Gómara escribió que los cocodrilos eran alimentados con restos de los sacrificios que tenían lugar en los teocalis.

Para cerrar el apartado que destaca elementos indígenas VA elige un fragmento de la *Visión de Anáhuac*, de Alfonso Reyes, quien destaca las bondades del valle de México, su aire tónico y transparente que mantiene claro el pensamiento, lejos del

horno genitor de las selvas, donde el ánimo naufraga entre sudores y mosquitos. La selva es anarquía vital, chorros de verdura, nudos de lianas donde las sombras de los árboles adornan y roban las fuerzas del pensar; largo y voluptuoso torpor (88).

En el centro de México tenemos la voluntad alerta y el pensamiento claro, decía Reyes.

A tono con el tema que sigo, recuerdo que, en 1976, Fomento Cultural Banamex publicó *México Tenochtitlan 1325-1975. Pasado, presente y futuro de una gran ciudad*. El volumen inicia con un trabajo de Miguel León Portilla, uno de los máximos conocedores del México prehispánico. “Mé-

xico-Tenochtitlan: metrópoli indígena” cuenta que, una vez hallada el águila devorando una serpiente, empezaron a crecer cuatro barrios. Éstos se construyeron mediante chinampas, que eran armazones de varas y carrizos rellenos de tierra y lodo. El islote fundacional de Tenochtitlan era propiedad del señor de Azcapotzalco y a él se pagaban impuestos. Las comunicaciones se daban a través de canales y, las célebres calzadas, cuando llegó el ferrocarril, dieron camino hacia el cerro del Tepeyac, Churubusco, Coyoacán e Iztapalapa. En 1502 asume el gobierno Moctezuma Xocoyotzin y Tenochtitlan vivía su mayor esplendor; contaba con 800 000 habitantes. Esta es la ciudad que deslumbrará a los españoles.

Tenochtitlan recibía gobernantes y embajadores de tierras lejanas, además de tributos de oro y joyas, bultos de plumajes finos, jade, cacao, papel de corteza de amate, esclavos y personas elegidas para los sacrificios.

El crecimiento de la ciudad generó problemas de agua, misma que se trajo mediante acueductos desde Chapultepec. Estos suministros, aunados a las épocas de lluvia, ocasionaron grandes inundaciones. La metrópoli prehispánica heredó las inundaciones a la colonial y ésta a la de nuestros días. A esa calamidad siguieron otras: los presagios de la llegada de los españoles, un cometa, la visión en la cabeza de una grulla, la aurora de fuego, el incendio del templo de Huitzilopochtli, las aguas hirvientes del lago, la llorona que gemía por las noches... Todo lo que se relata magistralmente en la *Visión de los vencidos*, que dejaremos

de lado para no interrumpir el hilo que soltara AV en 1939.

El segundo apartado de *La muy noble y leal ciudad de México a través de los relatos de sus cronistas* es la ciudad colonial. En este momento dejó la edición de Selector y pasó a la de Jus porque aquí la obra crece en páginas, contenidos y notas de VA. Ahora encontramos colaboraciones salidas de su pluma. Su prosa se instala a sus anchas y su presencia se hace frecuente entre los cronistas:

Si Bernal Díaz del Castillo es el capitán de los cronistas, Juan Suárez de Peralta es el que le sigue como brillante gonfalonero por la agradable sencillez de sus escritos y por ese su estilo tan jugoso y tan sávido, lleno de movilidad y de encanto. (Jus, p. 124.)

Juan Suárez de Peralta habla de los hombres que vieron humear y hacer erupción el Popocatepetl. Muchos de ellos fueron los primeros en asomarse a su cráter sin considerar los peligros. Fray Toribio de Benavente enlistó las plagas que debieron sufrir los primeros indígenas que se fueron asentando en la ciudad que se reconstruía: la enfermedad, las luchas, el hambre, los recaudadores. A pesar de que los indígenas entregaron el oro que había en sus templos y tumbas, los encomenderos no escatimaron crueldades y los obligaron a vender sus tierras y sus hijos. Y llegó una carga más terrible: los trabajos en las minas. La nueva edificación corrió por cuenta de los aborígenes quienes debían conseguir los materiales y pagar sus alimentos. El resultado, escribió Motolinia, fue

gran cantidad de muertos que quedaban en los caminos propiciando enfermedades.

La selección de VA se ocupará entonces de algunas instituciones y de las primeras construcciones que sustituyeron las antiguas pirámides y casas de adobe que estaban entre isletas y canales. Como los españoles usaron 13 bergantines para rendir Tenochtitlan, quisieron proteger las naves para huir o defenderse en caso de ataque. Fue así que levantaron las Atarazanas, construcción que funcionó como muelle, prisión y fortaleza. Por eso se construyó antes de trazar la ciudad colonial y de repartir los solares a los peninsulares. VA, de paso, habla del palacio de Axayátl, desde donde los conquistadores arrojaron el cadáver de Cuauhtémoc que cayó sobre una gran tortuga de piedra. Las versiones de la ubicación de estos lugares son muy diversas y el lector tiene que conformarse con saber que existieron.

Fray Juan de Torquemada informa la manera en que empezó a crecer la ciudad colonial pero, además, ayuda a hacernos una idea de la manera en que se estableció una ciudad como la nuestra encima de aquella formada por islotes y canales. Cuando la población creció, la ciudad se fue extendiendo hasta llegar a un lugar despejado de agua y cubierto de arena: Tlatelolco. Mientras las casas de los naturales eran de adobe, las de los conquistadores eran “cumplidas en grandísima manera y muy bien edificadas, tenían altos sobre el primer suelo, cumplidos y espaciosos” (Jus, p. 148). Leamos un poco sobre la comunicación en la ciudad y la disposición de las casas, que nos recuerdan las habitaciones

y chinampas que actualmente constituyen Xochimilco:

Las calles de esta ciudad eran de dos maneras: una era toda de agua de tal manera, que por esta no se podía pasar de una parte a otra sino en barquillas o canoas, que a esta calle o acequia de agua, correspondían las espaldas de las casas y unos camellones de tierra en los cuales sembraban su pan y legumbres, los cuales camellones dividían zanjas de agua y muy hondas. Estas calles de agua eran para el solo servicio de las canoas y de las cosas comunes y manuales de casa y así tenían también puertas que se llaman falsas para este ministerio, y podían pasar de una parte a otra por puentes que las dichas acequias tenían. Otra calle había toda de tierra, pero no ancha, antes muy angosta y tanto, que apenas podían ir dos personas juntas. Son finalmente unos callejones muy estrechos. A estas calles o callejones salían las puertas principales de todas las casas y por estas entraban y salían y eran las del recibimiento de las cosas que se servían por tierra. (Jus, p. 148.)

Tan importante como la iglesia y el convento de San Francisco, dice Lucas Alamán, fue el Hospital de Jesús. Hernán Cortés mandó construir un templo en cada una de las entradas de la ciudad de México y, el único que se conserva hasta la actualidad, es el aledaño a este hospital de beneficencia. Esta iglesia fue escenario de varias comedias protagonizadas por los huesos del conquistador. Él pidió ser allí sepultado pero, ante el temor de que sus malquerientes profanaran los restos, fueron trasladados a España. Después los regresaron y volvieron

a ser sacados de esa iglesia hasta que, luego de tantos ires y venires, acabó por perderse su huella y nadie sabe actualmente en dónde se encuentran.

VA vuelve a incluir textos suyos, como el que da noticia del palacio de Axcayácatl o Casas viejas de Moctezuma, ubicado en donde hoy está el Montepío, en las calles de Tacuba. De aquí salieron huyendo los españoles la llamada noche triste. La Acordada, sepultura de vivos, fue una terrible cárcel que se levantó para amedrentar a los delincuentes que asolaban los caminos de la ciudad. Estaba entre las actuales calles de Humboldt y Avenida Juárez.

Fray Hernando de Hojea habla del convento de Santo Domingo, Manuel Toussaint de la catedral metropolitana, Joaquín García Icazbalceta de la Universidad, Luis González Obregón de la inquisición, Manuel Rivera Cambas del Colegio de San Juan de Letrán, construido para niños mestizos y criollos, Genaro Estrada escribe sobre el Colegio de San Ildefonso, Manuel Romero de Terreros sobre el Palacio de Minería, Manuel Orozco y Berra sobre la alameda central y Antonio García Cubas en torno de los acueductos y fuentes.

En la segunda parte de su magistral selección VA, más que antologar, glosa y vuelve a la carga con sus notas prolijas y llenas de erudición. Al hablar de las construcciones usa tales términos arquitectónicos que las páginas de Alejo Carpentier parecen escritas para niños.

No podían faltar las páginas de los viajeros. VA incluye textos de Leonel Waffer, Gemelli Carreri y, por supuesto Alejandro de Humboldt, quien vivió en Uruguay 80 y

ponderó las visiones panorámicas de la ciudad, vista desde las torres de catedral y desde el castillo de Chapultepec.

Junto a edificios e instituciones, VA da noticia de otras cosas en las que surge nuevamente su poco aprecio por los indígenas y su cultura. Esto dice sobre el chocolate:

Ha publicado Castillo Ledón una interesante monografía sobre el chocolate, excelsa bebida en torno de cuyas humeantes y olorosas jícaras hacían sus tertulias en los estratos de antaño las damas de guardainfante y de abanico, los clérigos y frailes y los señores de más prosapia de la ciudad. Este magnífico brebaje que salió de la refinada mollicie de los indios mexicanos, pronto corrió por toda Europa deleitando paladares con su sabor y su exquisita fragancia. (Jus, p. 482)

El volumen se cierra con José María Marroqui, el más prestigiado e incansable caminador —a pesar de su sobrepeso siempre colmado de sudor— de calles, plazas y casas que, en muchas ocasiones, fue inoportuno y fastidioso para los habitantes de la ciudad, a quienes solicitaba escrituras y papeles para consignar fechas, herencias y propiedades. Era tan encimoso e impertinente que los vecinos le echaban los perros. Insistente, colmado de sudores, manoteaba antes que le dieran con la puerta en las narices. Todo para lograr su accidentada obra *La ciudad de México*, tres volúmenes producto de más de 20 años de desvelos.

Al consignar la ficha de José María Marroqui, VA se muestra un tanto esquivo, pero el tiempo se encargaría de soltar una puntilla para el ilustre cronista. Antonio Castro

Leal, en su antología *La novela del México colonial*, lo ignora olímpicamente. Genaro Fernández Mac Gregor, su contemporáneo y contertulio, se encargaría de hacer uno de los reconocimientos colonialistas más cabales:

Tal hizo el noble caballero don Artemio de Valle-Arizpe. Yacía en las muertas luces de una cornucopia colonial, de las de marco de tumbaga y céreas bujías con arandeles de vidrio [...] Entrar a su domicilio es traspasar con él las lindes de la encantada cornucopia para vivir en plena colonia. Todo es hierros forjados, cofres y cajoneras de taracea; sillones fraileros chatonados, arañas con arandelas, velas con guardabrisas, colgaduras de velludillo o de damasco, bargueños, braseros, clavicordios, paramentos sacerdotales que esbozan sus formas arcaicas entre perfumes de incienso y sándalo, de cantueso y espliego, flotando en un ambiente de silencio recogido y casi monacal.⁶

En el libro editado por Fomento Cultural Banamex, después del texto de Miguel León Portilla sobre la ciudad prehispánica, se

⁶ Genaro Fernández Mac Gregor, *Carátulas*, México, Ediciones Botas (Cultura Mexicana), 1935, pp. 131, 134 y 135. Un refrendo más de su filiación colonialista lo entrega José Luis Martínez: “La moda colonialista. Apareció en México hacia 1917. Sus orígenes inmediatos fueron los estudios sobre arquitectura colonial del ateneísta Jesús T. Acevedo (1882-1918) o los más antiguos de Luis González Obregón (1865-1938) y del Marqués de San Francisco (Manuel Romero de Terreros, 1880-1968) sobre temas de aquella época. Pero sean cuales fueren sus precursores [...] pueden explicarse como un movimiento de huida hacia el pasado determinado por la angustia de la Revolución”.

encuentra “Breve visión de la ciudad de México en la época virreinal”, de Elisa Vargas Lugo, que destaca dos aspectos muy importantes. Primero, la singularidad de nuestra ciudad, más allá de la simple copia del modelo peninsular:

Sobre las precipitadas ruinas de la grandiosa población prehispánica se cimentaron, con audacia y señalado genio político, los templos y palacios del nuevo gobierno y las recias casas de sus conquistadores convertidos en colonos. El resultado fue una de las ciudades lacustres más originales del mundo. La ciudad colonial aparece, pues, a la luz de la investigación histórica, con los destellos de un ente novedoso y no como simple remedo de la metrópoli [...] Según el doctor O’Gorman, la forma de la traza fue determinada por el Principio de Separación, puesto en práctica como respuesta básica, dada por los conquistadores a dicho problema de convivencia con los conquistados. En el aspecto material, la traza significó la reserva de una zona urbana para europeos y otra para indígenas. Militarmente, la ciudad española quedaba protegida por los canales que la rodeaban como un foso y ante todo, desde el punto de vista religioso, la separación de los dos núcleos de población favorecía el clima moralizador necesario para el adoctrinamiento⁷.

El otro aspecto que destaca Elisa Vargas Lugo es el de las inundaciones y su efecto en la configuración de nuestra capital:

Cuatro inundaciones padeció México en el siglo XVII. Pero lo que aconteció en 1629 duró cinco años, durante los cuales la ciudad quedó convertida –al decir de un poeta– en *Cadáver de piedra hundido / en cristalino sepulcro*, mientras el tránsito por sus calles tenía que hacerse en canoas. Las grandes afluencias de agua fueron la causa principal de que casi no queden en la ciudad casas con el aspecto típico de esta centuria, pues sus ocupantes se veían obligados a reconstruir constantemente⁸.

Quiero terminar este artículo mencionando a Emmanuel Carballo, un escritor que despertó en mí gran interés por autores que ocuparon varios años de quehacer intelectual, como Ramón Rubín. Artemio de Valle Arizpe fue otro de esos escritores. Entrego unas palabras con que Carballo propició mi interés, tantas veces postergado:

Don Artemio se entretiene –y entretiene a crecido número de lectores– cultivando una prosa ornamentada, simétrica, arcaizante; una prosa visual y táctil; una prosa que, aun recién hecha, tiene el olor y el sabor de cosa añeja; una prosa lenta, de una morosidad que, a veces, resulta mineral; una prosa, a mi juicio, sin futuro y con exiguo presente [...] él como escritor, no tendrá descendencia: es un escritor isla...⁹

⁷ Miguel León Portilla *et al.*, pp. 15-16.

⁸ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁹ Emmanuel Carballo, *19 protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, 1965, p. 158.

Fuentes de consulta

- Carballo, Emmanuel, *19 protagonistas de la literatura mexicana del siglo xx*, México: Empresas Editoriales, 1965.
- Castro Leal, Antonio, *La novela del México colonial*, dos volúmenes, México: Editorial Aguilar, 1991.
- León Portilla, Miguel *et al.*, *México-Tenochtitlan 1325-1975. Pasado, presente y futuro de una gran ciudad*, México: Fomento Cultural Bananex, 1976.
- Puga, Polo, "Don Artemio de Valle-Arizpe", en *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, números 10-11, junio de 1955.
- Sotomayor, Arturo, *Don Artemio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario), 1967.
- Valle-Arizpe, Artemio, *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, México: Editorial Jus, 1977.
- , *Obras completas*, Prólogo de Antonio Acevedo Escobedo, México: Libreros Mexicanos Unidos, 1959.
- , *La muy noble y leal ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, México: Editorial Lectorum, 2003.
- , *Leyendas mexicanas*, Prólogo de José Luis Martínez, México: Editorial Lectorum, 2003.

Tenochtitlan a 500 años. Una revisitación hermenéutica

GLORIA JOSEPHINE HIROKO ITO SUGIYAMA | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

Resumen

Lo sucedido, ficción, realidad, nunca podremos saberlo de cierto, pero por medio de la hermenéutica, y ahora, con el avance de los estudios en todas las ciencias, es posible reflexionar e iluminar el discurso histórico, hecho de lenguaje, de nuevo. En el presente ensayo, me basaré en Paul Ricoeur y Hans Georg Gadamer (lo fáctico y lo figurativo), así como en historias tanto españolas como indígenas y meestizas de estudiosos del siglo pasado principalmente.

Abstract

What happened, fiction, reality, we can never know for sure, but through hermeneutics, and now, with the advancement of studies in all sciences, it is possible to reflect on and illuminate the historical discourse, made of language, again. In this essay, I will draw on Paul Ricoeur and Hans Georg Gadamer (the factual and the figurative), as well as both Spanish and indigenous and mestizo stories from scholars of the last century mainly.

Palabras clave: hermenéutica, discurso histórico-literario, fáctico, figurativo.

Key words: hermeneutics, historical-literary discourse, factual, figurative.

Para citar este artículo: Ito Sugiyama, Gloria Josephine Hiroko, "Tenochtitlan a 500 años. Una revisitación hermenéutica", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 153-177.

Actualmente entendemos por hermenéutica aquella corriente filosófica que, hundiendo sus raíces en la fenomenología de Husserl y en el vitalismo nietzscheano,¹ se basa en la “hermeneúiein”, es decir, expresar o enunciar un pensamiento, descifrar e interpretar un mensaje o un texto actualizándolo, con el objeto de hacer accesible la comprensión, y más que un movimiento definido, es una “atmósfera” general que se expande a varios ámbitos del pensamiento.

Con esto en mente, realizaré un breve recorrido por algunas obras relativas al tema central, Tenochtitlan, con disquisiciones de estudiosos del tema, autoridades para ello —aunque su postura no deja de ser debatible—, aunado a códices, que si bien en su mayoría fueron redactados después de la conquista, y por la parte española, arrojan luz sobre los acontecimientos.

Perihermeneias, parte del *Organon*, versaba sobre el análisis de los juicios y las proposiciones. Se trataba de un análisis del discurso, pues sólo desde el interior del mismo —dice Aristóteles, autor de este texto— su realidad se nos manifiesta.

¹ El vitalismo (del latín *vitalis*, vital) al que se le ha reconocido, a partir de Nietzsche, como voluntad de potencia o voluntad de poder, es un aspecto del voluntarismo, teoría considerada idealista. Argumenta que los organismos vivos poseen una especificidad, no la materia simple. Se distinguen de las entidades inertes porque poseen fuerza o impulso vital o *élan*, en francés. Esta fuerza vital inmaterial, es identificada frecuentemente con el alma o el espíritu del que hablan muchas religiones y retomando las ideas del médico y químico alemán Georg Ernst Stahl (1660-1734), quien creía que el alma era el principio vital que controlaba el desarrollo orgánico.

Gadamer resalta el valor de la hermenéutica para poner en evidencia prejuicios (auténticos o falsos) que sostienen los discursos vigentes en la sociedad. Además, todo acto de interpretación implica una distancia con lo interpretado en el sentido de que siempre existirá una mediación de los prejuicios e intereses conscientes y no conscientes de quien observa el fenómeno. Con esto, Gadamer no niega la objetividad sino que reconoce el hecho de que en las ciencias del espíritu ésta queda relativizada. El objeto demasiado lejano en el tiempo se realiza en contextos socio-históricos muy distintos a los del observador y hay que proceder, por tanto, a la operación del trasladar un texto cifrado a uno descifrado, abandonando la ontología para convertirlos en fenómenos temporales, o sea históricos. De modo simultáneo, el objeto distante en el tiempo experimenta una cercanía en la medida que todo fenómeno “se muestra”, en términos husserlianos, revela algo de sí mismo, y es este momento el que le interesa resaltar a Ricœur. Esto lo enfatiza Shankar: “Las narrativas son consideradas como la manera fundamental por la cual estructuramos y damos sentido a nuestras vidas.”² De ahí que será importante tomar en cuenta éstas, que también pertenecen ‘de sí’ al estudio hermenéutico emprendido, como lo comprendía Ricœur. Y de ahí acento en la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia del mundo co-

² Avi Shankar, Elliott, R. y Goulding, C., Understanding consumption from a narrative perspective, en *Journal of Marketing Management*, vol. 17, p. 431. pp. 429-53.

mo lo proponían también H. G. Gadamer³ y Jean Grondin.⁴

No obstante, la cercanía en el tiempo puede también representar un obstáculo debido a que es mayor la posibilidad de no reconocer la perspectiva de nuestra aproximación ni la carga ideológica desde donde estamos observando. Ahora bien, en el caso que nos interesa, la filosofía amerindia en su etapa inicial responde a una cosmovisión muy distinta a la paralela en tiempo, española, a la vez que a la visión occidental de nuestro tiempo. Esta distancia notoria puede limitar el alcance de las conclusiones vertidas en el presente ensayo, así como el vacío creado por escritos desaparecidos, ya fuera intencionalmente o por estragos, inclemencias y avatares de los tiempos. Tratándose de asuntos históricos, en que es posible no tener suficientes datos que permitan obtener conocimientos precisos, conviene tener en cuenta el carácter provisional (suposición) de la interpretación, amén de que ésta siempre está en perpetuo movimiento.

Ricœur analiza tres momentos fundamentales para ello: conocer, explicar y comprender el papel del lenguaje, el papel del símbolo y por último, advertir sobre la necesidad de un trabajo interpretativo y de una hermenéutica filosófica. Para este autor, el discurso es concebido por en dos sentidos: lingüístico y fenomenológico.⁵ Lo

lingüístico corresponde al del código de la lengua; mientras que lo fenomenológico significa concebir el discurso como un ‘acontecimiento del lenguaje’, una experiencia humana y por tanto histórica, tramada por ideas, sensaciones y valores. Aquí, el pensador y francés coincide con Gadamer, para quien la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectiva, esto es al ser de lo que se comprende [...].⁶ Reflexión, deliberación, elección. Vélez Upegui señala que en el planteamiento de Ricœur hay cuatro diferencias fundamentales entre el acontecimiento del discurso y el código de la lengua: lo temporal, lo autorreferencial, lo referencial y lo comunicativo, lo que el gran filósofo galo ya había comunicado en su obra. Y continúa mencionando que lo temporal alude a que el discurso, a diferencia de la lengua, la cual no contempla la ocurrencia en el tiempo, siempre ocurre en un lapso específico y preciso. Lo autorreferencial indica que la lengua no considera la determinación subjetiva del discurso, a diferencia de éste, para el que el sujeto es imprescindible. Lo referencial, alude a que el discurso es siempre manifestación verbal, en contraposición con la lengua que es una estructura cerrada en sí misma; y lo comunicativo se refiere a que el discurso se define como lenguaje actualizado, a diferencia de la lengua, mera posibilidad de comunicación.⁷

³ Para este autor la *hermenéutica* ha mostrado la inevitable condición lingüística del conocer humano.

⁴ Véase Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 57 y s.

⁵ Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, p. 76.

⁶ Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 614.

⁷ Mauricio Velez Upegui, “Ricœur y el concepto de texto”, *Co-herencia* 7 (12), p. 88.

Ricœur insiste que debemos visualizar el texto primero como una obra total. Éste debe ser estudiado en su estructura completa como un objeto del cual tomemos distancia, armado según principios coherentes con una tradición dada. Entonces, no veremos solamente anécdotas y sucesos, sino el punto de la historia, el mundo que se abre en frente de la obra, la ‘historia efectual’ de la que habla Gadamer y podremos absorberlo en nuestro sistema de significados sobre lo que es la obra como un todo.

En efecto, el problema de la escritura se vuelve un problema hermenéutico cuando se lo refiere a su polo complementario, la lectura. En relación a ello Ricœur afirma que:

[...] sobre todo, al caracterizar la interpretación como apropiación, queremos subrayar su carácter “actual”: la lectura es como la ejecución de una partitura musical. Acompasa la realización, la actualización de las posibilidades semánticas del texto. Este último rasgo es el más importante, pues constituye la condición de los otros dos: la superación de la distancia cultural y la fusión de la interpretación del texto con la de uno mismo.⁸

Este diálogo, a través del cual el lector comprende la obra al interpretarla resulta ser una primera instancia, en que capta el significado volcado por el autor, a partir de un horizonte que habita y que lo limita. Como segundo punto, genera una suerte de significado propio, lo cual representa un acto creativo en perspectiva o una conje-

tura entre las posibles interpretaciones. Cabe aclarar que dicha conjetura debe ser razonable, ya que una interpretación que no lo sea se separa del sentido originario de la obra interpretada. Ricœur reconoce y valora la manera como el estructuralismo enfatiza la explicación de las estructuras profundas del significado, pero critica la pérdida del sujeto que habla. Para este filósofo francés, la hermenéutica busca en el texto mismo la dinámica interna de la estructuración de la obra para proyectarse fuera de sí misma y de esta manera hacer que surja la cosa referida por el texto. Según él, siguiendo a Gadamer, no podemos continuar definiendo la hermenéutica en términos de la búsqueda de las intenciones del narrador que estaría detrás del texto, pues no se debe reducir a ello, lo que importa verdaderamente es entender el significado del texto, en el seguimiento de su comprensión a fin de obtener de forma manifiesta lo que el texto dice. Cuando se sigue el texto obviando las intenciones del autor y del lector, el texto abre modos posibles a mundos que pueden ser apropiados para su entendimiento.

Podemos distanciarnos de nuestra comprensión para percibir el nuevo significado (apropiación), en una dialéctica, a fin de culminar en la comprensión. Ricœur aborda la diferencia entre texto y discurso refiriéndose a la diferencia como distanciamiento. Este rastreo debe hacerse sistemáticamente, de modo reflexivo y consciente, de los textos que han sido preservados, pero que si observamos, no obstante, la mayoría son representaciones occidentales de quienes poseen el poder tanto político, económico, como social, que hacen que el mun-

⁸ Paul Ricœur, “¿Qué es un texto?”, en *Historia y narratividad*, p. 75.

do tenga una visión manipulada de los hechos.⁹ El lector en su lectura lleva a cabo dos procesos complementarios: “extraer la estructura, o sea las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto” y el proceso que consiste en “tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto”.¹⁰ Nos comprendemos mediante la cultura que desarrollamos nosotros mismos y las personas que nos rodean, en un movimiento de apropiación y de desapropiación, en virtud del cual la conciencia se pone alerta para denunciar la ingenuidad de ese sentido captado primariamente o el peligro de ilusiones engañosas.¹¹ Si bien, la historia que poseemos de los sucesos de la caída de Tenochtitlan es parcial, que, por supuesto, crea limitaciones para dilucidar lo acontecido, vistos desde un relativismo histórico, a pesar de las imposiciones, presiones, omisiones, opresiones y explotación persisten ciertos valores de orientación. Partiendo de estos postulados resulta muy complejo separar entre las imposiciones y creaciones de la cultura

occidental. Su adopción por casi todos los pueblos y grupos humanos del planeta, en el imaginario resulta muy difícil visualizar cómo hubiera sido nuestra civilización, sin la presencia del europeo, y en particular del español, en este caso. ¿Qué hubiera sucedido si hubiera prevalecido el náhuatl o el maya en vez del castellano? No podemos dejar de mencionar a la religión cristiana, la cual jugó un papel preponderante en la historia occidental al contribuir a edificar valores de orientación.

Pretender objetividad absoluta significa desconocer que la objetividad esta relativizada por los contextos que la soportan. Hay personas que tienen autoridad como lo es Miguel León Portilla (1926-2019), porque se la han ganado. La autoridad se adquiere y no es un acto irracional de sumisión. Se reconoce en sujetos que saben más o saben lo que los demás no saben. Al respecto dice Gadamer:

[...] la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía con respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega de comando. En realidad

⁹ Véase Guy Rozat Dupeyron, Premio Clavijero INAH-CONACULTA, quien habla del discurso construido eurocentrista. También véase Edmundo O’ Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. En esta obra sostiene que la historia que debe ser pensada críticamente no es la de la llegada de los europeos a lo que hoy es nombrado como América, sino ante todo, la historia de cómo se construyó la idea de qué América.

¹⁰ Paul Ricoeur, ¿Qué es un texto?, en *Historia y Narratividad*, p. 144.

¹¹ Véase Paul Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 109.

no tiene nada que ver con la obediencia sino con conocimiento.¹²

Seguidamente afirma:

De este modo el reconocimiento de la autoridad esta siempre relacionado con la idea de que lo que ésta dice no es irracional o arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista. Es verdad que los prejuicios que ellos implantan están legitimados y que su validez requiere una inclinación a favor de la persona que los representa. Pero precisamente así es como se convierten en prejuicios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa y esta inclinación puede producirse también por otros caminos, por ejemplo, por motivos aducidos por la razón. En esta medida la esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración.¹³

La visión de los vencidos, obra de León Portilla en sus inicios fue muy bien recibida, cautivó y abrió el abanico de posibilidades, en que por fin la voz del indio empezaba a ser escuchada. No obstante, este regocijo y/o esperanza de hacer hablar a los vencidos se desvaneció. Un estudio más concienzudo y crítico dejó se vislumbrara el engaño. Se caracterizó como “indígena” a un cierto número de textos producidos en los siglos XVI y XVII, que fueron escritos, leídos, copiados, adulterados (e impresos a veces) en una

época durante la cual dominó en México y en Europa un sistema de valores y de referencia simbólica que encontraba su origen en la cultura teológico-histórica medieval europea con sus continuas omisiones.

Así, por ejemplo, lo que menciona Wachtel en *La visión de los vencidos*:

[...] el estupor de los indios reviste una forma particular: percibieron la aparición de los españoles como un retorno de los dioses. También conviene remarcar que esta interpretación no fue general y la ilusión, de todos modos, no duró mucho...¹⁴

Efectivamente, la actitud y manera de comportarse de los españoles, pronto hizo que los indios se dieran cuenta, de que no se trataba de dioses. El problema metodológico actual que se presenta para un estudioso de la antropología, etnia, arqueología, historia y ética, entre otras disciplinas sería tratar de obtener el texto original o algún rastro o fragmento del mismo, que diera luz acerca de los acontecimientos. Se sabe que muchos de estos textos fueron quemados, alterados o desaparecieron al través de los años. Así, generar sentido, hoy día, basándose en la lógica y la cultura indígenas fidedignas, resulta un trabajo casi imposible. Además, ya es un problema harto complejo el situarnos en su horizonte con todo lo que conlleva eso, como sería la comprensión de su lógica simbólica y cultural. Sería un momento de auténtica creación,

¹² Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 347.

¹³ *Ibid.*, p. 348.

¹⁴ Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, p. 44.

de reescritura del texto por el espíritu lector, que aconseja Ricœur.

Un cronista “indígena”, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl escribió acerca de los presagios:

Los signos que se observaron en el cielo propagaron también el terror en todas las casas de los habitantes porque reconocieron la aproximación de tiempos de desgracias y persecuciones. Se acordaron de las crueles guerras y los contagios que sufrieron sus ancestros toltecas, quienes fueron destruidos, y se prepararon para las mismas desgracias...¹⁵

Y no es el hecho de si realmente ocurrieron estos eventos o no, sino como se manejan, como se manipulan, porque algunos no eran los primeros que ocurrían, un fenómeno como la aparición de tormentas, fuego, provocado por las chispas de meteoritos, o de un incendio, sucedían de tanto en tanto. Pareciera ser que tanto los frailes como los escribanos se afanaron en construir un mecanismo de miedo y terror.

Fray Bernardino de Sahagún, llamó a su enciclopedia, de doce tomos, *La historia general de las cosas de la Nueva España*, hoy conocido como *Códice florentino*,

¹⁵ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia general de la Nueva España*, p. 47. *Relación histórica de la nación tolteca*, llamada usualmente *Relación*, fue escrita entre 1600 y 1608. De 1610 a 1640 –según Chavero–, Ixtlilxóchitl escribió *Historia chichimeca*, que refiere los mismos eventos que en *Relación*, aunque con una organización más adecuada. El título se lo puso Carlos de Sigüenza y Góngora cuando el manuscrito pasó a su poder. Lorenzo Boturini, propietario del mismo texto unos años después, lo llamó *Historia general de la Nueva España*.

no, ‘códice’, porque fue hecho a mano, y ‘florentino’, porque se le ha guardado en una biblioteca de la ciudad de Florencia, Italia. Sahagún dice en su obra que escribió lo que los informantes le dijeron. Si bien, algunos relatos pueden considerarse textuales por parte de los indios, como donde menciona que describen a los caballos de guerra como “venados tan altos como las terrazas”, ya que los aborígenes nunca antes habían visto un caballo, y a los españoles con armaduras y portadores de armas tan ruidosos que a uno le ensordecen los oídos; hay otros que no. Tampoco se puede saber si él alteró las versiones orales o bien posteriormente al ser reescritas por otro escribano se modificaron, de acuerdo a los intereses personales de quien escribía o de quien enviaba a éste a hacerlo. En el *Códice florentino* se enumera en el libro XII, capítulo 1, una serie de ocho presagios que el autor de la *Historia de Tlaxcala*, Diego Muñoz Camargo, sigue de cerca cuando escribe: “Diez años antes que los españoles viniesen a esta tierra, hubo una señal que se tuvo por mala abusión, agüero y extraño prodigio...”¹⁶

Si bien, fueran ciertos los presagios, son los españoles, quienes escriben que los indígenas se atemorizaron y en ningún texto indígena aparece este juicio. Además, por estudios de Georges Duby, historiador francés (1919-1996) y otros investigadores, se sabe hoy día que si bien no menosprecian estos textos, no obstante no creen que esos signos, en realidad hayan sido percibidos por

¹⁶ Diego Muñoz Camargo, “Historia de Tlaxcala”, en Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos*, p. 56.

los mexicas de ese tiempo por lo que no pudieron haber provocado las reacciones de espanto y desorganización que se les atribuyen. Apoyamos, por tanto, el juicio de J. Soustelle cuando afirma:

México era la joven capital de una sociedad en auge, de un imperio aún en formación. Los aztecas no esperaban su fin: era apenas como si su astro hubiera salvado los primeros grados de su curso [...] no hay que olvidar que esta ciudad fue destruida por los extranjeros antes de haber alcanzado su segundo centenario, ya que en realidad su ascenso fue en los tiempos de Itzcóatl, menos de un siglo antes de la invasión...¹⁷

Soustelle marca una distancia con la interpretación clásica y general:

[...] la tradición quiere que esos presagios funestos (resplandores en el cielo, voces que se lamentan en el espacio, incendios inexplicables y otros prodigios) hayan anunciado con anticipación una terrible catástrofe. El muy religioso Motecuhzoma y sus consejeros fueron impresionados por el hecho que el año 1 Caña, 1519 de nuestra era, coincidiera con la fecha correspondiente que cada 52 años puede, según el mito de Quetzalcóatl, marcar el regreso de la Serpiente Emplumada. Esos seres extraños que llegaron del Este... que lanzaron rayos y poseyeron caballos que nadie antes jamás había visto en América, ¿no eran

los dioses? ¿Quetzalcóatl no regresó a tomar posesión de su herencia?...¹⁸

Jacques Lafaye, en su obra *Los conquistadores*, menciona que:

Los dioses barbados vinieron del Este a dominar América. Los españoles presentaron todos los signos convenientes a su papel. Llegaron del Este sobre templos flotantes (las carabelas eran muchísimo más grandes que las más grandes embarcaciones indígenas), controlaban el trueno y el rayo (los cañones y los arcabuces), tenían color pálido o rojo como el sol, tenían barba y manejaban espadas más cortantes que todos los sílex. Estos hombres osaron mirar a la cara a los jefes indios...

Fueron entre ellos los Centauros, los caballeros pasaron por tales...¹⁹

Si los indígenas poseían un conocimiento tan refinado del cosmos, no es posible que predicciones de este tipo despertaran en ellos la angustia tan intensa que nos indican los textos y los códices, redactados por sacerdotes y personas de otro oficio, españolas. Se trata, por lo demás, al parecer, de un conjunto discursivo tradicional que ponía en su centro a un modelo de la Europa medieval en el que se mostraba terror y locura. Incluso, los anales indígenas no concuerdan con el calendario europeo. Supersticiones del fin del mundo que sumieron en la desesperación a la mayoría

¹⁷ J. Soustelle, *La vie quotidienne au temps des Aztèques*, Hachette, Paris, 1969, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹ Jacques Lafaye. *Les conquereurs*, p. 145.

de la población en su fanatismo.²⁰ Esta amalgama y esta perplejidad y desorden es muestra más bien de la incapacidad o de los límites del logos occidental general que no puede analizar y entender otras experiencias histórico-culturales.

En vez de tomar los textos tal y como los informantes de Sahagún lo mencionan, los españoles los deforman en su (re)funcionalización discursiva y simbólica, ya que la razón y la ciencia que pretendían usar los europeos, no están exentos de prejuicios y el afán de gloria y poder.²¹

La simbología que impregna a los textos "indígenas" de la conquista remite a una simbología general cristiana y occidental. De la misma manera, los signos, profecías, presagios y prodigios, están inscritos en el misterio cristiano. Por lo tanto, el retrato de Motecuhzoma que se desprende de los textos debe estar también inscrito estrechamente en él. Sin embargo, en el séptimo presagio leemos: "Pero ellos, queriendo dar la respuesta, se pusieron a ver: desapareció [todo]: nada *vieron*".²²

Con respecto a la evangelización se cuestiona si fue realmente la bondad de los sacerdotes, la que los movía a querer que los indígenas progresaran y no más bien un medio para ganarse su confianza, imponer su cultura y religión. Acerca de esto, Rivarol escribe:

Para que mi lacayo no me mate en el fondo de un bosque por miedo al diablo, no le quitaré tal freno a esa alma rústica, como no querrá suprimir en él, el terror de la horca, no pudiendo hacer de él, un hombre honesto, hago de él un devoto.²³

Idea que no se debe descartar. Los españoles acentúan los maleficios y sortilegios en la cultura precolombina, se escandalizan de los sacrificios humanos, sin darse cuenta que ellos, con su religión "cristiana" defienden las torturas y tormentos de la llamada "santa" inquisición, que, por lo general, se aplicaba a gente inocente, en aras de obtener una confesión o como medio de castigo, para "quitarles el demonio".

Según Muñoz Camargo (1529-1599), historiador –hijo de un español, que sirvió a Hernán Cortés, y una indígena de Tlaxcala–, fue intérprete del Cabildo indígena y vivió en la Ciudad de México hasta 1550, año en que se estableció en Tlaxcala, donde llegó a tener propiedades, escribe *Historia de Tlaxcala*, el símbolo visto por el tlatoani:

Moctezuma reúne a sus adivinos y agoreros y familiarmente les cuenta lo que vio en la cresta de esta ave extraordinaria. Estos, queriendo opinar y responder a su señor de lo que les había parecido cosa tan inaudita, para idear sus juicios, adivinanzas y conjeturas o pronósticos, luego de improvisamente se desapareció el pájaro, y

²⁰ Georges Duby, *L'An Mil*, *Archives Julliard*, núm. 30, París, 1967.

²¹ Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, p. 18.

²² Jacques Lafaye, *op. cit.*, p. 148.

²³ Antoine de Rivarol en su segunda carta a M. Necker en *Obras*, T. II. 180, p. 133, citado por G. Gusdorf, *Dieu, la Nature et l'Homme au siècle des Lumières*, p. 32.

así no pudieron dar ningún juicio ni pronóstico cierto y verdadero.²⁴

Esta cita reafirma que en Tenochtitlan no se tuvo miedo de los presagios. Miguel León Portilla —quien se vio a sí mismo como el continuador de una larga tradición de estudiosos abocados al pensamiento náhuatl que hundió sus raíces en el siglo xvii y se extendió hasta el siglo xx— concibió la historia de la filosofía como un proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos, fruto de las elucubraciones de una élite de sabios. Hemos considerado los textos indígenas reportados en *La filosofía náhuatl* estudiada en fuentes (1993) de Portilla como una buena muestra representativa de este tipo de textos que permiten un análisis suficientemente claro; en ese sentido, el trabajo de este historiador y filósofo mexicano es notable. Como mencionamos al inicio, el que sea una persona digna de confianza y respeto, no implica que nunca erre. Su intento de brindar una perspectiva distinta a los sucesos del pasado en su obra *La visión de los vencidos* es loable, si bien pasó por alto ciertos indicios, es pieza fundamental, parteaguas para las investigaciones futuras, como la de Dupeyron. Es así como se va construyendo el conocimiento, fuente inagotable de saber.

Tanto Gadamer como Ricœur postularon que el texto llega a cobrar independencia de su autor, por lo que la intención del autor, a la que Dilthey otorgaba particular

importancia, deja de tenerla. En los distintos relatos y códices se ofrecen ángulos y perspectivas, características distintas, que sumados, restados, relacionados, complementados y analizados nos permiten tener una apreciación más o menos certera de ellos, en su inestabilidad y aceptando, la invaluable sentencia de Gadamer que nos recuerda que con los nuevos impulsos y retroalimentación que recibimos, a medida que ahondamos en nuestra lectura, este proyecto va variando y se va reformulando con lo que se va alterando la confirmación de nuestras creencias en la pre-comprensión. Así, los cuatro principios de distanciamiento aplicados al análisis de las narrativas se refieren a: 1) la transcripción misma y el significado de la palabra dicha; 2) lo que se ha dicho; 3) el significado de la narrativas más allá de su intento original y el del autor; y 4) el nuevo significado interpretado de la narrativa.²⁵ Todo esto con el dismantelamiento de presupuestos “ingenuos”, de los que habla Gadamer.

El significado de la narrativa, su sentido, llega a ser más importante que su referencia, entonces, el distanciamiento no es una preocupación metodológica, una técnica, sino que forma parte del fenómeno de la narrativa como discurso. Entender la narrativa implica la posibilidad de “objetivación”. Es decir implica lograr el distanciamiento del propio discurso y de los otros discursos para poder pensarlos no ya enmarcados desde la intención psicológica o intrínseca de quien lo emite sino en

²⁴ Diego Muñoz Camargo, en *La visión de los vencidos*, p. 10.

²⁵ Paul Ricœur, *Hermeneutics and the human sciences*, p. 234.

la búsqueda de sentido más allá del propio sujeto, a la manera de un texto escrito que logra la independencia de su autor. La tradición permite codificar la experiencia, un horizonte de significado para capturarla.

Ahora bien, los símbolos se entienden dentro de su historicidad: en momentos de emergencia, en la creación de nuevas experiencias, son una interpretación que se va acumulando para establecerse como tradición, que en la circularidad de la comprensión se va reinterpretando. Ricœur trabaja las tradiciones e interpretaciones de los símbolos en el sentido “de su economía y su puesta en relación”. El símbolo constituye la pieza clave de la naturaleza del hombre:

La lectura del símbolo significa entrecruzar su doble estructura de significación donde el sentido lineal directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero.²⁶

En definitiva, es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto y, reiterando una vez más, hay interpretación allí donde existen sentidos diversos: La interpretación siempre continúa, no concluye nunca. Horizonte móvil de significado que le da sentido a lo escrito.²⁷ El lenguaje resulta ser una marca de legibilidad en sus transformaciones, el sen-

tido se encuentra en esas cadenas de significado: entre el peso de la autoridad, la interpretación y la novedad de la experiencia. Interpretar, dialogar para restaurar el sentido. Si antes se creyó que los españoles habían conquistado a los mexicas, hoy se dice que incluso no hubo conquista. Sí la hubo, pero no fue porque los españoles lograran vencer al imperio azteca. Se dieron varias circunstancias como menciona el historiador y antropólogo León Portilla: las creencias de los indígenas, la separación que existía entre los pueblos que habitan el altiplano, debido a diferencias, rencillas, conquistas de unos pueblos sobre otros; las enfermedades que trajeron los españoles de Europa; la idiosincrasia amerindia, fueron otros factores que contribuyeron a que los españoles pudieran posteriormente colonizar el territorio.

Ahora bien, afirmar que la historia está dada por mediación simbólica o por los propios horizontes culturales, parece conducir a la afirmación de que nosotros, los seres humanos, nos encontramos de forma implacable atrapados en el círculo determinado por la propia cultura, la clase social, la herencia cultural o por la pertenencia nacional. Y si fuera así, ¿cómo salir de ella? Apoya Ricœur la idea de la no-determinación del sujeto por la experiencia a través de la misma dialéctica entablada entre comprender y explicar. Y es por medio del juego entre comprensión y explicación que el autor alcanza la instancia crítica como obra del distanciamiento dialéctico producido por la explicación. Y Ricœur agrega que el distanciamiento no es un fenómeno

²⁶ Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 17.

²⁷ Véase Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, en: *Gesammelte Werke*, p. 751.

cuantitativo; es la contraparte dinámica de nuestra necesidad, de nuestro interés y de nuestro esfuerzo para superar la extrañeza cultural, junto con la interacción y la comprensión que constituyen el círculo hermenéutico, en un proceso interpretativo que subyace al significado, emerge de las interacciones, trabajando hacia afuera y volviendo desde el ‘sí mismo’ al suceso y del suceso al ‘sí mismo’, en ese círculo. Y es productivo, al llenar los espacios vacíos, por ejemplo en la pérdida de códices —quemados, extintos—, en el ‘estar consciente’ de ello.²⁸

Para Gadamer las categorías fundamentales de su propuesta son: comprensión-interpretación-confluencia de horizontes-prejuicios. Para este filósofo germano, el significado de la narrativa es rescatado de la extrañeza del distanciamiento y de la preservación la distancia cultural, mediante la inclusión de la otredad. La razón y la ciencia que pretendían usar los europeos, no están exentos de prejuicios. Para el estudio hermenéutico resulta ser un error, tanto romper con el pasado (mito) como recurrir únicamente al mismo, o dedicarse tan solo a una visión futurista (logos). Cencillo nos dice al respecto que el mito presenta dos características positivas. La primera es la de ser respuesta a las cuestiones más recónditas y más graves que un grupo humano pueda plantearse, y la segunda es ser resultado de intuiciones privilegiadas que han descubierto conexiones insospechadas entre realidades transempíricas.²⁹ Si

bien los mitos prehispánicos parecen fantásticos, no obstante, cada hecho fantástico (hacer manifiesto, visible) presupone la posibilidad de una explicación racional, recordemos a Cencillo. En el estudio hermenéutico emprendido, obtenemos información por medio de fragmentos, que vamos hilando y concatenando hasta lograr aclarar, a través de la coherencia y la lógica, y así poder dilucidar lo que realmente sucedió. Para ello, resulta útil el estudio tanto de los códices indígenas (lo que se pudo rescatar de ellos y estuvo a mi alcance), como de las reestructuraciones posteriores, y de los escritos de los españoles que dan luz a la investigación. Así, justo cuando creemos aprehender a la naturaleza como el todo del que dependemos, también estamos obligados a admitir que toda esta naturaleza es mayor de lo que podemos comprender o no-comprender, se trata de todos los ámbitos de la presentación diferente a la humana: “la otredad”:

El hecho de que la imaginación es el dominio de las imágenes significa que los fenómenos mentales sólo pueden representarse por medio de escenas, imágenes o figuras presentes ante una especie de ojo interior, es algo que en la imaginación se ha registrado y acentuado desde épocas inmemoriales. Por eso, argumento en contra de lo que se cree es la fantasía, una vaga ilusión, como mero escapismo, y trato de definirlo como un tipo distinto de la narrativa, cuyas ambigüedades son vistas como la expresión del malestar cultural. Y es precisamente en el inconsciente donde las estructuras sociales y “normas” se reproducen y sostienen. Las repeticiones se tornan en imágenes símbolos,

²⁸ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the human sciences*, p. 34.

²⁹ Luis Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, p. 8.

ideas, que cobran transcendencia al integrar sintéticamente fenómenos complejos. Derivan de creencias religiosas, por lo general. Las religiones de los pueblos primitivos tienen su raíz en el convencimiento de que las personas son dependientes, en mayor o menor grado, de la naturaleza. El hombre primitivo siente impotencia y temor ante las fuerzas que lo rodean, de todo aquello ajeno a su comprensión, y es así como surgen los seres demoniacos en el mito, se expresa un conflicto interno del subconsciente, en el que se sugiere una posible resolución.³⁰

Así, la otredad se recrea en la fantasía (motor de los juegos, en su función inventiva, transgresión de los límites y puesta en el umbral³¹), forma de narrativa, en que las repeticiones se tornan en símbolos que trascienden al integrarse con los fenómenos presentes en el discurso. La hermenéutica de Ricoeur, consiste en la dinámica de la creación de sentido, de innovación semántica, se sostiene en la metáfora vinculada a los signos. Los rasgos de la metáfora viva son: impertinencia literal, nueva pertinencia predicativa y torsión verbal.³² La innovación semántica se refiere el segundo rasgo (nueva pertinencia predicativa), producida por el trabajo de la imaginación. La imaginación es la que lleva a cabo el momento de innovación semántica, siempre que no se entienda la imaginación como producción de

imágenes (sentido kantiano).³³ Ante la relativa ignorancia de los hechos, aunque ésta sea relativa y la diversidad de interpretaciones, el investigador debe hacer uso de los recursos a su alcance, a fin de establecer una corrección fundamentada y consistente.

Gadamer realiza el proceso de comprender dentro de la tradición, precisamente para reconocerla en el comportamiento histórico. Y aquí entra el significado hermenéutico de la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) que se da al interpretar un texto. Esta precomprensión se realiza desde la realidad histórica del individuo: en cada momento histórico los textos se producen de manera diferente y haciendo uso de la historia efectual de ese momento, la que le confiere al individuo, a su vez una manera de entender el mundo, así se hace expresa su finitud y evidencia sus límites, los cuales determinan su horizonte, que "es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"³⁴. Dicho horizonte tiene la posibilidad de ser ampliado en el horizonte histórico, es decir moviéndose a una situación histórica distinta a la propia, lo que significa reconocer al otro y comprenderlo. Así por ejemplo tenemos los distintos códigos mutilados o de los cuales se perdió su mayoría, y sólo se cuenta actualmente con algunos fragmentos de ellos, de los cuales se han rescatado datos invaluable. El intercambio intersubjetivo que se da en las narrativas en

³⁰ Gloria Ito Sugiyama, *Ondina, el cuidado de sí –la obtención del alma–*, p. 47. En prensa.

³¹ *Ibid.*, p. 79.

³² Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 62.

³³ Juan José Acero et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, vol. 1, núm. 42 (abril-junio 2014), p. 28.

³⁴ H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 334.

sí y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acto o acontecimiento del habla no es la expresión del hablante como ésta fue explicada, sino su sentido, cómo fue interpretada en nuestro horizonte de percepción de acuerdo con la hermenéutica: comprender para (re)crear y fundar; o sea, no únicamente sacar a la luz el pasado, sino insertarlo en la realidad. Existe un vasto corpus de textos historiográficos redactados en lengua náhuatl por autores indígenas durante el siglo XVI y principios del XVII en lo que fuera la Nueva España. Algunos de estos escritos son anónimos, otros, sin embargo, pertenecen a cronistas como Hernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Chimalpahín Cuauhtlehuanitzin, Juan Buenaventura Zapata, Gabriel de Ayala y Cristóbal del Castillo (*Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, 1600),³⁵ entre otros. En esta última obra se percibe una complicidad hacia los antiguos pueblos indígenas del Anáhuac, así como un conocimiento directo y profundo sobre su cultura e historia, que no encontramos en ninguno de los textos salidos de la plu-

³⁵ *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista, estudio preliminar de Federico Navarrete*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 180 pp. (Colección Cien de México). La primera versión es de Francisco del Paso y Troncoso, la cual él mismo tituló *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, por encontrarse mutilada. Gran aportación a la historiografía mexicana, no sólo por su calidad y por la importante información que contiene sino porque se trata de la primera narración historiográfica redactada en náhuatl por un autor oriundo, con una visión integral del Anáhuac y de los diversos pueblos que la habitaron antes y después de la Conquista; de ahí que se la llame *Historia general*.

ma de autores peninsulares, ni siquiera entre los escritos por los más benevolentes frailes, como los franciscanos Bernardino de Sahagún y Toribio de Benavente o el dominico Diego Durán.

La Historia general de Anáhuac fue escrita entre 1597 y 1600 por este erudito de origen texcocano, Cristóbal del Castillo (152?-1606),³⁶ posiblemente uno de los

³⁶ Nacido después de la Conquista, texcocano, profundamente inmerso en la cultura indígena. Se deslinda de la supremacía mexicana, tratando de demostrar la crueldad y poca legitimidad que tiene con respecto a los derechos y antigüedad de otros pueblos. Cuando escribe, era un anciano, de más de ochenta años, escaso de fuerzas, corto de vista y viviendo en la pobreza, según asentó Horacio Carochi (1586 -1666), jesuita y filólogo florentino que escribió un vocabulario y gramática del náhuatl clásico publicados en 1645 bajo el título *El arte de la Lengua Mexicana*, Compañía de Jesús, 23 de octubre de 1601. En los capítulos 70 y 71 de los Fragmentos, comienza la cuenta del ciclo anual o Xiuhpohualli con el año *calli* (casa), es decir, de la forma en que lo hacían los teotihuacanos (Paso y Troncoso, 1900:189). Los fragmentos que se conservan fueron transcritos por el abate Antonio Pichardo, religioso erudito con una importante biblioteca, quien heredó los manuscritos de Cristóbal del Castillo de Antonio de León y Gama a fines del siglo XVIII, según asentó Horacio Carochi en un comentario citado por Orozco y Berra en el Apéndice al *Diccionario universal de historia y geografía*, 1856, p. 149. Se ha conservado aproximadamente una quinta parte del manuscrito, en que se relata la existencia de diversos grupos como texcocanos, popolocas, chalcas y tepanecas, quienes llegaron primero al valle de México y aunque adoraban "falsos dioses", no hacían sacrificios humanos. Si bien fragmentaria, la presente crónica da un contrapunto a la orgullosa visión mexicana de Tezozómoc o de Chimalpahín. Testimonio "disidente" frente a la visión nahua de los vencidos "vencedores". (Navarrete, F. Estudio preliminar, en: Del Castillo, C. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia*

autores novohispanos más importantes y singulares del siglo XVI,³⁷ noble indígena de origen acolhua, nacido en Teotihuacán en torno a 1526³⁸, escribe cuando ya era un anciano y, atendiendo a los fragmentos conservados, no perseguía ningún interés político, económico o étnico al realizarla; poco común en su tiempo. Fue un fervoroso cristiano, el mismo menciona:

[...] la voluntad de Totecuyo Dios, ya que Él se dignó a favorecerme, se dignó a fortalecerme, pues ya no soy mozo, ya me hice mayor, ya envejecí, ya no tengo fuerzas y es poco lo que me descubre la vista que ya se cansó³⁹.

Del Castillo elaboró su crónica con el único propósito de preservar para futuras generaciones las cosas dignas de recuerdo de los antiguos moradores del Anáhuac; las cuales se encontraban a punto de desaparecer. León Portilla dice: "Por el deseo de salvaguardar la cultura y la historia de sus antepasados indígenas más que por intereses o reivindicaciones personales, étnicas o de linaje".⁴⁰

Se presume que el desinterés y el abandono de este escrito, además de su pérdida parcial, se deba a que las dos únicas edi-

ciones que existían de ella (1908 y 1991), sea porque los autores redactaron de forma oscura e incluso contradictoria, sin apenas presencia de notas que aclarasen sus complejos contenidos.⁴¹

Segala se externa al respecto:

De todos estos códices existen ediciones mediocres, envejecidas, que no toman en cuenta los diferentes cómputos cronológicos utilizados y no establecen ninguna lectura comparada con documentos emparentados.⁴²

Refutan esta aseveración las muy aceptables ediciones con comentarios del investigador Ernest Mengin⁴³ (1893–1973) acerca del *Mexicanus* (París, 1952) y del *Azcatitlan*, trabajo de Roberto Barlow (París, 1949), quien también trabajó "Veinte Mazorcas"⁴⁴ (1950). Además, menciona, de forma confusa, por no decir francamente errónea el Códice de Tolosa (copia con variantes del texto castellano incluido en el

de la Conquista México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 11-85).

³⁷ *Manuscrit mexicaine* 305, Bibliothèque Nationale de France, f. 74r.

³⁸ Francisco del Paso y Troncoso, *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*, p. 44.

³⁹ Cristóbal del Castillo, *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, p. 12.

⁴⁰ Miguel León-Portilla, "Encuentro de dos mundos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 22, p. 300.

⁴¹ Véase Ignacio Arellano y J. A. Rodríguez Garrido, *Problemas en la edición y anotación de las crónicas de Indias*, edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos, pp. 45-46.

⁴² Arnos Segala, *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*, p. 281.

⁴³ Discípulo del etnólogo Konrad Theodor Preuss.

⁴⁴ Robert Hayward Barlow, *Fuentes y estudios sobre el México indígena. Generalidades y el Centro de México*, I INAH, 1994, p. 67. Investigador a contrato por prestación de servicios a partir del 31 de enero de 1948, su investigación principal se relaciona con la Colección de Documentos Jeroglíficos y otros manuscritos relativos al oriente del estado de Morelos. Estos documentos son: Códice Moctecuzoma, Códice Xochitepec, Relación de Mazatepec y Mazatepec en la actualidad y el estudio interpretativo de los cuatro códices de Cuautinchan.

Código Florentino). Este es un ejemplo que obstaculiza las investigaciones de futuros académicos y eruditos del tema. Sahagún, a partir de 1575, con el apoyo del padre Rodrigo de Sequera, “hace una nueva transcripción revisada y aumentada [de sus manuscritos] y dicta a sus nuevos colaboradores la versión española de sus materiales. Esta versión –añade Segala– se conoce como el “Manuscrito de Tolosa”,⁴⁵ sin tomar en cuenta que cualquier estudioso de la génesis de la obra de Sahagún sabe que la versión española no se conoce como “Manuscrito de Tolosa” –que es copia con variantes– sino como texto en castellano del Código Florentino.

Si bien el contexto político, social e histórico de la conquista resulta ser vital para nuestro análisis, porque tanto el indígena como el conquistador son producto de su tiempo, en la comprensión de lo sucedido, las interpretaciones históricas o reflexiones antropológicas no pueden fundamentarse satisfactoriamente sin un trabajo filológico riguroso que permita disponer de textos limpios y con un aparato de notas conveniente, lo que facilitó mucho León Portilla. También es menester señalar la aportación de Federico Navarrete Linares, que en su edición de 1991 dio a conocer algunos pasajes inéditos de la obra de Cristóbal del Castillo. Además, presentó la transcripción paleográfica de casi la totalidad de los *Fragmentos* en náhuatl, continuando el trabajo realizado por Marc Thouvenot en

Castillo, *Les écrits de Cristóbal del Castillo*, 1990.

Castillo es el primer cronista en establecer que los mexicas son guiados por un *Tlacatecólōtl* llamado *Tetzauhtéotl*, que posteriormente se transformará en el dios *Huitzilopochtli*. También es el primero en asentar la evolución y origen del nombre de los mexicas procedente de *mexicquicuani* y de *Metztl*. Este cronista detalla el mítico pacto establecido entre *Huitzilopochtli* y el numen *Tetzauhtéotl*, en el que éste les promete ayuda a cambio de obediencia. Menciona una ceremonia donde, además del sacrificio humano se lleva a cabo el consumo ritual de carne humana. Describe detalladamente el complejo rito dedicado al dios *Xipe Totec*, denominado *Tlacaxipehualiztli*. Define que, por órdenes del *tlacatecólōtl* *Tetzauhtéotl*, la violencia y la guerra serán las actividades que practiquen los mexicas a lo largo de su peregrinación hacia la tierra prometida. Establece que serán futuros dirigentes mexicas solo aquellos que ostenten el título de *yaotequihua* y hayan capturado prisioneros. En el segundo capítulo, el anciano cronista –con falta de mecenazgo y un fuerte espíritu franciscano, a nuestros ojos, autor atípico para su época–. Establece la diferencia de clases existente en Aztlán e identifica a los *mecitín* como *macehualtín atencâ* o siervos ribereños, plenamente diferenciados de los tlatoque aztecas, a los que estaban sometidos y pagaban tributos. Establece las duras condiciones sociales en que vivían los mexicas en Aztlán, esclavizados, maltratados y en la miseria. Así como los motivos por los que los mexicas deben abandonar Aztlán: el odio

⁴⁵ Arnos Segala, *op. cit.*, p. 100.

que les tenían los señores aztecas, los cuales sentían desprecio por ellos y les causaban grandes penas y sufrimiento; y que de no haber huido habrían sido exterminados, destruidos totalmente. Y a propósito de la isla de Aztlán, asienta que el nombre que habría tenido el lago o laguna donde se ubicaba era *Metztlilapan* o *Metztliapan*, en donde se efectuaba la pesca con redes y la recolección de alimentos lacustres.⁴⁶

Así es que los mexicas también sufrieron bajo el liderazgo de los aztecas, y es necesario diferenciar entre mexicas y aztecas, los cuales en varios textos son vistos como si fueran uno y lo mismo. Esta es información que difícilmente llega a nuestras manos. Por fortuna, se ha conservado, aunque no difundido mucho. Refiere que al momento de salir de Aztlán los mexicas eran, aproximadamente, diez mil personas entre hombres, mujeres y niños.⁴⁷ Dice el estudioso de las culturas del Anáhuac, León Portilla, en *La interpretación del mito en la filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006* de Alberto González Cruz que:

Desde que Europa cruzó el océano Atlántico y colocó sus ideas en América, frailes humanistas soldados metidos a historiadores, aventureros y cronistas indígenas occidentalizados, intentaron consignar no solo lo que había sucedido en la conquista militar, se aventuraron también entre las nieblas del pasado indígena, rescatando vestigios que amenazaban con desaparecer,

ante la andanada del imperialismo español y la demonización de aquel modo de vida antiguo.⁴⁸

Los españoles, atormentados por su existencia, recordemos que acababan de pasar la Reconquista, casi ocho siglos de ocupación árabe, en una tierra árida y desolada, algunos buscan por medio del enriquecimiento subsanar sus heridas, otros se adaptan a las nuevas condiciones y prefieren quedarse en el territorio descubierto. Y aclaremos que no fue la mayoría de ellos, los que escribieron las crónicas posteriores, sino aquellos que quisieron aplicar criterios occidentales para el estudio de Mesoamérica, que de acuerdo con Austin abarcaba desde arriba del trópico de cáncer hasta la mitad de Centroamérica.⁴⁹

Navarrete Linares dice que León Portilla menciona que los primeros (frailes humanistas soldados metidos a historiadores, aventureros) explican el origen de las divinidades; los segundos (cronistas indígenas occidentalizados) narran el origen del mundo conocido, el cosmos, la totalidad del universo. El tercer tipo informa sobre el origen del hombre y su razón de ser en la gran trama del universo.⁵⁰ Miguel León Portilla, destacó el pensamiento indígena como objeto de estudio y empleó un método filológico conocido como la estrategia de las

⁴⁶ Véase Cristóbal del Castillo, C., *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, p. 52.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Alberto González Cruz, *Miguel León Portilla y la interpretación del mito*, en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006*, p. 67.

⁴⁹ Véase Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, p. 9.

⁵⁰ Federico Navarrete Linares, "Medio siglo de explorar...", p. 18.

cuatro vías: estudio de los vestigios arqueológicos, de la tradición oral, de los testimonios pre y posthispanicos, glíficos y gráficomicos, así como el análisis de todas estas manifestaciones.⁵¹ El estudioso de las culturas prehispánicas, León Portilla, había logrado penetrar en el mundo de los nahuas abordándolos en su propio lenguaje, sensibilidad y mentalidad a través de una lectura hermenéutica común por reflejar en el español las complejidades y sutilezas sintácticas y léxicas de los originales nahuas y también por desmenuzar sistemáticamente el posible sentido de los términos más oscuros y más importantes.⁵² Esto dio como resultado una serie de traducciones rigurosas y extensamente anotadas que constituyen herramientas de trabajo estupendas. Su obra relativa al pensamiento mesoamericano se centró más en los aspectos interpretativos y exegéticos que en la descripción, verdadera contraparte de lo que sucede en las obras de Toscano o de su maestro Garibay, experto traductor del náhuatl.

Los códices son fuentes históricas de primera mano en los que las sociedades indígenas, por intermedio de escribas con la habilidad para dibujar y pintar con gran maestría, dejaron constancia fiel de sus logros y avances culturales y científicos e informaron sobre una multitud de aspectos,

como las creencias religiosas, la vida diaria, la astronomía, el comercio, entre otros. En los códices se habla de escenas de la vida popular, escritas o más bien dibujadas como la gente las entendía, vigorosas por su expresión, en que se pueden apreciar la cultura y el sentir de estas poblaciones del altiplano mesoamericano. Así, tenemos que el Códice Azcatitlan presenta el proceso histórico de la sucesión de los gobernantes aztecas, la llegada de las tropas españolas encabezadas por Hernán Cortés y la introducción del cristianismo. El códice Borbónico, por su parte, es un documento pictográfico de origen mexicana, plasmado en una larga tira de papel amate, doblado en forma de acordeón, compendio enciclopédico de doce libros sobre la religión, historia, cultura y lengua nahua, mientras que el Códice Florentino es el manuscrito final y completo de la *Historia general* del fraile franciscano Bernardino de Sahagún en colaboración con informantes y asistentes indígenas, al cual ya hicimos referencia. El códice Bodley salió de Anáhuac antes de la conquista. Recibió este nombre por la Biblioteca Bodleiana donde se resguarda. Es un manuscrito pictórico mexicano, en piel de venado y forma de acordeón, perteneciente a la cultura mixteca. A pesar del desconocimiento de la fecha de su creación, basándose en su estilo, es posible determinar que fue elaborada antes de la Conquista de México en 1521 y que sobrevivió a ésta. De acuerdo con el arqueólogo británico y experto en mayas Eric S. Thompson, el manuscrito previamente fue propiedad del arzobispo portugués Jerónimo Osorio. Se cree fue saqueado en el siglo XVI por Robert Devereux

⁵¹ Véase Juan Manuel Romero García, "La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución", en Trejo, E. y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo xx*, p. 259.

⁵² Juliana González Valenzuela, "Flor y canto de *La filosofía náhuatl*", en Salvador Reyes Equiguas (coord.), *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León-Portilla*, p. 103.

II, conde de Essex, quien se lo dio a su amigo Thomas Bodley. La biblioteca Bodleiana contiene otros cuatro códices prehispánicos de Mesoamérica: Laud, Mendoza, Selden y el Rollo Selden. En el anverso tiene un registro completo de la genealogía de Tilantongo a partir del siglo X. El reverso, que es más antiguo que el anverso, narra los orígenes míticos del señor Bulto de Xipe y contiene la biografía del señor Cuatro Ciervo.

Pretender objetividad absoluta significa desconocer que ésta está relativizada por los contextos que la soportan. En Ricoeur gana fuerza la conciencia creciente de que la experiencia humana, acaso por su misma naturaleza lingüística e histórica, pueda alcanzar una mayor autocomprensión a condición de explorar, no la vía de la introspección, sugerida por la tradición francesa de la filosofía reflexiva que arranca con Descartes y llega hasta Bergson, sino la vía que está representada por esas objetivaciones del espíritu que son los signos, los símbolos y los textos, sugerida por la tradición alemana, en que todo discurso es comprendido como sentido.⁵³ En tanto que unidad original estructurada, el discurso es concebido por Ricoeur en dos sentidos solidarios: lingüístico –discurso es el nexa predicativo producto de la unión del significado de un nombre y la significativa indicación del tiempo de un verbo–, y fenomenológico –en que el discurso es concebido como “acontecimiento del lenguaje”–.⁵⁴ El hermeneuta alemán afirma,

⁵³ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 26.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

por su parte, que toda comprensión surge del lenguaje, como también el ser se despliega en el mismo. En este sentido, podemos afirmar que la comprensión se realiza en el momento en que el horizonte del intérprete, al relacionarse con el del autor, forme un nuevo horizonte: proceso de fusión.

Lo que al lector debe interesar no es el acontecimiento, sino la comprensión de la significación, en la medida en que ésta, respecto de aquél, representa una especie de desbordamiento semántico que puede ser captado interpretativamente:

Explicar es permanecer en la esfera interna de los enunciados que conforman el texto, sin más pretensión que la de comprender la naturaleza y funcionamiento de sus códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña⁵⁵ [y] “comprender es ir más allá de la esfera interna de los enunciados, a fin de conjeturar acerca del “tipo de mundo que la obra despliega de algún modo delante del texto”,⁵⁶ [y] de ese modo ser capaz de continuar en uno mismo la labor de estructuración de la obra.⁵⁷

A lo que agrega de Certeau: “La escritura en todo esto es el conjunto de los mecanismos creativos del proceso que lleva a la constitución del discurso histórico”.⁵⁸ Gadamer dirá entonces que la realidad no

⁵⁵ Véase *Ensayos de hermenéutica II*, p. 35.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁸ Véase Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 42.

nos pertenece sino que nosotros pertenecemos a la historia: "Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser".⁵⁹ No se trata de una autoconstrucción absoluta de la razón. Los prejuicios están detrás de todo intento de conocer. La ciencia y la razón no están libres de prejuicios. Ninguna situación ni la de los indígenas ni la de los conquistadores estuvieron exentas de episodios, incidentes, aventuras, sinsabores, impedimentos y obstáculos. Los conquistadores dejaron mucho y abandonaron muchas relaciones en su vida. Tuvieron que hacer esto para descubrir el nuevo territorio. Lucharon contra el miedo, los elementos naturales y los indios. A menudo no recibían las recompensas necesarias por su participación en la conquista.⁶⁰ Para entender sus acciones, en esta perspectiva hermenéutica, es importante conocer sus motivaciones. Tenemos por ejemplo por un lado a Cortés, que en sus *Cartas de relación*, nos deja invaluable datos de la situación político, económico y social de aquella época. Estas cartas estaban dirigidas al emperador Carlos V, y en ellas, Cortés describe su viaje a México, su llegada a Tenochtitlán, y algunos de los eventos de aquella época; y por otro, a Bernal Díaz del Castillo, soldado español que participó en la conquista del Imperio azteca en 1519 liderado por Hernán Cortés. Su obra *Historia verdadera*

de la Conquista de la Nueva España fue escrita en 1578 e impresa en 1632. Díaz del Castillo relata los acontecimientos de la conquista en doscientos catorce capítulos. Quiso escribir su testimonio después de leer la versión de los hechos escrita por Francisco López de Gómara, quien nunca pisó el continente americano y escribió de lo que leyó o escuchó. Díaz del Castillo quería mostrar el papel de los soldados en la conquista.⁶¹ Escribe de forma sencilla, sin grandes pretensiones, con una gran riqueza de vocabulario, con fresca expresividad habla de sus emociones. Tres impulsos básicos se encuentran en la idea original que alimentó el imaginario de los primeros conquistadores: la gloria de oro y el evangelio. Una de las principales fuentes de su empeño para este esfuerzo fue la idea de un lugar perfecto en la tierra.⁶² Creían firmemente que, en este Nuevo Mundo, tendrían dinero y estabilidad. Desafortunadamente, la principal característica de la vida de los conquistadores era su movilidad constante, no podían llevar una vida sedentaria.⁶³ Debido a esto, no podían disfrutar de ninguna de las recompensas por las que lucharon en las conquistas. Muchos de ellos murieron en la pobreza. Como estaban tan

⁵⁹ Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 344.

⁶⁰ Rolena Adorno, "The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History", *The William and Mary Quarterly* 49/2(1992), p. 217.

⁶¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Introd. Véase también Irving Leonard, "El conquistador español", *Los libros del conquistador*, pp.15-25. (Título original *Books of the Brave*)

⁶² Mirjana Polić Bobić, *Rađanje hispanskoameričkog svijeta*, p. 35.

⁶³ Bernard Grunberg, El universo de los conquistadores en la Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo, *Revista De Indias* 39 (1979), p. 110.

lejos de su país de origen, a menudo se sentían solos y aislados. Necesitaban las conquistas como motivación y a Dios como apoyo.⁶⁴ La percepción que tenían los conquistadores también fue influenciada por las novelas de caballería que fueron muy populares en el siglo xv y a principios del xvi. La religión no solo fue la justificación de la conquista, sino que también dio a los conquistadores la fuerza y la voluntad de continuar luchando en las peores condiciones.

Consideraciones finales

Se trata de una estética, un análisis de la mirada, una valoración concreta y especulativa que me permite re-construir el momento. Tiene un carácter productivo y constructivo. Hay vías y gestos que nos conducen por caminos falsos y de repente encontramos un nicho, o un eslabón perdido que (de)muestra el error o equivocación y que nos dan la pauta a seguir o bien nos sumen en una interrogante más profunda.

La “conquista de México” sólo tiene sentido si se ubica dentro de la expansión europea. La caída de Tenochtitlán, envuelta en la retórica española, se convirtió en uno más de los múltiples escenarios de ficción que canta la grandeza de Occidente. De ahí que conviene observarlo con cautela, pues el ocaso del mundo indígena se constituyó como memoria de guerra, en victoria caballescica, narrada por españoles. En ese sentido los escritos tanto del lado español como indígena. *Las cartas de Relación* de

Cortés son fundacionales: son actas que someten el Nuevo Mundo a los imaginarios europeos que estos mismos se preocupan por que permanezcan estables. Igualmente importantes son los documentos indígenas que permanecieron como legado. Los españoles encargados de las crónicas y escritos relativos a la conquista del territorio hallado en Mesoamérica aplican una retórica para instaurar dominio, con esas construcciones simbólicas y la manifestación de superioridad del ‘blanco’, en tanto que los códices indígenas eran básicamente para preservar la memoria de los pueblos de Anáhuac.

A cinco siglos de distancia, observamos la coherencia simbólica que existía entre los textos y la retórica española, tanto en los códices alterados por los monjes, completados por escribas europeos o estudiosos, pagados por quienes poseían el poder, a fin de preservar la gloria española.

La diferencia tecnológica, el genio militar y político, las epidemias, la traición, todos estos factores, en fin, no pudieron explicar en su totalidad este acontecimiento. Los historiadores intentaron encontrar una respuesta satisfactoria en otros campos del saber y de hecho recurrieron a la etnología, a la antropología, a la paleología, a la lingüística, la literatura en su retórica, pero cuando creyeron hacer una etnohistoria americana, se vieron ante el riesgo de no hacer más que una mala psicología etnohistórica, colonialista y decimonónica. No hay que olvidar al mito, la palabra plena. El respeto que tenían los precolombinos por éste es fundamental, en el sentido de que establece una relación de concordancia con la movilidad universal de los fenómenos

⁶⁴ *Ibid.*

naturales y el ámbito oscilatorio del lenguaje. El lenguaje, en su dinámica, se refiere mucho a lo que no se ve a simple vista, lo que no se dice pero que es articulado y sentido. La acción humana es, para Ricœur, como una obra abierta. Esto se debe a que el discurso escrito se dirige a un número potencialmente infinito de lectores, y Ricœur lo observa como algo semejante a lo que ocurre en el caso de las acciones significativas. Esto quiere decir que ésta está abierta a todo el que quiera leer el sentido de la acción. Partiendo de estas relaciones entre el texto y la acción significativa pueden plantearse las implicaciones metodológicas de la interpretación.

También espero haber mostrado que cuando una serie de capas discursivas se sobrepone, sobre los acontecimientos humanos, al filo de los siglos, es imposible llegar a un conocimiento mínimo del evento, sin un trabajo lento y paciente, de arqueología del discurso, esbozada por Gadamer y ampliada por Foucault. Reflexionar para darse cuenta que la historia no solamente está escrita por los vencedores, sino que su verdadera finalidad es también presentar a los vencidos, un sistema de identificación tal para hallar un estado de conciencia histórica lo más apegado a la realidad. En la estética del ser humano se trata de pasar del otro lado del yo, a la otredad, la que permite afirmar positivamente la existencia.

Arduo resulta el desear detectar una visión total, que como dijimos, imposible, en una época de normas universalistas y seducciones emanadas por las corrientes globalizadoras. Los postulados de origina-

lidad tranquilizan la consciencia colectiva y constituyen el puente hacia el propio pasado y sus tradiciones. Mediante la argumentación y la observación cuidadosa, cuando existe una laguna, sabemos que existen precedentes (Gadamer), los cuales deben ser revisados cuidadosamente a fin de obtener luz. No obstante, no se trata de una simple revisión, sino de la actualización de datos y hechos, desde una nueva mirada y con los cambios pertinentes, de acuerdo a nuevos datos recaudados o nuevas perspectivas analizadas.

León Portilla se valió –además de la filología hermenéutica con la que interpretó los textos– de un mecanismo de triple equiparación entre la cultura que hizo objeto de su estudio y las culturas emanadas de pueblos como la India y Grecia, ésta última precursora y madre del mundo occidental moderno, emanado del Renacimiento y la Ilustración. Utilizó para esto una deliberada y consciente aplicación anacrónica de la terminología occidental a la cultura y filosofía nahuas. Además, amparado en la autoridad de Sahagún⁶⁵ sostuvo hasta sus últimas consecuencias la existencia de un grupo de sabios al lado de los sacerdotes.

Observamos como una interpretación adecuada se da mediante el proceso que estos dos filósofos, Gadamer y Ricœur, emprenden entre el comprender, que es conjeturar; y explicar, validar. Esto es la llave que nos lleva a conciliar la explicación en

⁶⁵ Fray Bernardino de Sahagún (1499 o 1500 - 1590), eclesiástico e historiador español, el cual fue quien escribió *Phylosophos* al margen reverso del folio 118 del *Códice Matritense*.

las ciencias sociales en su posibilidad objetiva, dejando, en la medida de lo posible, lo subjetivo de lado. Ricœur acentúa que es posible lograrlo, ya que el proceso, en el círculo hermenéutico permite un número limitado de interpretaciones posibles frente a la pluralidad de significados. En el acto de la lectura se crea una referencia nueva y que la comprensión deja completamente de lado la intención subjetiva.

El filósofo alemán sostiene que la interpretación debe evitar la arbitrariedad y las limitaciones surgidas de los hábitos mentales, centrando su mirada en las cosas mismas, mientras que Ricœur habla de una lucha constante con la otredad en una autocomprensión. Frente al texto no cabe neutralidad. Siempre se trata de una dialéctica, un diálogo entre el tú y el yo: entablar una relación. Tanto para Gadamer como para Ricœur, la intención del autor no es importante para la comprensión del texto. Y esto continuará en un proceso flexible y cambiante, el cual puede prolongarse indefinidamente, por lo que nunca podremos afirmar que hemos dado la interpretación última y definitiva. Nunca queda cristalizada una interpretación de una vez y para siempre.

Bibliografía

- Arellano, I. y J. A. Rodríguez Garrido, *Problemas en la edición y anotación de las crónicas de Indias*, ed. y anotación de textos coloniales hispanoamericanos, Madrid-Francfort en el Meno: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 1999, pp. 45-74.
- Barlow, Robert Hayward, *Fuentes y estudios sobre el México indígena. Generalidades y el Centro de México, I*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994.
- Bloch, R., *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, París: PUF, 1963.
- Cencillo, L., *Mito, semántica y realidad*, Madrid: Editorial Católica, 1970.
- De Alva Ixtlilxóchitl, *Historia general de la Nueva España*, México: Consejo Nacional para la Cultura y la Artes-Fondo de Cultura Económica, 2006.
- De Certeau, M., *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana, 1986.
- Del Castillo, C., *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, estudio prel., ed., trad. y notas de Ramón Troncoso Pérez, Florencia: Landi, 1908.
- Del Paso y Troncoso, F. *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*, Montana, EEUU: Kessinger Pub Co, 2010.
- Díaz del Castillo, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Guillermo Serés, Madrid: Real Academia Española, 2011.
- Duby, G., *L'An Mil*, *Archives Julliard*, núm. 30, París, 1967.
- Gadamer, H. G., *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1986.
- González Díaz Cruz, A., *La interpretación del mito en la filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006*, México: Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, 2017.
- González Valenzuela, J., "Flor y canto de La filosofía náhuatl", Salvador Reyes Equiguas (coord.), *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León Portilla*, México: Instituto de Investigaciones

- Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008.
- Gusdorf, G., *V-Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, París: Payot, 1972.
- Irving, L., "El conquistador español", en *Los libros del conquistador*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Ito Sugiyama, G., *Ondina, el cuidado de sí –la obtención del alma–*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (Colección Libros del Laberinto. Ensayos 10), en prensa.
- Lafaye, J., *Les conquereurs*, París: Seuil, 1964.
- Lagarde, M., "El mito como constituyente de lo psíquico", en *La verdad del mito*, Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1994.
- León Portilla, M., Encuentro de dos mundos, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 22, 1992.
- *Visión de los vencidos, Relaciones indígenas de la conquista*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- López Austin, A. y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México: Era, 2008.
- Navarrete, F., *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista, estudio preliminar de Federico Navarrete*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001 (Colección Cien de México).
- Polić Bobić, M., *Rađanje hispanskoameričkog svijeta*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2008.
- Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI editores, 2003.
- , "¿Qué es un texto?", en *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós, 1999.
- , *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París: Le Seuil, 1986. (En español: *Del texto a la acción*, Buenos Aires: Docencia, 1985)
- , *La métaphore vive*, París: Seuil, 1975.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, París: Seuil, 1969.
- Romero García, J.M., "La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución", en Evelia Trejo y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo xx. Treinta lecturas*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México: Universidad Veracruzana, 2002.
- Segala, A., *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*, México: Consejo Nacional para la Cultura y la Artes-Grijalbo, 1990.
- Soustelle, J., *La vie quotidienne au temps des Aztèques*, París: Hachette, 1969.
- Wachtel, N., *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, París: Gallimard, 1971.

Hemerografía

- Acero, J. J. et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, vol. 1, núm. 42, (abril-junio, 2014), 2004.
- Adorno, R., "The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History", *The William and Mary Quarterly* 49/2, 1992.

- Aguilar, L. A., "La hermenéutica filosófica de Gadamer", *Revista Electrónica Sinéctica*, núm. 24, febrero-julio, 2004, pp. 61-64. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Jalisco, México.
- Grunberg, B., "El universo de los conquistadores en la Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo", *Revista de Indias* 39 (1979), pp. 104-117.
- Shankar, A. Elliott, R. y Goulding, C., "Understanding consumption from a narrative perspective", *Journal of Marketing Management*, vol. 17, 2001.
- Velez Upégui, M., "Ricoeur y el concepto de texto", *Co-herencia* 7 (12), 85-116, Medellín, Colombia, 2010.

Imperialismo, violencia, ideología

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,
AZCAPOTZALCO

Resumen

Tras argumentar que el origen de la *actitud imperial* nació en el antiguo Oriente Medio, invocando para ello la historia real y un par de mitos emblemáticos de la región, se habla del nuevo imperialismo neoliberal como una forma de pensar normalizada y heredera de aquella actitud. Este pensamiento único, *logocéntrico*, hegemónico, se generaliza como violencia simbólica, sistémica e ideológica. Invade todos los ámbitos de la vida humana. Profesa y defiende un individualismo extremo y un escepticismo burgués que con su arrogancia y ubicuidad prescinde de valedores divinos y silencia otras formas de ser y estar en el mundo.

Abstract

After arguing that the origin of the imperial attitude was born in the ancient Middle East, invoking real history and a couple of emblematic myths of the region, the new neoliberal imperialism is spoken of as a normalized way of thinking and heir to that attitude. This unique, *logocentric*, hegemonic thought is generalized as symbolic, systemic and ideological violence. It invades all areas of human life. It professes and defends an extreme individualism and a bourgeois skepticism that with its arrogance and ubiquity ignores the gods and silences other ways of being and being in the world.

Palabras clave: ecumenismo, actitud imperial, violencia simbólica, violencia sistémica, violencia subjetiva, ideología, actitud liberal.

Key words: ecumenism, imperial attitude, symbolic violence, systemic violence, subjective violence, ideology, liberal attitude.

Para citar este ensayo: Martínez Ramírez, Fernando, "Imperialismo, violencia, ideología", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 179-191.

El origen de la actitud imperial

I

Entre los pueblos del antiguo Oriente Medio se pueden confundir historia y fábula hasta borrar sus fronteras. Dos de las razones son, por un lado, que existió entre ellos un mar de guerras imperiales, que cada cultura narra y convierte en metáfora de su propia importancia, en símbolo y valor; por otro, participaron de un destino geográfico común, lo cual hizo posible que compartieran mitos y leyendas. Tal es el caso, por ejemplo, del relato de Utnapishtim (el Ziusudra sumerio y el Atrahasis acadio), a quien le fue concedido ser como los dioses porque salvó la creación de desaparecer cuando el dios Enlil, encolerizado porque los humanos se multiplicaban y no lo dejaban dormir, decretó un diluvio devastador.

La epopeya de Gilgamesh —rey de Uruk— cuenta que este soberano oprimía terriblemente a su pueblo y abusaba de las mujeres. Los súbditos, impotentes, piden ayuda a los dioses, quienes mandan a Enkidu a luchar contra el tirano y hacerle probar la derrota. Enkidu es un salvaje a quien una hieródula o prostituta sagrada lo humaniza mediante el acto amoroso. Ya como hombre, reta a Gilgamesh. La lucha se torna muy pareja y hace posible que los contrincantes se reconozcan como iguales y se vuelven amigos. Juntos emprenden aventuras sobrehumanas. Decapitan al gigante Humbaba, guardián del bosque donde moraban los dioses. Mientras tanto, la diosa Ishtar, protectora de la ciudad de Uruk, le declara su amor a Gilgamesh. Cuando éste la rechaza, la deidad despechada monta en cólera y les envía a los amigos al Toro del Cielo, pero juntos lo matan. Por ello, los dioses enfurecen y le quitan la vida al aún joven Enkidu. Desconsolado y consciente de su propia condición finita, Gilgamesh busca la forma de alcanzar la inmortalidad y de recuperar a su amigo. Su búsqueda lo lleva hasta Utnapishtim, a quien el Dios Enlil le concedió la vida eterna por haber salvado del diluvio a toda su creación. La esposa de este Noé asirio-babilónico le pide a su consorte que se apiade de él y le revele dónde puede hallar la flor de la eterna juventud. Ya en posesión de este secreto, Gilgamesh viaja al fondo del mar, al inframundo, y trae consigo el

preciado don. Feliz y ya de regreso a Uruk, decide bañarse. En ese momento, la Serpiente Primordial aprovecha la distracción del héroe para engullir la flor. Gilgamesh vuelve a su ciudad con las manos vacías. Sin embargo, algo ha aprendido en su gesta sobrehumana: que no debe abusar de los que no son fuertes como él y, sobre todo, ha descubierto que la vida es valiosa y sin amigos carece de sentido.¹

Utnapishtim y Noé son héroes míticos que cumplen una función similar, aunque sus historias buscan explicar las motivaciones de dioses diferentes: Enlil sólo quiere descansar de los humanos ruidosos, su impulso no es moral; Yahveh castiga a la humanidad por sus pecados y ordena a su discípulo construir la barca. Obviamente cada nación se sabe el centro del universo y la preferida del dios verdadero.

II²

Una de las capitales políticas del imperio asirio fue Nínive, situada al norte, en uno de los remansos del río Tigris. Sólo el emperador Asurnasirpal –al que no debemos confundir con el casi mítico Asurbanipal del ocaso del imperio– quiso edificar una nueva capital, Kalakh, como sede del reino (884-858 a. c.), pero la mayoría de sus sucesores prefirieron a la Nínive del ensueño como centro imperial.

¹ Vid. *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, tr. directa del acadio, introd. y notas de Jorge Silva Castillo, México: El Colegio de México, 1994.

² Vid. Fernando Martínez Ramírez, “El origen de la actitud imperial”, *Casa del Tiempo*, vol. v, época III, núm. 52, mayo de 2003, pp. 9-11.

Es la Nínive del ensueño y del resentimiento porque ella es la ciudad donde se asienta el ficticio reino de Nabucodonosor, del Nabucodonosor épico del Libro de Judit del Antiguo Testamento. En la historia verdadera este rey fue emperador de Babilonia cuando los asirios ya habían dejado de existir como nación, pero en la fabulación bíblica este rey ataca a todos los pueblos de Occidente que le habían negado ayuda cuando los medos intentaron someter su imperio y sitiaron Nínive. Uno de esos pueblos ingratos fue el de Israel, que en la historia real fue varias veces sometido por los asirios, pero que en la ficción derrotaron –porque tenían de su lado al único dios verdadero–, por obra de una sola mujer, al “poderosísimo” ejército de Nabucodonosor. Por eso es la Nínive del resentimiento y del ensueño, porque fue la fantasía de un escritor la que logró derrotarla literariamente...

Sin embargo, Nabucodonosor el real, el de los Jardines Colgantes de Babilonia, vivió en una época en que en otros confines los poetas griegos posteriores a Hesíodo presagiaban el nacimiento del pensamiento físico (siglo VI a. c.) de los primeros filósofos. Es el tiempo en que Asiria dejaba de existir para siempre y el imperio persa se erigía como su heredero en las grandes conquistas en Oriente Medio, imperio que, no olvidemos, intentaría conquistar a los helenos, lo cual, de haber sucedido, habría cambiado la historia de Occidente...

III

Para quienes hemos venido padeciendo de eurocentrismo y localizamos el origen de la

cultura occidental en la Grecia clásica, es una lección muy importante saber que desde 3500 años a. c., fecha en que comienza a evolucionar la escritura en Babilonia, existieron un mar de guerras imperiales en el Oriente Medio; es importante saber que Occidente nació aquí, en Mesopotamia, en Asiria, en Palestina, en Media. También resulta importante saber que el tema bélico en su arte es recurrente, incluso en el Antiguo Testamento, y que llega inexorable y pertinaz hasta el mismo Homero.

Fueron los griegos de la época clásica y los griegos y romanos del periodo helenístico (siglos III-II a. c.) los que elaboraron la distinción entre *cosmos* (κόσμος) y *ecumene* (οἰκουμένη) para designar dos totalidades, una natural —cuyos confines eran los puntos cardinales y la bóveda celeste— y otra geográfica. No sabían que con estas dos categorías sintetizaban una actitud, actitud que echaba sus raíces en el Oriente Medio, tres mil años antes de que ellos llegaran a saberse el centro del mundo. Ésta es precisamente la *actitud imperial*.

Ecumene era el mundo humano concebido como totalidad. Esta concepción no era histórica, es decir, vertical, sino geográfica, esto es, horizontal. Aunque era una visión universal de las sociedades, tenía un núcleo particular. Esto significa que cada cultura, aunque supiera que existían otros pueblos con idioma, costumbres y dioses diferentes, se concebía a sí misma como el pueblo elegido, como el centro del univer-

so. Así lo pensaron Babilonia, Asiria, Israel, Persia, Grecia y Roma.³

Cuando el casi mítico emperador asirio del ocaso del imperio, Asurbanipal (669-631 a. c.), “rey de todos los países”, empezó a formar su biblioteca personal, que llegó a 25 mil tablillas, las cuales reunían el tesoro espiritual y científico de su tiempo, era claro que el fondo implícito de esta recopilación era una vocación historiográfica. Pero no buscaba contribuir a la causalidad de la historia ni tampoco detenerla o explicarla: ella no existía aún. Se tenía la intención de preservar un mundo en el que los asirios eran el ombligo, el *axis mundi*, sin que subyaciera alguna visión del devenir cultural del hombre, de su historicidad, visión que nacería con Heródoto y Tucídides.

El *ecumenismo* marca a la antigüedad, desde los babilonios hasta Roma. Es una forma de negar al otro el estatus que los dioses confieren a un solo pueblo como la nación señalada. Por eso el emperador asirio se sabía “rey de todos los países”. La única verticalidad para la historia, es decir, el único fluir posible, vivía con los dioses, cuando *in illo tempore* decidieron crear el cosmos y al pueblo que habría de rendirles tributo. No es una historia impulsada por hombres sino por dioses, la teocracia humana.

El imperialismo, por tanto, no es un mero confín bélico-geográfico en el que se mueven los pueblos del antiguo Oriente Medio y que llega hasta las conquistas de Alejandro Magno y del imperio romano. *El imperialismo es un horizonte ético*, que

³ Y así lo pensaron y lo piensan, también, las naciones europeas que conquistaron Asia, África y América.

define la idea del mundo y que se refleja en todos los estadios de la vida, en la casa y en la plaza pública, desde el comercio hasta la producción artística, desde las ciudades hasta el honor que reviste morir como héroe guerrero.

IV

En nuestra época, el imperialismo neoliberal es también un horizonte ético: ha convertido la antigua evasión escéptica, el relativismo y la tolerancia en meras racionalizaciones funcionales de ese supuesto derecho divino que todos tenemos a la libertad, pero que se apropian unas cuantas naciones poderosas. Por eso debemos preguntarnos si profesar tal libertad no resulta una verdad de Perogrullo, pues es claro que la conciencia, en los límites de su inmanencia, siempre va a quererse o sentirse libre: nadie puede controlar los deseos ni el imaginario. Aunque la libertad también es un *sentimiento ideológico*.

Hoy el individualismo se halla exacerbado porque resulta muy conveniente. Hoy cualquiera puede decir, con todo orgullo: "Mi esfuerzo me ha costado tener lo que tengo, por qué he de compartirlo con un patán." Y seguir argumentado contra la frustración de los que no tienen, contra la envidia soterrada que los mueve a ser revolucionarios o resentidos sociales, por ejemplo, o contra la obsolescencia de sus esperanzas. Presas en un sistema ideológico donde la avaricia, el egoísmo y la falta de filantropía se premian, en cambio se castiga cualquier intento solidario con el otro, este nuevo imperialismo ha erigido

un nuevo espacio bélico, comandado por el burgués neoliberal que vence sin ser visto, pues está por todas partes, que asume un pragmatismo sin ilusiones y sin compromisos y afirma, muy convencido: "Lucha es lo que uno hace por sí mismo..."

Se cree tanto en que se tiene la razón que no se nota cómo se ha interiorizado una actitud imperial sin ser imperialistas, una ideología donde el individuo y sólo el individuo es el que cuenta: un individuo ejemplar, modélico, que únicamente desea ser mejor, conquistar su propia vida eterna, su propia singularidad. Y ser mejor no quiere decir otra cosa más que velar por sus propios intereses, hacerse admirar por su fortaleza para hacer dinero, para acumular bienes de todo tipo —materiales, políticos, simbólicos—, cuando antes nada tenía: la ideología le dio sus razones y no necesitó más para emprender la aventura hacia su propia modelización. Al final, lo único con lo que cuenta —en el mejor de los casos— es con un pequeño departamento, un auto, un sistema de cable y una indistinción muy grande y muy heredable. Tal vez hable varios idiomas y luzca algunos títulos nobiliarios y universitarios que le permitan convertir su duda en un don inalienable y sin género. Ahora, cada uno es el centro ecuménico y el mundo ha alcanzado el máximo de indiferencia.

Violencia e ideología

Hago aquí un apunte sobre el concepto de ideología. Cuando hablamos de ella, solemos pensar que cada ser humano tiene o posee la suya, que es distinta a la de los

demás. Pero las ideologías no se ofrecen como antifaces en carnaval. En realidad, representan un modo de conciencia, o como dirían los antropólogos, una cosmovisión o mito, es decir, una visión del mundo, un horizonte moral. La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿son las ideologías imposiciones sociales o son formas culturales que nos permiten adaptarnos a nuestro tiempo, a nuestra circunstancia histórica, como lo podemos colegir de los relatos de Utnapishtim y de Noé, cuyos confines éticos explican por qué hicieron lo que hicieron y resultaron héroes?

Según Carlos Marx, una ideología es una forma de conciencia falsa, porque se nos impone desde el poder, porque nos invade por medio de mecanismos de control que manipulan, por lo regular, las clases dominantes. Cuando somos conscientes de ello, nos desenajenamos y somos capaces de mirar críticamente estos dispositivos de control, que de manera inadvertida se nos imponen. Por ejemplo, las necesidades materiales y los gustos por cierto tipo de mercancías, las modas, los programas televisivos, nuestra concepción del éxito o del fracaso, la idea del amor, todo ello se nos ha impuesto socialmente.

No nacemos con una concepción del mundo, sino que la adquirimos. El mundo ya estaba hecho cuando llegamos a él y fueron nuestros padres, la familia, los amigos, los núcleos sociales cercanos, los que nos dijeron en qué creer, cómo pensar, qué desear, a qué aspirar, qué debemos entender por lo bueno y lo malo... Esto quiere decir que aprendimos a mirar el mundo de determinada manera y debemos ser capaces

de criticar esa forma de conciencia y de encontrar sus virtudes y defectos.

Así como para Marx la ideología es esa forma de falsa conciencia que no permite ver las cosas tal y como son realmente, es decir, representa un mecanismo de poder de una clase sobre otra, para Engels, este mecanismo de poder oculta sus fuerzas impulsoras cuya misión es alienar al ser humano. Por su parte, Louis Althusser le da al concepto una connotación no tan negativa, al afirmar que la ideología es inherente al sujeto y tiene una existencia material, que se impone a través de dos mecanismos: el Aparato Represivo del Estado (gobierno, Derecho, prisiones, policía, ejército, etc.) y el Aparato Ideológico del Estado, que ejerce la hegemonía (concepto gramsciano) por medio de la religión, la escuela, la familia, los espacios políticos, los medios de comunicación, etc. Sólo con estos segundos, la clase dominante se asegura sus privilegios. No obstante, siempre habrá en el seno de este segundo Aparato, una lucha contra-ideológica que tiene que ver con la lucha de clases. Por tanto, la ideología, a decir de Althusser, ha existido y existirá siempre, y variará según las relaciones de producción.⁴

Paul Ricoeur y Teun Van Dijk definen ideología como un conjunto de ideas, que no sólo tiene que ver con la clase social, sino con grupos específicos, sometidos a alguna forma de dominación. Estas ideas otorgan identidad y proyectos comunes de oposición contra cierto *statu quo*. Esto im-

⁴ Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado (notas para una investigación)*, Colombia: La Oveja Negra, 1974.

plica variantes de género, raza o cualquier defensa de algún valor determinado. El concepto de ideología sigue teniendo que ver con relaciones de poder, pero ya no hay un sujeto alienado y pasivo, sino uno que defiende una posición en el mundo y desea transformarlo.⁵

En la introducción de su libro *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, dice Slavoj Žižek que existen tres clases de violencia: la simbólica, que yace en el lenguaje y sus imposiciones de sentido; la sistémica, relacionada con el funcionamiento de la economía y la política; la subjetiva, la cual se experimenta, es directamente visible, la atribuimos a un agente identificable y altera la supuesta normalidad de nivel cero a partir de la cual percibimos y evaluamos todo en la vida cotidiana.⁶ Nuestras ideas de lo urgente o lo relevante están mediadas siempre por consideraciones políticas. El problema radica en que todo es un engaño, “el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como señuelo que nos impide pensar las causas profundas. Un análisis conceptual de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su impacto traumático”⁷. Sin embargo, no debemos dejarnos impresionar por el testimonio de las víctimas ni, sobre todo, dejarnos engañar por el discurso humanitario liberal-progresista que usa el dramatismo de es-

tos testimonios para engañarnos por otras vías. De lo que se trata es de entender qué causa la violencia y por qué estamos alienados ideológicamente.

Con respecto a las formas de la violencia y su relación con la ideología, dice Slavoj Žižek que la violencia sistémica tiene la capacidad de volvernos insensibles a ella, tan concentrados como estamos en nuestro propio confort y en la violencia subjetiva, la más evidente pero no la más ominosa. Hoy, la *actitud liberal* de moda impone un desplazamiento hacia lo “humanitario”, pero con este desplazamiento dejamos de ver las otras dos formas de violencia: la objetiva (sistémica) y la simbólica. Desde hace mucho, Carlos Marx había delatado el monstruo real del capitalismo, que se nutre como un parásito gigantesco e imparable de todo lo que toca. Esta danza del capital proporciona la clave —oculta, soterrada, normalizada— de las catástrofes visibles de la vida cotidiana. Sistema y símbolo: estamos ante una violencia no atribuible a individuos concretos, porque es anónima, impersonal:

Roland Barthes sostiene también que el mito social interiorizado de hoy lo juega la ideología burguesa. Las razones son varias. En tanto hecho económico, se le señala sin dificultad: el capitalismo se profesa, está destinado a enriquecer al obrero —si éste lo desea— pues, como dice Aldous Huxley, “sin seguridad económica no puede existir amor a la servidumbre”⁸. Como hecho político se le desconoce (no hay partidos burgueses). Como hecho ideológico

⁵ Vid. Fernando Estenssoro S., “El concepto de ideología”, *Revista de Filosofía*, núm. 15, 2006, pp. 97-111.

⁶ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires: Paidós, 2009, pp. 9-10.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ Citado por Joseph Campbell, *Las máscaras de dios. Mitología creativa*, México: Alianza, 1992, p. 364.

representa un orden mental, algo que no se nombra y con su anonimía llena todos los espacios, la prensa, el cine, la literatura más vendida, las ceremonias, la justicia, la diplomacia, las conversaciones, el clima, el crimen que se juzga y está de moda, el casamiento televisado que conmueve, la cocina ideal, la ropa, y en general la vida cotidiana, tributaria “de la representación que la burguesía se hace y nos hace de las relaciones del hombre y del mundo”⁹.¹⁰

¿Qué o quién es el responsable de las tragedias, desde la Conquista del siglo XVI hasta el holocausto del Congo Belga? El sistema, la ideología. Sí, pero ¿cómo perpetran su poder y siguen intactos, haciendo de las suyas? No se notan pero están, aunque los “comunistas liberales” prefieren no verlos pues viven protegidos por un supuesto humanitarismo lleno de causas anticapitalistas y ecológicas.¹¹ Bill Gates y George Soros, por ejemplo, son indistinguibles de la nueva generación de izquierdistas globalifóbicos radicales. Aquéllos y éstos hablan de dinamismo, diálogo, cooperación y flexibilidad contra la autoridad jerárquica, postulan la cultura frente a la producción industrial y están llenos de encantos pequeñoburgueses, siempre y cuando sus propiedades, que son la duda y el humanis-

mo –y mucho, mucho dinero, capital económico–, no se les enajenen y sus esfuerzos por imponerse a las adversidades les sean reconocidos: son sujetos resilientes que “triumfaron” a pesar de las adversidades. ¡Qué melodramáticamente convincente resulta este discurso!

Muy parecido es el argumento de Max Horkheimer en *Historia, metafísica y escepticismo*, en específico en el ensayo que habla sobre Montaigne. Tras hacer una alabanza del escepticismo antiguo, critica la era burguesa, a la que pertenece el propio Montaigne con todo y su “revolucionario” pensamiento ensayístico. Del siglo XVI precisamente proviene nuestro modelo de hombre cultivado: espíritu abierto al mundo, tolerante en asuntos religiosos, poseedor de perspicacia política y agudeza en el juicio psicológico. Disfruta de los bienes intelectuales y materiales de la cultura, “su estilo de vida consiste en satisfacer tranquilamente sus necesidades individuales dentro del orden establecido...”¹² Rechaza cualquier obligación pues sus dotes son inalienables, no groseras, *sui generis*. El escéptico moderno es alguien para el cual la acción es cuestión de gusto o de prudencia. Tiene el humanismo como ornato y su concepto de hombre se agota en el individuo aislado. Busca la tranquilidad interior y no admite menoscabo de su yo. La religión y la ideología las deja para las masas. Para él es la filosofía, el psicoanálisis y el liberalismo como instrumento de edu-

⁹ Vid. Roland Barthes, *Mitologías*, “El mito hoy”, México: Siglo XXI.

¹⁰ Fernando Martínez Ramírez, “La lógica del pensamiento y sus formas de expresión oral y escrita”, *Casa del Tiempo*, vol. VI, época III, núms. 8-9, julio-agosto de 2005, p. 72.

¹¹ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., pp. 19-25.

¹² Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona: Altaya, 1998, p. 161.

cación. Después de todo, el hombre sólo cuenta consigo mismo y con el futuro.¹³ Tal es la ideología como conciencia falsa, perfectamente arraigada y desconocida. Por eso resulta tan peligrosa, porque ejerce su poder en silencio, como algo natural. Impide ver el fondo enajenante de sus estrategias.

De la misma manera que el individuo burgués reserva su propia filosofía para las horas de ocio, convirtiéndola así en un pensar ocioso, también el conocimiento y la crítica se aíslan dentro de la sociedad y se convierten en una rama particular de la actividad productiva cuya función consiste en proporcionar una cultura que, en semejantes condiciones de producción, se asimila a entretenimiento. La distinción entre verdad y mera diversión se difumina a nivel social.¹⁴

Žižek y Horkheimer hablan de violencia sistémica y simbólica, ésa que penetra de manera sutil y se convierte en narrativa ideológica. La individualidad es, sin duda —digo siguiendo a ambos filósofos—, un producto social. Claro, herederos de representaciones colectivas donde conviven formas de pensar no muy opuestas entre sí —metafísica y escepticismo—, hemos aprendido a reconocer lo “útil” que resulta ser, por ejemplo, osado, temperamental, emprendedor, respetuoso, asertivo, y toda una serie de atributos que gozan de prestigio social porque “funcionan”, porque resultan operativos, porque responden a la inercia productiva y pueden rendir dividendos pa-

ra nuestro yo, definirnos como individuos adaptados. Trabajamos para lograr acercarnos lo más posible a estos atributos, a estos ideales de humanidad. Tal es la manera como la ideología conforma, inexorable pero también veladamente, una personalidad o un yo que, amén de resultar útiles, pueden incluso defendernos y recomfortarnos en el ocaso de nuestra *competitividad*, cuando ya sólo nos quede contarnos como los sujetos valiosos que fuimos y dramatizar lo terriblemente dura que fue para nosotros la vida. Confiamos, desde luego, que en el pequeño círculo de nuestras influencias alguien lo haya notado y lo guarde en la memoria, hasta que él mismo desaparezca, ahito de similares aspiraciones. La individualidad como *producto* social y las improntas ideológicas que están detrás de ella, no se ven. Sin embargo, en la medida en que podamos reconocer estas huellas, aprenderemos que el individualismo exacerbado es el triunfo de la ideología (burguesa), de la actitud liberal, la derrota de una parte de nosotros y el deslizamiento de una violencia sistémica que no se advierte, pero somete y apacigua, le da sentido a nuestra vida.

Desde esta perspectiva, ominosa por donde se le vea, Bill Gates es un *hooligan* subversivo —frase de Žižek—¹⁵ y Steve Jobs es un héroe que comenzó su conquista del mundo desde un garaje desvencijado. Ambos aprovecharon las bondades del sistema y conquistaron su singularidad, a pesar de las adversidades. La mano invisible del

¹³ Vid. *ibid.*, pp. 162-169.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 171-172.

¹⁵ Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 30.

mercado y la responsabilidad social coincidieron en ellos y los convirtieron en gurús que, por si fuera poco, respetan el medio ambiente y donan dinero a las buenas causas. ¡Uf! Ellos y los comunistas liberales –¡qué contradicción!– se postulan como espíritus pragmáticos, sin adoctrinamientos, que resuelven problemas concretos, como la hambruna en África, o critican la condición de la mujer musulmana, estampan su firma en Change.org y luego se retiran a sus chalets o sus quintas a pasarla bien. Ven la “causas profundas”: todo se debe a la pobreza –dicen–. Sí, hay que atacarla con emolientes. Una pobreza que ellos mismos contribuyeron a crear y que los enriquece obscenamente.

Žižek llama comunista liberal al mismo que Horkheimer llamo escéptico burgués. La nomenclatura ha cambiado, desde luego. “Escéptico” y “burgués” ya no están de moda: murieron cuando fracasaron los socialismos reales. Esta nueva izquierda liberal también está contra la religión, pero a favor de la espiritualidad. Si han de confesarse, será con el psicoanalista, no con el sacerdote. Su ética consiste en regresar un poquito de lo que han tomado en demasía, mostrarse caritativos, ofrecer una máscara humanitaria. Mientras tanto, todos los demás, los subdesarrollados –dice Žižek– contribuimos con nuestra deuda a su bienestar.

Quando dona su riqueza acumulada [sólo una parte pequeña pero rimbombante] al bien público, el capitalista se niega a sí mismo como

mera personificación del capital y de su circulación reproductiva: su vida adquiere sentido.¹⁶

Mientras tanto, el capital circula y la crisis se pospone de manera indefinida mediante la caridad y la tiranía de la democracia. Ellos, los dueños del dinero, ya han cumplido con su dosis de humanitarismo, por tanto pueden irse a sus comunidades cerradas y electrificadas a gozar de su buena conciencia mientras la mano invisible del mercado circula y se auto regula sin necesidad de ser vigilada porque ella misma establece sus contrapesos...

La posmodernidad o era del relativismo extremo, donde todos somos el centro ecuménico y bárbaros son siempre los otros –*l'enfer c'est les autres*, dice Sartre–, ha llegado a ser una esperanza falsa y el globalismo una falacia impositiva en tanto horizonte moral: la modernidad y la modernización continúan siendo un sueño, en específico para los países subordinados –en vías de desarrollo, dice el eufemismo–, antes llamados del tercer mundo, entre ellos los de América Latina, dice Pablo Tasso en su ensayo “Occidente: paradigma de civilización brutal”¹⁷. Hemos sido víctimas de

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷ Pablo Tasso, “Occidente: paradigma de civilización brutal”, en Raquel Sosa Elizaga (coord.), *Sujetos, víctimas y territorios de la violencia en América Latina*, México: UCM, 2004, p. 18. Néstor García Canclini propone el concepto de “hibridez” para designar la convivencia multitemporal de una cultura popular, una cultura de masas y la alta cultura. En América Latina la modernidad es el tránsito natural entre una y otra forma de expresión sin que ello represente problema de identidad alguno. *Vid. Culturas*

un discurso ideológico colonialista que llegó con la Conquista y se extiende hasta nuestra condición de Tercer Mundo. Primero se nos negó que tuviéramos alma; después se desconfió de nuestras capacidades intelectuales. Paralelamente se impuso la evangelización y una arenga jurídica en tanto modelo de racionalidad en La Ciudad Letrada, como lo expone Ángel Rama¹⁸ para delatar la manera cómo los españoles les arrebataron, mediante la letra y las armas, todas sus tierras a los pueblos prehispánicos. Se trata de la batalla inventada entre barbarie y civilización, batalla que dio pie a la conquista y explotación económica de que hemos sido objeto. No es cierto que la democracia sea posible cuando se basa en un principio de acumulación rampante, feroz. El desarrollo que promete el capitalismo sólo se da para unos cuantos. Hoy el *ecumenismo* es ideológico, se propaga y se profesa como imperialismo neoliberal, pero también en las formas de colonialismo interno que imponen una visión del mundo a las culturas originarias, en resistencia desde hace quinientos años.

Las ciencias sociales y la filosofía deben ver en toda esta violencia una herramienta de domesticación. La globalización es real, lo mismo que la internacionalización del capital. Y también es real que los países pobres, con sus excedentes, solventan el estado de bienestar de los países ricos a través del pago de la deuda. Endeudarse para

híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México: Grijalbo-Conaculta, 1990.

¹⁸ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo: Arca, 1998.

crecer: en eso consiste la trampa ideológica. El paradigma civilizatorio es en realidad un discurso de poder, una estrategia política de sometimiento. Las ciencias sociales están obligadas a proponer otras formas de comprensión para así transformar esta condición subordinada, aparentemente inexorable —el Destino Manifiesto— en que están las sociedades que no forman parte de el pequeño núcleo de países ricos.¹⁹

La ideología es, pues, violencia simbólica y sistémica. Lo que nos caracteriza hoy es un egoísmo a ultranza, un solipsismo donde todo está permitido mientras, en apariencia y por consigna, no dañes a los demás con la violencia subjetiva, la más visible. Individualismo exacerbado que cancela cualquier otredad. Ahora somos mónadas leibnizianas, sin ventanas, pero abiertos al universo entero. Confusa multiplicidad que, en términos de Alain Badiou, no es sino *atonía* generalizada. No más lógica binaria, ni siquiera en el sexo. Este mundo ya no tolera divisiones, dualidades, valores fuertes en sentido nietzscheano. En esto descansa, precisamente, la *violencia estructural*, en la normalización de un modo de pensar ca-suístico, espasmódico, donde el enemigo es todo aquel que se opone al progreso y sus luchas contra lo “disfuncional”.²⁰

Quienes combaten la violencia subjetiva son los mismos que hacen uso de la violencia sistémica. Punto. Todo descansa en el miedo al prójimo, al otro. Tres son las conclusiones que saca Slavoj Žižek de todo esto. En primer lugar, condenar la violencia

¹⁹ Cfr. Pablo Tasso, *loc. cit.*, pp. 19-31.

²⁰ Cf. Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. 36-53

como algo malo ha llegado a ser una operación ideológica que hace invisible las formas más profundas de violencia social. En segundo lugar, nadie acepta ni quiere ser violento: lo es y no lo ve, o no lo cree, como Hitler o Stalin, con la diferencia de que la mayoría sólo somos reactivos e impotentes, pero estos personajes marcados convierten la violencia en un gesto político de consecuencias catastróficas, aunque en su fuero interno hacían un bien, como el padre que se esforzó por sus hijos para que “triumfaran”, aunque en eso le fueran su propia salud y agonía, así como la cancelación de la libertad de su heredero. Finalmente, por la relación intrincada entre lo subjetivo y lo sistémico, la violencia se distribuye entre actos y contextos, es activa e inactiva, visible e invisible, ominosa y gratificante, aplastante.

Si queremos provocar un cambio en el sistema –resuelve Žižek–, lo que se debe hacer es reducir la actividad, “no hacer nada”, porque al hacer nos implicamos en aquello que le permite funcionar al sistema. Esta necesidad de ser activo, de participar, enmascara lo que realmente ocurre. Con ello se quiebra nuestra pasividad amenazadora. “A veces no hacer nada es lo más violento que puede hacerse.”²¹

Y, sin embargo, Žižek ha escrito un libro *Sobre la violencia*, ha salido de su amenazador silencio. Ya debe sentirse mejor. El mundo sigue su minúscula marcha. Esta ideología delatada transita también a través él. Lo favorece en su evasión escéptica. El

relativismo y la tolerancia, de ser formas de dudar, se han convertido en racionalizaciones funcionales que neutralizan operaciones del entendimiento brillantes, como ésta, para convertirlas en refugios de aquel que no desea hacer nada, porque teme que el capitalismo, que todo lo transforma en mercancía, trasmute también en mercancía la lucidez. Resulta por lo menos paradójico que al asumir nuestra propia negatividad seamos reducidos al silencio como la más grande de las imposturas. Vuelvo a citar a Horkheimer:

Ni la burguesía, ni sus miembros tomados uno a uno considera al sistema autoritario como su verdadero adversario; eso es el fruto de la imaginación calenturienta de ciertos individuos aislados en quienes, por algún motivo, ha hecho presa el infortunio y que pretenden imbuírse a los demás. [...] El escepticismo, que en un tiempo representó la negación de las ilusiones vigentes, hoy día sólo se opone a la aspiración de un futuro mejor [para todos].²²

El pragmatismo sin ilusiones campea por todas partes, y ya no hay dioses a quienes acogerse, valedores divinos que nos recuerden que nos escogieron precisamente a nosotros. Hasta las utopías se pueden vender. Hoy la emancipación del espíritu no es otra cosa que la conquista de la individualidad –sea lo que esto signifique–, como si en algún momento metafísico de la historia nos la hubiesen enajenado. No, la razón no pude conformarse con ver, oír y callar,

²¹ Vid. *ibid.*, pp. 243-256.

²² Max Horkheimer, *op. cit.*, p. 178.

como parece sugerirlo Žižek. Su papel es tomar posición desde la negatividad horkheimeriana, que admite la truculencia de esta ideología, a la que hay que señalar y combatir, por lo pronto, desde las reivindicaciones, por ejemplo, de los pueblos originarios y, desde luego, desde la pedagogía, no para curarse en salud ni para resultar héroes paradigmáticos, sino como una búsqueda ontológica de *más ser*, como decía Paulo Freire²³, un ser más horizontal, aplastado para muchos hace quinientos años...

Bibliografía

- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado (notas para una investigación)*, Colombia: La Oveja Negra, 1974.
- Barthes, Roland, *Mitologías*, "El mito hoy", México: Siglo XXI, 1999.
- Campbell, Joseph, *Las máscaras de dios. Mitología creativa*, México: Alianza, 1992.
- Estenssoro S., Fernando, "El concepto de ideología", *Revista de Filosofía*, núm. 15, 2006, pp. 97-111.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI, 2005.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo-Conaculta, 1990.
- Gilgamesh o la angustia por la muerte*, tr. directa del acadio, introd. y notas de Jorge Silva Castillo, México: El Colegio de México, 1994.
- Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya, 1998.
- Martínez Ramírez, Fernando, "El origen de la actitud imperial", *Casa del Tiempo*, vol. v, época III, núm. 52, mayo de 2003, pp. 9-11.
- , "La lógica del pensamiento y sus formas de expresión oral y escrita", *Casa del Tiempo*, vol. vi, época III, núms. 8-9, julio-agosto de 2005, pp. 63-74.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo: Arca, 1998.
- Tasso, Pablo, "Occidente: paradigma de civilización brutal", en Raquel Sosa Elizaga (coord.), *Sujetos, víctimas y territorios de la violencia en América Latina*, México: UCM, 2004.
- Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires: Paidós, 2009.

²³ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI, 2005.

El Na Savi en Cerrarás los ojos para no ver de Florentino Solano

ISMAEL SANTIAGO ROJAS | EGRESADO DE LA MAESTRÍA EN LITERATURA MEXICANA
CONTEMPORÁNEA, UAM AZCAPOTZALCO

Resumen

El presente texto es una reseña crítica del libro de cuentos *Cerrarás los ojos para no ver* del poeta y narrador de origen Ñuu Savi, Florentino Solano. El autor en este libro de cuentos, a través de la ironía, muestra los conflictos que padece el Na Savi, gente del pueblo de la lluvia: violencia de género, intromisión de los partidos políticos. Estos conflictos se muestran con un humor irónico pues lo que busca el autor es mostrar los problemas del Na savi de manera irrisoria, pues en este sentido el humor devela las monstruosidades que sufre el Na Savi.

Abstract

This text is a critical review of the book of short stories *Cerrarás los ojos para no ver* by the poet and narrator of origin Ñuu Savi, Florentino Solano. The author in this book of short stories, through irony, shows the conflicts suffered by the Na Savi, people of the town of the rain: gender violence, interference by political parties. These conflicts are shown with an ironic humor because what the author seeks is to show the problems of Na savi in a laughable way, since in this sense humor reveals the monstrosities that Na Savi suffers.

Palabras clave: Literatura indígena, Literatura Tu'un Savi, Na Savi.

Key words: Indigenous Literature, Tu'un Savi Literature, Na Savi.

Para citar este artículo: Santiago Rojas, Ismael, "El Na Savi en Cerrarás los ojos para no ver de Florentino Solano", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 193-200.

La gente del pueblo de la lluvia

Na savi significa gente del pueblo de la lluvia, y es la manera como se autodenominan los hablantes de Tu'un Savi; el territorio de los Na savi se localiza en el sureste de Oaxaca, sur de Puebla y la montaña alta de Guerrero, aunque habría que señalar que este grupo tiene presencia en otros estados debido a la migración, provocada por la marginalidad de sus comunidades; así, Baja California, en el Valle de San Quintín, y la Ciudad de México, son dos de los lugares en los que el Na Savi ha encontrado un lugar de residencia.

Tu'un savi es la cuarta lengua originaria más hablada en México, sólo por detrás del náhuatl, maya y zapoteco. Según datos del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), cuenta con 450 000 hablantes. Tu'un, significa palabra; savi, lluvia, es decir, "Palabra de la lluvia". Cuenta con 81 variantes dialectales, y entre más estén alejados un pueblo de otro serán más marcadas las diferencias del idioma. Ñuu Savi significa "El pueblo de la lluvia", pero refiere también al territorio, así como a la cultura de este pueblo; por su parte Na Savi es el gentilicio.

En los últimos años la literatura Tu'un savi ha tenido un florecimiento importante; así, encontramos los siguientes nombres, Celerina Sánchez Santiago, Kalu Tatyisavi, Lorenzo Hernández Ocampo, Rolando Marín García, Nadia López y Florentino Solano. El surgimiento de estos nombres obedece a un contexto particular. La década de los 90 del siglo pasado sentó las bases para que la literatura en Tu'un savi surgiera.

En 1996 nace *Ve'e tu'un Savi* (Academia de la Lengua Mixteca) con el fin de unificar las normas de escritura; a partir de esa década comienzan a surgir estudios de la cultura Ñuu Savi encabezados por los propios hablantes. Años atrás, 1992, El Fondo Nacional para las Culturas las Artes (FONCA), comienza a otorgar becas para escritores en lenguas indígenas. En 1993 surge la asociación civil Escritores en Lenguas Indígenas (ELIAC) cuya función consiste en promover el quehacer literario de las diversas lenguas indígenas que se hablan en el país. Aunado a lo anterior, en 1994 –año en que irrumpe el Ejército Zapatista de Liberación Nacional para exigir atención justa para los pueblos indí-

genas— se instaura el Premio Nezahualcóyotl en Lenguas Mexicanas.

Este contexto abonó el terreno para que la literatura Tu'un Nuu Savi resurgiera, por ejemplo, el Premio Nezahualcóyotl, así como el recién creado Premio Cenzontle (2016), que ha sido obtenido por escritores Na Savi. Mención especial merecen los Premios CASA, creados por Francisco Toledo en 2011, que promueven la creación de literatura en lenguas originarias de Oaxaca.

Lo anterior no significa que la lengua Tu'un savi no tuviera manifestaciones literarias, por ejemplo, en 1897, Mariano López Ruiz escribió en Tu'un savi, en una variante de Nochixtlán, la novela *Ita andewi Leyenda mixteca*. A mediados del siglo xx, también hubo recopilación de cuentos Nuu Savi por parte del Instituto de Verano, no obstante bajo un velo evangelizador. También hay discursos de pedimento de mano o de lluvia que aún permanecen en las comunidades, así como canciones de lírica popular.

Por último, habría que mencionar que la cultura Nuu Savi tuvo un sistema de escritura, los *N̄+n li*, Piel Sagrada, conocidos como "Códices mixtecos". En estas pieles sagradas, a través de glifos se dejó constancia del linaje, así como del origen mítico de la gente del pueblo de la lluvia.

El poeta y narrador

Florentino Solano es originario de Metlatonoc, Guerrero. Es poeta y cuentista. Ha escrito los poemarios, *Todos los sueños el sueño* (2003) y *La luz y otras noches Nu'u xí'in in ka Nuu* (2012), así como el libro de cuentos y minificciones, *Cerrarás los ojos*

para no ver (2013) y *El amor y otras minificciones* (2019), respectivamente.

En palabras de Kalu Tatyisavi, la obra de Florentino es (...) un ejemplo de la escritura desde la orilla, desde la necesidad y el centro del conflicto"¹. En efecto, Solano escribe desde el conflicto del Na Savi, quien ha visto mancillada su historia e identidad a lo largo del tiempo:

dicen que soy un pobre diablo
indio del sur
ísavi perdido
que huelo a mugre
a tomate fumigado sudor del campo
a barro mojado

Solano migró al Valle de San Quintín, en Baja California, en donde cientos de jornaleros agrícolas sufren explotación laboral. Ahí, en el campo, el Na Savi no reconoce la gran cultura de la que es heredero, sino que es reducido a ser un "indio mugroso".

La literatura de Solano busca que el Na Savi entre en conflicto con su ser; que reconozca sus vicios pero también su grandeza cultural. En el presente trabajo se abordarán los conflictos o problemas del Na Savi en su libro de cuentos *Cerrarás los ojos para no ver*.

La ironía en *Cerrarás los ojos para no ver*

Cerrarás los ojos para no ver (2013) Está conformado por 17 cuentos de los cuales

¹ Kalu Tatyisavi, *Florentino Solano, el poeta eres tú*, 2016.

seis hacen referencia a los problemas políticos y sociales que sufre el Na Savi: horror por ajuste de cuentas, violencia de género, la intromisión de los partidos políticos a su territorio en detrimento de los usos y costumbres por ocupar cargos en la comunidad, y el paternalismo del Estado. Los cuentos que manifiestan lo anterior son “El demonio”, “Una mañana triste y lluviosa”, “Cerrarás los ojos para no ver”, “Pasando por la calle Progresá”, “Arma contra arma” y “¿Quién quiere matar al presidente?”.

La característica principal del libro es el humor. Florentino entretiene las historias con un humor que va de lo sarcástico a lo irónico y que rematan en situaciones paradójicas.

Los cuentos están articulados a través de un discurso irónico para mostrarnos las condiciones de miseria y violencia en que vive el Na savi. En este sentido el libro muestra una de las características del cuento moderno el cual: “recurre a la ironía como una estrategia que permite expresar las paradojas de la condición humana y los límites de nuestra percepción de la realidad”.² La ironía consiste en expresar lo contrario de lo que se dice: es una burla disimulada hacia un blanco determinado. Para que se dé ésta debe haber un ironista y un receptor que comprenda la burla. Si el receptor no percibe la intención del autor no habrá ironía. Por ejemplo, si una persona le dice a un presidente cuyo nombre no es necesario señalar: “Los tres libros que cambiaron su vida son magníficos”, quien identifique

al presidente aludido habrá descubierto la ironía.

Este tropo de pensamiento nos permite hacer una burla disimulada con la intención de liberarnos de aquello que nos molesta u oprime. En este sentido, la ironía expresa las inconsistencias de nuestra realidad con humor pues quizá sea mejor reír que llorar.

Cerrarás los ojos para no ver inicia con un epígrafe que resulta revelador en tanto que nos anticipa el hilo conductor de cada uno de los cuentos. Florentino Solano cita un cuarteto de *Rêvé pour l’hiver* de Artur Rimbaud:

*Tu fermeras l’œil, pour ne point voir, par la glace,
Grimacer les ombres des soirs,
Ces monstruosités hargneuses, populace
De démons noirs et de loups noirs*³

A partir de los versos de Rimbaud Solano construye una de las intenciones del libro: mostrar los problemas sociales que padece el Na savi. Con estos versos el autor apela al lector: *Tu fermeras l’œil, pour ne point voir* (Tú cerrarás los ojos para no ver). El lector, aunque cierre los ojos verá demonios negros (*démons noirs*) y lobos negros (*loups noirs*). En *Cerrarás los ojos para no ver* los demonios y los lobos no son más que los otros, los que no son Na Savi, justamente porque no comprenden a éste; pero el mismo Na Savi es presa de sí mismo, él es

² Lauro Zavala, *Cómo estudiar el cuento*, p. 38.

³ *Cerrarás los ojos para no ver los cristales / la noche y sus negras muecas / esos monstruos amenazantes, populachos / de demonios negros y lobos negros.*

su propio demonio y lobo en tanto que se devora a sí mismo.

“Cerrarás los ojos para no ver”

El cuento “Cerraras los ojos para no ver” da título al libro; además, resume el eje temático y estilístico de la mayoría de los cuentos: la brevedad y un humor que no estalla en risotada sino en un esbozo de sonrisa que incita la reflexión. Si bien en este cuento no se mencionan las problemáticas de manera explícita que vive el Na Savi, sí aparecen los problemas que padecen tanto las comunidades de pueblos originarios como gran parte de la población: la violencia.

El cuento está narrado en tercera persona con lo cual se logra tener un panorama de la situación. Una abuela y su nieta caminan por el monte y en su camino encuentran un par de cuerpos asesinados, el de un adulto y un niño víctimas por un ajuste de cuentas. La abuela le pide que no contemple el espectáculo grotesco: “Cierra los ojos para no ver”. La ironía está en que la niña es ciega; sin embargo, ella puede ver aquel espectáculo sangriento, pues sabe que sus padres corrieron la misma suerte que ese par de cuerpos: “—Hay dos muertos en el camino, hija. Un señor y un niño. Los mataron porque hay mucha sangre.” —“¿Cómo mis papás, abue?”

Entre el humor y la tristeza hay un solo paso en este cuento. Pues de una situación irrisoria de pedirle a un ciego que no mire, se nos revela el contexto de violencia que vive México, violencia de la que no se escapan ni los más pequeños. El cuento sugiere que la abuela y su nieta podrían tener el

mismo destino que aquel par de cuerpos encontrados en medio del camino. Este relato expresa que no es posible no ver la violencia aunque cerremos los ojos.

“El demonio”

El cuento aborda el tema de la violencia de género en las comunidades indígenas —aunque hay que señalar que este problema también se padece en otros estratos sociales—; en donde las mujeres contraen matrimonio en contra de su voluntad. Un hombre si desea casarse con una mujer es suficiente con que la compre o la pida en matrimonio.

“El demonio” está contado en primera persona lo cual nos permite observar como las propias mujeres aceptan su destino. El argumento es el siguiente: La protagonista es comprada por Rufino. Ella no puede cambiar su suerte y todas las noches sacia el deseo sexual de Rufino. Hasta este punto la anécdota podría ser la de un cuento realista en donde los personajes no pueden cambiar su condición. Sin embargo, la historia del cuento de un vuelco ya que la protagonista acepta gozar la presencia del demonio: “Desde entonces cada noche me entrego sumisa al demonio y a Rufino. Los dos hacen de mí los que les place. Por eso odio las noches. Aunque las noches son mejores que los días”.

El demonio adquiere distintas significaciones. En primer lugar, el demonio no es más que aquella figura aterradora, Rufino. En segundo lugar, el demonio es aquel deseo sexual oculto en la esposa de Rufino. La violencia de género está atenuada por

la aceptación de la mujer; sin embargo, la problemática no deja de estar presente.

“Una mañana triste y lluviosa”

“Una mañana triste y lluviosa” tiene como contexto la intromisión de los partidos políticos y de las grandes empresas trasnacionales al territorio del Na Savi. Los primeros sólo aparecen en tiempos electorales y después de las elecciones desaparecen dejando al pueblo en la miseria de siempre. Los segundos explotan los recursos naturales con el pretexto mesiánico de aportar la modernidad a la comunidad. Aunado a esta intromisión, los desastres naturales mellan aún más al pueblo Na Savi.

El lugar donde se desarrolla la historia del cuento es en una ranchería de Metlátanoc: un pueblo escondido entre las montañas de Guerrero. Rutilio Marín, candidato del Partido de Sol arriba a la comunidad para solicitar apoyo para las próximas elecciones. En medio de su verborrea divisa a la esposa de Masmu Dionero que pasaba por ahí cerca. El político averigua la dirección de ésta, y aprovechando que Masmu está trabajando en el campo la posee sexualmente. El hijo mayor del matrimonio atestigua la violación; éste da aviso a su padre pero ya es tarde para vengar la afrenta pues el candidato del Partido del Sol se ha marchado. Masmu enardecido quiere venganza pero no lo consigue. La mujer muere por la violación y su esposo con el tiempo la olvida. Sólo el hijo mayor, que atestiguó la crueldad cometida hacia su madre, jura vengarla un día.

La vendetta no se cumple. El cerro donde vive la familia de Masmu se derrumba cubriéndolos a todos.

La tragedia que sufre la familia de Masmu es una consecuencia de las condiciones de miseria que padecen la mayoría de los pueblos originarios de México.

Finalmente, el cuento al estar contado en tercera persona nos permite ver de manera general problemas sociales y políticos que sufre el pueblo Na Savi.

“Pasando por la calle Progresá”

“Pasando por la calle progresá” es una minificción en la cual se aborda de manera irónica el paternalismo del Estado hacia los pueblos originarios. Un hombre, político de profesión, desde la comodidad de su automóvil al ver a un indígena, que reflejaba la miseria por medio de sus harapos, decide hacerle un gesto de caridad: regala a aquel hombre un par de zapatos y dinero: “Yo sé que no me pidió nada pero yo me quité los zapatos y se los di junto con todo el dinero que traía, que no era mucho”. El indígena ante tal acción responde: “*tixa’ vi ní kun*”. El agradecimiento es sarcástico en tanto que él no pidió la dádiva y mucho menos su conmiseración. Además, debido a las variantes de la lengua Tu`un Savi la frase podría adquirir otras significaciones. *Tixa*, significa “pene”. Una manera de increpar a

un persona desde la lengua Tu`un savi es precisamente con esta palabra: “*tixa no`o*”: “pene tú”, que se puede traducir como “cabrón”. Dicho de manera eufemística, el indígena manda al diablo al político.

“Pasando por la calle Progresas” es irónico pues desde el título nos dice que no hay ningún progreso en tanto que la gran mayoría de los pueblos originarios sufre la miseria; además, el cuento hace una crítica a la clase política que más que realizar una acción altruista alimenta su ego ya que con dádivas alimenta su falsa superioridad: “Todavía paso de vez en cuando por aquel lugar en busca de otra repentina chispa de felicidad. Pero todo es mentira”.

“Arma contra arma”

Es un relato en el cual un ajuste de cuentas va acometerse; pero éste sólo se infiere a través del diálogo entre Macario y un hombre. Desde que Macario observa a un hombre que se acerca a su casa sabe que vienen por él. A lo largo del diálogo cada uno de los personajes sabe su destino. Macario sabe que por no traer un arma no podrá defenderse. El hombre tiene muy claro su objetivo: eliminar a Macario. No es necesario narrar la escena del asesinato porque éste es inevitable. De esta manera el narrador se limita a describirnos el atardecer de Macario: “La neblina continuaba bajando. La tarde moría. Las montañas comenzaban a tomar formas monstruosas en la imaginación. La oscuridad acechaba.”

Este relato nos muestra la violencia que se vive en Metlátonoc: los ajustes de cuentas están a la orden del día. La principal característica de este relato consiste en que no se describe la violencia sino se sugiere.

“¿Quién quiere matar al presidente?”

La historia de este cuento narra una revuelta en contra del presidente municipal de Metlátonoc. Las comunidades se organizan para asesinar al presidente municipal, que en tiempos electorales prometió bienestar y progreso, los cuales nunca cumplió.

El pueblo Na Savi, en su afán de eliminar al presidente municipal por sus promesas incumplidas, descubre que detrás hay otros poderes que vencer: Los guachos (militares que ocupan un territorio con el objetivo de luchar contra el narcotráfico, pero en lugar de hacer su trabajo, violan a las mujeres y cometen tropelías en contra de la población) por un asunto pueril iniciaron una agresión en contra de unos Tecuanes que danzaban en honor a San Miguel: “Cuando los vieron pasar, uno de los danzantes apuntó su rifle de madera hacia uno de los guachos y que ése no le pareció y que abre fuego contra él.”

La comunidad que tenía como objetivo eliminar al presidente desiste de su empresa e inicia una batalla contra la tiranía militar.

Quien narra la historia expresa lo siguiente: “Yo les dije que lo del presidente podía esperar y que fuéramos a ayudar mejor al pueblo contra esos malditos guachos que lo único que vienen a hacer era saquear nuestros pueblos y violar a nuestras mujeres e hijas. Nadie dijo nada, no hizo falta.”

En aquella batalla murió el presidente. No se supo si fue una de las balas de los guachos o de los que iban por él. Lo importante fue que murió y que cuando otro presidente no cumpla sus promesas la comunidad

se volverá a preguntar: ¿Quién quiere matar al presidente?

Conclusión

Es imposible no cerrar los ojos para no ver la violencia que padece el pueblo Na Savi: La violencia hacia las mujeres es algo tan cotidiano que parece normal que un hombre por decisión unilateral decida desposar a una mujer, de ahí que los personajes femeninos no cuenten con un nombre ya que son señaladas como la mujer de Rufino, la esposa de Masmu, en “El demonio” y “Una mañana triste y lluviosa”, respectivamente. Las balas de los ajustes de cuentas alcanzan hasta a los más pequeños. Además, el paternalismo del Estado ve a los pueblos originarios como aquellos indígenas sedientos de conmiseración que con regalarles un par de zapatos y unas monedas basta para mitigar sus problemas.

Florentino Solano nos da cuenta de estos problemas; además utiliza como principal arma la ironía, principalmente en “Cerrarás los ojos para no ver” “El demonio” y “Pasando por la calle Progresas”, ya que a través de la burla disimulada puede exorcizarse de aquellos demonios y lobos que acechan al pueblo Na Savi.

Referencias

- Solano, Florentino, *Cerrarás los ojos para no ver*, México: Fondo Editorial de Baja California, 2013.
- Tatyisavi, Kalu, “Florentino Solano, El poeta eres tú”, en *Periódico de Poesía*, 2015, consultado en <http://www.archivopdp.unam.mx/index.php/56-lenguas-originarias/lenguas-originarias/4026-085-lenguas-originarias-lenguas-originarias-florentino-solano>.
- Zavala, Lauro, *Cómo estudiar el cuento*, México: Trillas, 2009.

La nueva historia de la conquista en el libro *When Montezuma Met Cortés*, de Matthew Restall

EDUARDO H. GOROBETS MARTINS | UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN

Resumen

Mientras la conquista de México cumple sus 500 años, viejas y nuevas narrativas emergen otra vez en la academia o fuera de ella para tratar de este acontecimiento trascendental para la historia de México y de la historia más amplia de la invasión europea en las Américas. Entre las múltiples perspectivas, se encuentra el libro *When Montezuma Met Cortés. The True Story of the Meeting that Changed History*, de Matthew Restall, publicado en 2018. En este libro provocativo, y bajo la llamada "nueva historia de la conquista", Restall deconstruye algunas ideas acerca de la conquista, sobre todo en lo que se refiere al *tlatoani* mexica Montezuma y al conquistador castellano Hernán Cortés.

Abstract

While the conquest of Mexico turns its 500th anniversary, old and new narratives emerge again inside or outside the academia to approach this transcendental event for Mexican history and for the wide history of the European invasion at the Americas. Amongst multiple perspectives, there is the book *When Montezuma Met Cortés. The True Story of the Meeting that Changed History*, by Matthew Restall, published in 2018. In this provocative book, and under the so-called "new conquest history", Restall deconstruct some ideas regarding the conquest, mainly those related to the Mexica *tlatoani* Montezuma and the Castilian conqueror Hernán Cortés.

Palabras clave: conquista, Montezuma, Cortés.

Key words: conquest, Montezuma, Cortés.

Para citar este artículo: Gorobets Martins, Eduardo H., “La nueva historia de la conquista en el libro *When Montezuma Met Cortés*, de Matthew Restall”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 201-206.

Entre los años 2019 y 2021, la conquista de México cumple 500 años. El tema sigue siendo importante, no solo para la historia de México, sino también para la historia más amplia de la invasión europea en las Américas. En los últimos cinco siglos, y más profundamente en las últimas décadas, ese evento fue abordado bajo múltiples miradas y distintas perspectivas, académicas o de divulgación masiva. De todas las maneras, para un principiante o un experto, el libro de Matthew Restall, *When Montezuma Met Cortés. The True Story of the Meeting that Changed History*, publicado en 2018, ofrece una excepcional oportunidad para aproximarse a la conquista de México.

El provocador adjetivo “true” muestra, tal vez, una cierta ironía por parte del autor al mimetizar el título de la crónica producida por el conquistador Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*¹. Restall cree, citando a Edward H. Carr, que es muy difícil de erradicar la idea de la historia como una secuencia de hechos muy bien establecidos que forman una “verdadera historia”. Con ese punto de partida, el autor presenta y problematiza la cuestión de la verdad en la construcción de la narrativa histórica, ya que el adjetivo está presente en muchos relatos que fueron posteriormente los fundamentos de la visión tradicional de la conquista. Además del adjetivo “true”, Restall utiliza el término “meeting” o encuentro en el título del libro, pero aclara que entiende los eventos entre 1519 y 1521 no como “la conquista de México”, sino como “la guerra española-azteca”. El autor quiere ir más allá de los términos que fueron utilizados a lo largo de los siglos para la conquista, como “invasión”, “entrada” o “pacificación”, aclarando al lector que el territorio mesoamericano no se volvió español de

¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, edición de Miguel León-Portilla, Madrid: Historia 16, 1984 [1632].

manera oficial en el día siguiente al que la ciudad de México-Tenochtitlan fue rendida por indígenas y españoles.

Restall discute fuentes ya conocidas, de origen española e indígena, según lo que el autor ha llamado en un artículo anterior² de “la nueva historia de la conquista”. Según el autor, ese movimiento historiográfico hace la relectura de fuentes llamadas “clásicas”, busca documentos inéditos, presenta énfasis en protagonistas que no han sido objeto de la historiografía, discute conceptos genéricos como “indio” e intenta hacer análisis que van más allá de los límites geográficos y disciplinares.

¿Pero cuál sería la visión clásica o tradicional de la conquista? El autor la define como algo que se construyó a lo largo de los siglos por medio de distintos autores que han presentado, por ejemplo, a Hernán Cortés como un héroe estratega, a los españoles como vencedores que tenían ventajas militares montando sus caballos y cargando sus armas de fuego, y a los aztecas como débiles creyentes que Cortés era el rey que volvía para tomar su trono (según decían algunos mitos nahuas). Muchos de esos puntos de vista se construyeron en la *History of the Conquest of Mexico*, de William Prescott³, que fue escrita en 1843 a partir de fuentes españolas, sobre todo los propios escritos de Cortés acerca de la

conquista. Algunos autores⁴ han llamado a esa visión “paradigma Prescott”, porque algunas resonancias del autor norteamericano se cristalizaron en muchas otras historias que se escribieron más tarde en España, en los Estados Unidos de América, y en la historia nacional de México.

Otras visiones acerca de la conquista producidas a lo largo del siglo veinte son más o menos sutilmente criticadas en el libro: la historia de los vencidos, de Miguel León-Portilla⁵, y la visión de la comunicación equivocada de los indígenas, de Tzvetan Todorov⁶. Aunque prácticamente no mencione las dos clásicas obras, Restall deshace la idea de indígenas vencidos, no apenas presentando a ellos como sujetos de la historia, sino reemplazando su papel determinante en muchos eventos, tanto como aliados o enemigos de la compañía capitaneada por Cortés. Aunque más recientes, las visiones de León-Portilla y Todorov no cuestionaran tan profundamente el llamado paradigma Prescott, ya que aun presentaron un escenario de derrota indígena o una victoria española en el ámbito de la interpretación de los actos y gestos en un contexto de conflicto, respectivamente.

² Matthew Restall, “The new Conquest History”, en *History Compass*, vol. 10, n. 2, 2012, pp. 151-160.

³ William Prescott, *History of the conquest of Mexico: with a preliminary view of ancient Mexican civilization, and the life of the conqueror, Hernando Cortés*, New York: Harper and Brothers, 1843.

⁴ Luis Guilherme Kalil y Luiz Estevam Fernandes, “Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521”, en *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, 2019, pp. 71-103. Disponible en: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/articulo/view/1464>> [acceso el 10 de agosto de 2021].

⁵ Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

⁶ Tzvetan Todorov, *La Conquête de L’Amérique: La Question de L’Autre*, Paris: Le Seuil, 1982.

Restall busca alejarse de esas visiones por medio de un abordaje microscópico, investigando personajes y detalles de las fuentes que fueron dejadas a un lado por la historiografía. De esa manera, el autor señala, por ejemplo, que la masacre de Cholula no fue una demostración de poder de los españoles, sino una acción planeada y

capitaneada por los tlaxcaltecas, que buscaban afirmarse frente a la Triple Alianza encabezada por México-Tenochtitlán. Más que combatir una historia de desacuerdos de comunicación o de vencidos, Restall busca deshacer el heroísmo atribuido a Cortés y su grupo de soldados – tal vez porque cree que esa es la versión más influyente, tanto en la academia, como en muchos amplios círculos lectores de diversos países el mundo occidental. En su detallado compilado de relatos, Restall también ofrece distintas respuestas para hechos contradictorios que aparecen en varios documentos. En el caso de la muerte de Montezuma, por ejemplo, el autor provee cinco versiones basadas en fuentes de conquistadores y cronistas nativos, en las que se explica si la muerte fue causada por españoles o indígenas, antes o después de un discurso del gobernante indígena. Además, el autor discute las selecciones, omisiones y las razones de retratar la muerte de Montezuma de una u otra manera, así como el sentido más amplio que tenían para producir esas narrativas los españoles, los indígenas y los mestizos en el primer siglo después de la conquista.

El libro se divide en cuatro partes con dos capítulos cada. En la primera parte, Restall reconstituye el primer encuentro en-

tre Cortés y Montezuma, presentando detalles acerca del contexto y las versiones que se hicieron posteriormente. En esa parte el autor discute como se crearon las versiones de que el gobernante mexica había se rendido después de un discurso y como ellas se han basado en la profecía del retorno de Quetzalcoatl, una deidad mesoamericana que se ha concebido como gobernante en el oriente. El autor también presenta versiones indígenas cristianizadas que buscarían, bajo el mismo argumento, justificar el cambio de la religión indígena al cristianismo, dibujando Montezuma como un ídolo del pasado. Aquí cabe un comentario acerca del término “mithistory”, o “mithistória”, que Restall utiliza para referirse a la elaboración de la conquista de México en las composiciones literarias y en pinturas europeas como una victoria del “cristianismo” y de la “civilización” sobre la “idolatría” y la “barbaridad” indígena, a lo largo de los siglos subsecuentes.

En la segunda parte, Restall sigue con las versiones españolas, pero ahora con las menciones de los sacrificios humanos que hacían los mexicas y otros pueblos indígenas. Para los cronistas españoles eso fue caracterizado como algo irracional, bárbaro y primitivo, que no podría ser aceptado por los cristianos. El autor también llama la atención a la estadía de los españoles en Tenochtitlán, que es interpretada como una posible estrategia de Montezuma para capturar de los invasores europeos.

En la tercera parte, Restall deconstruye Cortés como héroe o líder por medio de los relatos del gobernador de Cuba Diego Velázquez. El autor afirma que el gobernador

eligió Cortés para la expedición militar de México porque lo vía como alguien ordinario, que no competiría con él en por poder en el Nuevo Mundo. El segundo capítulo de esta parte trata de las versiones y sentidos de la muerte de Montezuma en las historias españolas y indígenas, como mencionado en detalle anteriormente.

En la cuarta y última parte, el autor compara las interpretaciones literarias acerca de Cortés y las perspectivas indígenas acerca de él; el segundo capítulo de esta parte trata de las relaciones abusivas que Cortés tenía con las mujeres y de otras brutalidades cometidas contra los indígenas, tratando de los efectos de la conquista y de la consecuente colonización.

En el final del libro hay un último punto acerca de “la nueva historia de la conquista”, que propone Restall: al complejizar la historia y reevaluar el rol de los indígenas y españoles, el autor no deja dudas que permitirían a algunos relativizar el papel negativo de los europeos en la conquista. Como mencionado anteriormente, él afirma que la conquista se trata en la realidad de una guerra, con sus atrocidades, masacres, asesinatos, estupro, esclavización y otras brutalidades. Sin embargo, el autor también dice que la guerra española-azteca fue una guerra genocida por parte de los españoles que, aunque no tuviesen la intención, lo hicieron en efecto. Restall reconoce que genocidio es un término del siglo veinte, pero puntúa que los ataques hechos por los españoles fueron muchas veces catastróficos y permanentes a las comunidades indígenas y que no fueron excepción en la génesis de la colonización europea en las Américas.

Este punto es crucial para entender dónde Restall y otros autores quieren ir con la complejización de los procesos históricos como son la conquista o “guerra española-azteca” y la colonización. El autor sugiere que, de este modo, a lo largo de la conquista, los indígenas tenían mucho más poder en las acciones políticas que los españoles y que fue apenas en el final de la campaña militar, que resultó en la caída de México-Tenochtitlán, cuando el poderío español empezó a igualarse, para después, a lo largo de periodo colonial, sobreponerse poco a poco a los indígenas. Restall no trata en este libro de lo que pasó después de la conquista en términos sociopolíticos, pero al desmontar la importancia de los españoles, deja en abierto la posibilidad de que el poderío español que originaría la Nueva España creció de muy gradual apenas después de la conquista, sin el heroísmo que Cortés presenta en sus cartas y que la historiografía ha reproducido por siglos. A eso también se debe sumar la participación de los indígenas o, al menos, de sus élites políticas, que pasaron de aliados contra México-Tenochtitlán a parte indispensable a la reorganización social, política y económica para el nuevo régimen.

Aunque muchas de las cuestiones desarrolladas en el libro ya habían sido presentadas por Restall en otros libros suyos⁷, el abordaje de *When Montezuma Met Cortés* está dirigido a un público más amplio y

⁷ Matthew Restall, *Seven Myths of The Spanish Conquest*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2003.

utiliza un lenguaje más accesible para una audiencia que está por fuera de los círculos universitarios, aunque, si el lector quiere, puede buscar las notas y referencias que el autor provee. En suma, el libro de Matthew Restall provee al lector la importancia de la conquista no sólo respecto a lo que después se volvió la Nueva España y México, sino también en torno a la relevancia que esa secuencia de eventos tuvo en la construcción del mundo occidental.

Fuentes

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, edición de Miguel León-Portilla, Madrid: Historia 16, 1984 [1632].

Kalil, Luis Guilherme y Luiz Estevam Fernandes, "Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521", en *His-*

tória da Historiografia, v. 12, n. 30, 2019, pp. 71-103. Disponible en: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1464>>.

León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

Prescott, William, *History of the conquest of Mexico: with a preliminary view of ancient Mexican civilization, and the life of the conqueror, Hernando Cortés*, New York: Harper and Brothers, 1843.

Restall, Matthew, *Seven Myths of The Spanish Conquest*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2003.

_____. "The new Conquest History", en *History Compass*, vol. 10, n. 2, 2012, pp. 151-160, disponible en: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-0542.2011.00822.x>>.

Todorov, Tzvetan. *La Conquête de L'Amérique: La Question de L'Autre*, Paris: Le Seuil, 1982.

Poemas

PEDRO UC | POETA MAYA. FOTOGRAFÍAS DE HAIZEL DE LA CRUZ

Ixi'im

T'áat'áach yanil tu baklil u yixi'imal
 u nalil a kool Yuumtsil:
 ja'ili' u polokil jaylu'ume',
 wa kex u yáak'abil áak'ab cháak,
 ma'ak u piimil u xnook'olil,
 wa kex u k'óobenil u k'áak' k'iin.

U ba'alile', u yixi'imal a naale':
 náach yan jump'éel ti' u jeeli',
 kex jump'éelili' u kaajalo'obe'
 ma' tu páajtal u much'kuba'ob,
 ma' tu páajatal u tsikbalob,
 ma' tu páajtal u beetko'ob muuk'
 chéen kunel ch'iiklilo'ob ti' jump'éelili' bakal.

Kex wa yaan jaitúul ichilo'ob
 taak u nookiko'ob a noj k'iinile',
 ma' tu béeytal u yáalkabpachtik u k'ulubil.

Ja'ili' u túumbenil a wiik'
 ku péek ti'its nojol
 je'el u béeykunsik u kojbal tu baklil
 u yixi'imil a naale'.



Maíz

Yuumtsil, apartados sobre el *bakal*
están los granos de tu maíz:
fue la corpulencia de la enjuta tierra,
o tal vez fue la noche de la nocturna lluvia,
puede ser el masivo gusano,
o quizá el fogón del sol.

La cuestión es que el maíz de tu mazorca:
está tan lejos del otro,
aunque son del mismo pueblo
no pueden entenderse,
no pueden dialogar,
no pueden armonizar su fuerza,
en vano se han levantado de la misma comunidad.

Aunque haya algunos
que desean presentar una ofrenda,
no pueden ahuyentar al mapache.

Sólo tu renovado aliento
que se mueve desde el sur
podrá ceñir sobre el *bakal*,
el maíz de tu mazorca.



J Kolnáal

Ta wiiche' j maya kolnáal,
 ma' chéen je'el ba'axak u yichaankil ja'abine',
 wa kokojkil yéetel u yiche'
 táan u wojik u kúunche'il a naal,
 wa loba'an yéetel u le'e',
 ma' táan u yeel ma'alob a kool,
 wa ma' piim u yiche',
 ma' táan a najmatik a kool.
 U yichaankil ja'abin tu ts'u' yáaxk'iine',
 ma' chéen u t'aan u mu'uk'a'anil u yóoli'
 u yaayan Yumtsilo'ob ti' teech j maya kolkaab.

Ta xikine' j maya kolkaab,
 ma' chéen je'el ba'ax u yok'ol ts'uju'uye',
 wa yaayaj ok'ol ku beetike',
 ts'o'ok u yajtal yáaxk'iin tu yich,
 wa láalaj súutuk u yok'ole',
 táan u péeksik Yuum Cháak.

Wa ma' tooKnakeche' j maya kolkaab,
 t'ab a taajche',
 u yok'ol ts'uju'uy tu ts'u' yáaxk'iine',
 ma' chéen u yaayaj óolalil u tiknil u ja'il u yichi',
 u yaayan Yuumtsilo'ob ti' teech, j maya kolkaab.



Milpero

A tus ojos, campesino maya,
no es banalidad el fruto del *ja'abin*,
si su fruto es abundante,
retrata tu granero,
si está lúgubre por sus hojas,
tu milpa no se quemará bien,
si es escaso su fruto,
no lograrás tu milpa.

El fruto del *ja'abin* en tiempo de sequía,
no es solamente la señal de su ánimo,
es la voz de los dioses alertándote.

A tus oídos campesino maya
no es banalidad el llanto del *ts'uju'uy*,
si hay en él mucho dolor,
la sequía le ha herido los ojos,
si su llanto es alterno,
está preparando la lluvia,
si tú no has quemado tu milpa
debes encender tu antorcha.

El llanto del *ts'uju'uy* en tiempo sequía,
no es solamente el dolor de su seca lágrima,
es la voz de los dioses alertándote, campesino maya.



Poemas

IRMA PINEDA | POETA ZAPOTECA

Guendaredasilú

Yené guendaredasilú naxi ni runi nasisi
 guendabiani'
 xquendaruxixi xcuidi lu neza guidxi
 guendariguite ndaani' beñe
 ribixiá sti' bigose huadxi
 xinaxhi guie'chaachi' ne guie'xuuba'

Bindiibi ruaa zo'pe' huela
 bisigani ridxi sti' ne riuunda'
 ni bisidi' jñou' lii diidxazá
 biui' ne laa ca diidxa ni gudiba
 bixozegolalu' lu huadxi
 Guni' huaxa
 bindaa xtiidxalu'

Recuerdos

Lleva los recuerdos dulces que aligeran
 la memoria
 la risa de los niños en las calles del pueblo
 los juegos en el lodo
 el graznido de los zanates en las tardes
 el aroma del guie'chaachi' y del guie'xuuba'

Amordaza al viejo zopilote de la nostalgia
 apaga sus gritos con los cantos
 que en zapoteco te enseñó tu madre
 cuéntale las leyendas que tu abuelo
 tejió para la tarde
 Pero habla
 suelta tu palabra

Gui'chi' ro'

Gulaquichuaahui' ti gui'chi' naro'ba' ni guzaani'
Biquiidi racá ti bandá baaani' nayachi
ni jma' nacubi guidxe'lu'
Qui gusiaandu gucou' ni maca ricá
"cuyubidu laabe"
Ne nou' piou' bicaani pa naquiiñe'
ra gabi ca dxu' ca lii
ma qui gapaca' ni gutiieneca gui'chi'
ma queiquiiñe' giibayooxho ni rucuaa
qui ñedandá gunaa ni ruuni dxiiña' ca
Chahuidugá si gucuaa bi laga cucaadiagalu'
guirá diidxahuati ni cuyubicabe
ti gabisicabe lii:
Qui zunitidu dxiiña
Ne guirá gunaa huaniti ndaani' guidxi dí'
xi naca guinitiru stobi

Carteles

Prepare un letrero brillante
Pegue en él una foto nítida
la más reciente posible
No olvide la clásica leyenda:
"se busca"
Hágalo a mano si es necesario
cuando los policías le digan
que se han quedado sin tinta para imprimir
que la vieja máquina de escribir no funciona
que no llegó la secretaria
Respire lento mientras escucha
todas las excusas con las que buscan
cómo decirle:
No perderemos el tiempo
Con tantas desaparecidas en este país
qué importa una más

Alicia

Ni ícaa Alicia de los Ríos,

Ti ladxidó' ni cuyubi qui ridxaga

Alicia cuxidxhihuini

Ruyadxi lu ti bandabiaani' nayooxho'
 lu ti badudxaapa cubi
 Nannabe ma cá la lu stiidxa' guidxi
 ni cayatizi ne naguundu nuu
 Nannabe nuu guiigu' bidxá ne rini
 xti' ca ni gunaxhii guendanayá ladxidó' ne ni raca jneza
 niru ganaxhiica' guendanabani
 Rápabe sica ni risaca stale ca guendaredasilú
 ni bizá ruaa gadxé binni
 sica cadxi nisa ni rusigaanda guendarietenala'dxi
 Naaze nabe
 chupa ndaa guie' ni gudiibe jñaabe
 cadi ni chinebe ra ga'chi' ra yoo ba'
 ti gastí' ba' ra ga'chi binni ni que guidxela
 ti cadi que'tu' dí' laaca
 neca qui guihuinica lade ni nabani
 Laabe biananebe ti la
 ti neza dxiiña'
 ne ti guendarinabadiidxa' nanda ma xadxi:
 Paraa nuu Alicia?

Alicia

Para Alicia de los Ríos

Porque no hay fatiga en el corazón que busca

Alicia sonrío

Contempla en una vieja fotografía
 el rostro de una joven mujer
 Sabe que su nombre está en la historia
 de un país hambriento y desolado
 Sabe de los ríos que se llenaron con la sangre
 de quienes amaron la dignidad y la justicia
 por encima de su propia vida
 Conserva como tesoros los recuerdos
 enjuagados por la boca de otros
 gotas de agua que refrescan la memoria
 Mantiene en sus manos
 ramos de flores para su madre
 no para las tumbas en los panteones
 porque no hay sepulcros para los desaparecidos
 que no están entre los muertos
 aunque no los veas entre los vivos
 Ella heredó el nombre
 una causa
 y una pregunta sostenida en el tiempo:
 ¿Dónde está Alicia?

Gunaa rusiá mexa

Biiya gunaa rusiá mexa cadí nacu xhabadxiña'
ne sicarupe' laaca
Ne guendanayeche' lu xtaanica'
cuzeeqe xhi'queca' ti guiula'dxi ca ni ri' laaca
ne ganaxhii bi laaca
Riale biiyani' yani ñeeca' nayasegá
ne lu xco'reca' ni ribee lu lade lari die' xti' suudica'
Nuaca' luca ni dxa' tipa ladxido'ca'
ti zuxhale ndaga ne biiya ca xhiaaca'
Ne bacaanda' yaa ni rusiaandaneca'
guendanazi' ra lidxica nisi bidii
nizacabe chupachona iza ra yobiiyani'
Biiya gunaa rusiá mexa cadí nacu xhabadxiña'
ne sicarupe' laaca
Cadi nacuca' bidaani té
Cadi neca' bisuudi lana
Cadi cayuudiagaca' ridxi bixhuaana'
ni cayaxha laaca bidxichi
ti bendacabe cadxihuiini huadxi
Cadi necabe xisaa runi xhiiñicabe ne runi ni za'bi'
Biiya gunaa rusiá mexa cadí nacu xhabadxiña'
ne sicarupe'
laaca

Las meseras

He visto a las meseras sin uniforme
y son hermosas
Con toda la alegría en su blusa de flores
contonean sus hombros para seducir paisajes
o enamorar al viento
Brotan luz de sus tobillos morenos
y sus muslos que asoman entre las faldas de colores
Cargan sobre su rostro la felicidad
de las alas plenas y extendidas
Con sueños frescos que les hacen olvidar
que la pobreza de casa solo les permitió
cursar algunos años de primaria
He visto a las meseras sin uniforme
y son hermosas
sin la palidez de la blusa blanca
sin la tristeza de la falda oscura
sin los gritos del patrón
que les descuenta el día
por haber llegado diez minutos tarde
sin preocupaciones por los hijos o por las deudas
He visto a las meseras sin uniforme
y son
hermosas

Escritores Mazahuas: un acercamiento a la poesía mazahua contemporánea

SUSANA BAUTISTA CRUZ | PUIC-UNAM

I.

En 2019 conocí a Francisco Antonio León Cuervo en la presentación de *Xochitlajtoli. Poesía contemporánea en lenguas originarias de México*, (Círculo de Poesía, 2019), en el Antiguo Colegio de San Ildefonso de la Ciudad de México. Ahí confirmé que la poesía *jñatjro* está más viva promoviendo temáticas desde la mirada fresca de una nueva generación de hombres y mujeres pertenecientes a esta cultura. Entusiasmada me acerqué a saludar al poeta, a quien le comenté mi origen mazahua y mi alegría de escuchar la lengua de mis padres y de mis abuelos. De inmediato, me extendió una invitación para asistir a las reuniones de trabajo de Escritores Mazahuas en San Felipe del Progreso, estado de México.

El mazahua es una de las lenguas más antiguas de Mesoamérica, que aún se habla en mayor o menor cantidad de habitantes en trece municipios del noroeste del estado de México: San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Atlacomulco, Temascalcingo, Villa Victoria, El Oro, Jocotitlán, Villa de Allende, Donato Guerra, Jiquipilco, Ixtapan del Oro, Almoloya de Juárez y Valle de Bravo, y el municipio de Zitácuaro, en Michoacán.

Los mazahuablantes, de acuerdo a Esteban Bartolomé Segundo Romero, “se llaman o se identifican a sí mismos llamando a su lengua *jñatjo* o *jñatjro*, según las dos grandes variantes lingüísticas del idioma: norte y sur, enfatizada con el sufijo adverbial *-tjo*, *tjro*, “solamente” u “originaria”. Con esta autodenominación o autonombre “los que solamente hablan su lengua”,

sustentan y expresan su identidad o sentido de pertenencia a su comunidad de origen”.¹ Esta lengua pertenece a la familia oto-mangue y sus lenguas hermanas más cercanas son el otomí, el matlazincua y el tlahuica; junto al náhuatl conforman las cinco lenguas que se hablan en el estado de México.

Respeto a su escritura, actualmente no existe una norma única; se utilizan mayormente dos sistemas de escritura, el de 1989 que fue un acuerdo de unificación del alfabeto mazahua. Posteriormente, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) convocó a distintas instituciones educativas y culturales a reuniones para el análisis de este acuerdo, los resultados dieron el sistema de escritura de 2015. La Agrupación de Escritores Mazahuas implementó su propio sistema de escritura en 2018.

II.

Los esfuerzos de distintos integrantes de Escritores Mazahuas desde sus inicios en 2014 y durante diferentes períodos de trabajo, han resultado de gran relevancia para la lengua y creación literaria, como la propuesta de sistematización y uso de una norma de escritura, cuya práctica se ve reflejada en los textos de la Revista digital *Nu Jñiñi Jñatjo*, ahora *Jñatrho* ² en la publicación de la antología *Zojña jñatjo/Poesía Mazahua*.³ Y en la escritura de *Nu pama pama nzhogú/El eterno retorno*.⁴ Novela que obtuvo el VI Premio de Literaturas Indígenas de América, PLIA en 2018 así como en *Yo jomú nu ú'u/Las tierras del dolor*,⁵ ambos títulos de la autoría de León Cuervo.

Escritores Mazahuas se define como una agrupación independiente y autogestiva sin fines de lucro ni intereses políticos, que trabaja colectivamente en proyectos que promueven el estudio, el análisis y el uso de la lengua mazahua. Pone énfasis en la creación literaria, revisa textos literarios y se discuten propuestas de traducción al español. Publica semestralmente la Revista *Jñatrho*

¹ Segundo Romero, Esteban B., *En el cruce de los caminos. Etnografía mazahua*, México: Gobierno del Estado de México-Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, 2014, p. 35.

² Revista *Jñatrho*, disponible en <<https://elpueblomazahua.blogspot.com/?fbclid=IwAR0HeJLipXPRrtDF-PYcx7BgJAQQCX6rZDKvgG42QUscx5fWSal6mzNQil>>.

³ Segundo Cárdenas, Germán; León Cuervo, Francisco A., *et al.*, en *Zojña jñatjo. Poesía Mazahua* (comp. Margarita León), México: Literaria, 2019.

⁴ León Cuervo, Francisco A., *Nu pama pama nzhogú/El eterno retorno*, México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Secretaría de Cultura, Universidad de Guadalajara, 2019.

⁵ León Cuervo, Francisco A., *Yo jomú nu ú'u/Las tierras del dolor*, Colección Literaturas en Lenguas Originarias de América Miguel León-Portilla. México: Universidad de Guadalajara, 2019.

que a la fecha cuenta con siete números, de libre acceso ya que su formato digital está disponible en la red. Asimismo, busca visibilizar la participación de las mujeres en diferentes ámbitos de la cultura y fomenta la creación literaria a través de dos convocatorias anuales: *Ts'ina jensé/Madre cielo* y *Ri jñatrijogo/Soy mazahua*.

Actualmente esta agrupación está integrada por hombres y mujeres con distintas profesiones y quehaceres culturales que van desde la educación en distintos niveles, la producción literaria y académica así como la gestión y promoción cultural, entre los poetas y narradores que la conforman están Juan Anselmo González, Francisco Antonio León Cuervo, Germán Segundo Cárdenas, Susana Bautista Cruz y Flor Deyanira Jerónimo Estanislao.

Esta breve selección reúne poemas de quienes conformamos esta agrupación. Se trata de una poesía bilingüe en mazahua y español, excepto mi escritura que aparece en español con su versión al mazahua como un ejercicio de traducción realizada por la agrupación. También están los poemas de Esteban Bartolomé Segundo Romero y Fausto Guadarrama López, el primero, fundador de la agrupación y uno de los antropólogos más distinguidos por sus valiosos aportes al estudio de la cultura mazahua, mientras que la poesía de Guadarrama López, es referente imprescindible en la historia literaria de nuestra lengua.

Estos poemas refieren a la naturaleza, al cuerpo femenino, al papel que desempeñan las mujeres mazahuas y las injusticias que padecen al interior de la comunidad, así como las angustias y las preocupaciones cuando migran a las ciudades. Pero, también está presente la metáfora de la transformación y la esperanza en *Mbaro/Mensajera*. Imágenes, ritmos y evocaciones en *Nemel Baile* y *Yo ts'ingomi/Las nubecitas*. Sobresale el ingenioso juego de palabras en *Mantra* que no necesita de traducción. Finaliza con el poema de Eduardo Casimiro López, quien obtuvo el reconocimiento "*Ri jñatrijogo*" "*Soy mazahua*", primer concurso de poesía en lengua mazahua 2021.

Fausto Guadarrama López

(San Felipe del Progreso, Edo. de Méx., 1964)

Xuntr'i jñatrjo

Dyakja xi ts'ixutr'ige, pe dyeb'e nrixuge
pe pjuru k'u in neege,
nzakja o xits'iji d'a nu paa,
kja nu ngumu numi patr'u un sibi.

B'ub'u e paa k'u in nege gui pot'uge,
numa joduge texe yo b'etsk'i
nu sintsk'i jango dya in panru,
kja nu xoñijomu nudya in janda.

Ngek'ua ri tot'rk'o kja tr'ajñiñi,
in emege k'u a ngetsk'e nu dyaja
numi oruge na punkju,
pedya mi panru k'u mi chjetrjo yo ntee
ñeje mi xits'iji jñatrjo!

Xuntr'i jñatrjo, nutsk'e in ma'a,
dyatra kja in ñi'i nu in jooañji
nu o xits'i yo in ts'itata,
nunu ra ts'a in sibi mari xomu.

Xuntr'i jñatrjo, nutsk'e in ts'eme
k'isi kja in pjme nuin jmi'iji,
nuts'ke unu b'aa yo b'ets'koji
ñeje in pju ru yo pesi un jñiñi jñatrjo.

Muchacha mazahua

Ya no eres niña, tampoco mujer
sin embargo empiezas a querer,
como te sentenciaron alguna vez,
en esa casa al calor del fuego.

Muchas veces quisieras ser otra,
entonces sueñas con lujosos fetiches
que se trasladan a lugares desconocidos,
de aquel mundo que nunca conociste.

Te encuentras en la ciudad,
creyendo que al fin eres otra
que anhelabas hasta por caridad,
sin saber que sólo eres cantidad
donde aún te llaman ¡María!

Muchacha mazahua, tú que te alejas,
guarda en tu memoria la hermosa palabra
que escuchaste de tus benditos tatas,
ella será luz en tus noches eternas.

Muchacha mazahua, tú que te quedas
conserva en tus entrañas nuestro retrato,
eres la nodriza propia escultura
y guardiana eterna de la cultura mazahua.

Francisco Antonio León Cuervo

(Santa Nichi, San Felipe del Progreso, 1987)

Dya chjejui

Jmamúji k'ú a kjanu ri ngezgo na nrixu
dya so'o ra ñes'ego ne juarú
nuja o ngichi in jio'o
ñeje kja xutr'ú
ngextrjo yo nzhájná ri chjúnúgo.
A in nana o kueñe nu juajma
yo nrixu
ri pesiji nu pibi kja ngúsibi
yo me'e nrrakjú
ñeje nu paja kja nrredye.
A nanguarú ne ngosibi ngextrjo nujo ri ñaji
angezeji ri päjúji,
angezeji ri tr'eñeji.
Dya ri mbeñeji
k'ú un jña'a k'ú päjúji
o jichi na nrixu.

Injusticia

Dicen que por ser mujer
no puedo cargar la caja
donde descansa mi padre
y desde atrás
sólo las flores me dejan llevar.
A mi madre le quitaron la milpa
para las mujeres
está el humo en la cocina
las habas tostadas
y el calor del comal.
Junto al fogón sólo ellos charlan
Sólo ellos entienden
sólo ellos se ríen.
Parecen olvidar
que la lengua que hablan
se las enseñó una mujer.

Germán Segundo Cárdenas

(San Francisco Tepeoluco, Temascalcingo, Edo. de Méx., 1979)

Neme

Yo male nemeji d'aja neme nu dya nguarú
o jñaaji b'ub'úji k'a yo dyizi nu pjensi
yo bürú nge o ñúú nu mapjúji nu jomú
dya niji o ngua, nge túd'ú, dya yepje,
soji nu jomú.

K'o d'aja k'ijmi o mapjú nu xoñijomú
nu neme ngeje d'aja mapjú nu o b'ezhi
nu xoñijomú tönjö d'aja xijomú nu o mimi
nu mbarú ra teb'etrjo mu ra kjobú yo paa.

Baile

Las abuelas bailan una danza eterna
sus voces se encuentran en gargantas brillantes
sus sonajas de madre aclaman a la tierra
sus pasos lentos, son rítmicos, irrepetibles,
despiertan la tierra.

Con una serpiente aclaman a la tierra
la danza es una invocación perdida
la tierra les entona un canto de polvo viviente
sabiduría que quedará latente en el tiempo.

Susana Bautista Cruz

(Ciudad de México, 1971)

Variaciones de un poema

Tu cuerpo es una isla que mi destierro abraza.
Tu cuerpo tiene grietas por las que mi llanto fluye.
Tu cuerpo es la cuna donde anida la luz, ahí deposito
a mi niña, huérfana que crece en solitario.
Tu cuerpo es terciopelo donde estos sueños habitan.
Tu cuerpo es el reflejo de Narciso, que es una mujer.

Nuts'k'e i ngetk'e na ts'ijomú a nre nu nrej nuja ri soyago.
Nuts'k'e i pesige yo ts'itrjogú nuja ri ma'a yo nginzho k'ú 'uego.
Nuts'k'e i ngeje na ts'ingumú nuja ri mimi nu sibi, a manu ri jiezgo
In xutr'igo, ne jioya k'ú d'ajatrjo ri tetsese.
Nuts'k'e i ngeje na törb'itu nuja yo ch'ijji ri mimiji.
Nuts'k'e i ngeje in xörú nu Narciso, k'ú ngeje na nrixu.

Trad. de Escritores Mazahuas

Juan Ancelmo González

(San Antonio Pueblo Nuevo, Edo. de Méx., 1966)

Mbaro

Mbaro
na zots'ú mbaro nu jomú
in juaja na tsiji,
gi xokú jago ga kjaa nu moo,
ñetsë jango ga zonúji.

In pjújuaja, ñetsë k'a májá,
k'a yúru kja ñii un dya pjeko nzheñe,
ñetsë k'a käräji,
pejña ka na joo ñeje nee,
k'a zézhi un b'úb'ú.

Mensajera

Mariposa,
bello ser de la tierra,
tus alas de colores,
abren la inmensidad del espacio,
silencio acogedor de imaginación.

Tú, vuelo, símbolo de alegría,
que retumba las veredas del silencio,
sensación de corazones vivientes,
mensaje de paz y amor,
en la adversidad presente.

Esteban Bartolomé Segundo Romero

(San Pedro Potla, Temascalcingo, Edo. de Méx., 1951)

Yo ts'ingomĩ

A xes'e mboxkĩ xí'dyo,
nuk'a ni maa ni ñ'eje nunu zana;
ñ'ini a xitji nu ngoxti,
nujyo xut'i: yo ts'iseje.

Ñanguad'iji, ñanguad'iji, ts'ingomĩ,
ji ma ndenpa ri sat'aji nuk'a mark'iji;
ximiji ndeje nzo ya ri zók'iji,
k'a tjaja yo juajmĩ

Nunja jotjo k'ajómĩ,
k'i ni ñ'eje k'a jnee nu jyarĩ neje nu Zana;
ra kjaa neje ra tee yo pjénde ma zaa,
k'i ra tsjapĩ ra maja o mib'ĩ nu kjandajna.

Ma ya yepe o tee nunu xoñijómĩ,
dya ra b'ób'ĩ o tjonjo yo ts'ins'ĩ;
yo tjojo k'o ra tsjapĩ ra yĩri;
a tamboo nuk'a i mib'ĩ.

Las nubecitas

Sobre copos de algodón,
en vaivenes la luna,
mece detrás del balcón,
a sus hijas: las estrellitas.

Corran, corran nubecitas,
jamás acudan tarde a la cita;
derramen el vital líquido,
sobre los surcos del milpar.

De esta humedad sublime,
producto del flirteo del Sol y la Luna;
devendrán enormes y frondosas plantas,
que alegrarán el campo florido.

Revivido el universo marchito,
no cejará el trinar de los pájaros;
con loas que retumben,
en lo más recóndito del corazón.

Flor Deyanira Jerónimo Estanislao
(El Oro de Hidalgo, Edo. de Méx., 1991)

Mantra

Mbeñe / rijuejme / jyombeñe

Pjeñe / jyombeñe / neme

Rijuejme / mbeñe / pjeñe

Jyombeñe / rijuejme / mbeñe

Neme

Neme

Jyombeñe

Eduardo Casimiro López

(Atlacomulco, Edo. de Méx., 1977)

Nu b'ezo kja xorú

Ts'ike ts'ike ga nets'e nu jjarú
o m'úb'ú nu b'ezo jñatjo
dya ra nrüü.

Soya jomú nu xorú
tr'ebe ra sájá nu paa
ne ra jizhi o jmii.

Ne ra tøjö nrrizi a jens'e
nrrizi a jens'e e nu moo.

Nge a ngeze un jñaa
nu jñaa ko zoku yo pale.
O kjii jñatrjo ne ra mapjú
¡Ngezgo ni kjuarma teb'onro!

Ts'ike ts'ike ga nets'e nu jjarú
nu b'ezo kja xorú
ne ra jizhi o jmii.
Na opjú na d'adyo pezhe
a mboo un xorú.

Ts'ike ts'ike ga nets'e o jmii nu menzumú teb'onro
ts'ike ts'ike ga mbes'e nu b'ezo kja xorú.

El hombre de la sombra

Poco a poco se ve el sol
el alma del hombre mazahua
no morirá.

Descansa bajo la sombra
esperando llegue el día
para mostrar su rostro.
Quiere cantar desde arriba
desde arriba del valle.

Él es una voz
la voz que dejaron los abuelos.
Su sangre mazahua quiere gritar
¡Yo soy tu hermano mexicano!

Poco a poco se ve el sol
el hombre de la sombra
quiere mostrar su rostro.
Escribe una nueva historia
dentro de la sombra.

Poco a poco se ve el rostro del habitante mexicano
poco a poco sale el hombre de la sombra.

Bibliografía

- Bautista Cruz, Susana, "El encendido del fuego nuevo: voces de la cultura y la poesía en lengua mazahua actuales", disponible en *Revista Tierra Adentro*, México, 2021. Versión electrónica: <<https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/el-encendido-del-fuego-nuevo-voces-de-la-cultura-y-la-poesia-en-lengua-mazahua-actuales/>>.
- León Cuervo, Francisco A., *Nu pama pama nzhogú/El eterno retorno*, México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Secretaría de Cultura, Universidad de Guadalajara, 2019.
- León Cuervo, Francisco A., *Yo jomú nu ú'u/Las tierras del dolor*, Colección Literaturas en Lenguas Originarias de América Miguel León-Portilla, México: Universidad de Guadalajara, 2019.
- Revista *Jñatrjo*, disponible en <<https://elpueblomazahua.blogspot.com/>>.
- Segundo Cárdenas, Germán; León Cuervo, Francisco A., *et al.*, en *Zojña jñatjo. Poesía Mazahua* (comp. Margarita León), México: Literaria, 2019.
- Segundo Romero, Esteban B. *En el cruce de los caminos. Etnografía mazahua*, México: Gobierno del Estado de México-Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, 2014.

El nuevo y revolucionario *Jade Inox* (Tlacaxipehualiztli con telemercadeo)

URBANO RURAL¹

Dramatis personæ

Quetzalpapálotl
Tezcatlipoca
Artaud
Su asistente Gaby
Quetzalcóatl

(En las alturas de una pirámide, junto a un proverbial temalácatl, rodeado de cuchillos de obsidianas y jades de distintos filos, tamaños y calibres. todo en cualquier forma es de utilería y nos encontramos en un prosaico set de televisión; se alcanza a escuchar el conteo final para salir al aire.)

TEZCATLIPOCA: Yo antes sufría con las molestias del despellejado y con la dificultad para deshuesar la carne. Te lo juro, Quetzalpapálotl, era una verdadera pérdida de tiempo estar el día entero limpiando allí desollando allá, para dejar el cuerpo del sacrificado en condiciones de ser repartida o cocinada. Pero desde que tengo el Jade inox...

QUETZALPAPÁLOTL: ¿No me digas? ¿Tú también Tezcatlipoca?

¹ Coordinador vitalicio del eje de actividades paracurriculares, Depto. de Humanidades, UAM-A.

TEZCATLIPOCA: ¡Claro, porque con el nuevo y revolucionario Jade Inox, todo lo cortable es más fácil!

QUETZALPAPÁLOTL: Es increíble todo lo que puede hacerse con Jade Inox, por eso he invitado a un Chef francés con nosotros para que haga la prueba...

TEZCATLIPOCA: Eso es genial, ¿cómo tuviste esa grandiosa idea?

QUETZALPAPÁLOTL: Mi brody, Quetzalcóatl lo mandó traer para que hiciera un reportaje sobre nuestros múltiples atractivos turísticos y para que los europeos pueden prestarnos más dinero para el erario nacional.

TEZCATLIPOCA: (*En susurro*) ¡Eso no lo digas, que estamos al aire!... ¡Pero qué bien. ¡Tenemos un chef francés en casa, discípulo del gran Bocuse! Ya verán ustedes cómo quedará convencido con nuestro maravilloso Jade Inox. ¿Puedes hacerlo pasar, Quetzalpapálotl?

QUETZALPAPÁLOTL: Con gusto... ¡Mesié Artaud, venga por aquí por favor.

ARTAUD: Escupo torrentes de civilización de mi boca, esputos del maligno coño de Europa. ¡Oh, vuestras glorias indígenas apenas aceptadas y reconocidas por los réprobos sublimes! ¡oh, salvajes maravillosos! vuestra cosmogonía me plait beacoup ça va?

TEZCATLIPOCA: ¡Oui ça va! Pero ya no le daremos a beber de nuestro neutle maravilloso, hasta que nos haya demostrado las bondades de nuestro Jade inox. Y díganos Mesié Artaud ¿qué lugar ocupa el arte culinario mexicana con respecto de la cocina mundial?

ARTAUD: ¡Gaby!

GABY: ¿Sí?

ARTAUD: Recítales algo de mi viaje al país de los tarahumaras...

GABY: ¡No, no, no, no! Eso no, es muy difícil, no se puede, no se puede.

ARTAUD: Pero Gaby, si tú eres un gran investigador.

TEZCATLIPOCA: Nos conformamos con que cante...

QUETZALPAPÁLOTL: ¡Sí, que cante, que cante...

ARTAUD: ¿Lo oyes Gaby? ¡Cántales alguna de las melodías que compone tu madre que es una gran artista y amante y estudiosa de estos salvajes felices tan fascinantes.

GABY: Si es algo mi mami sí lo canto:

Quetzal quetzal no calli
zacuan no calli tapach
no callin nie ya cahuaz
au ya, au ya, au quilmach.

TEZCATLIPOCA: Bravo, bravo. No cabe duda que Gaby es uno de nuestros jóvenes valores. pero ahora es tiempo de continuar con nuestro programa. ¿Señor Artaud, usted ya ha utilizado el nuevo y revolucionario Jade Inox en su cocina?

ARTAUD: Moi...Yo... (*Mira a GABY con angustia*)

GABY: Puede ser la página 54...

ARTAUD: "Las cosas no son como las vemos y las sentimos la mayoría de las veces, sino tal como Ciguri nos las enseña. El mal , el Mal Espíritu desde todos los tiempos, las toma. y sin Ciguri, el hombre no puede volver a la Verdad..." Su lucidez no me sorprendió, pues acababa de tomar peyote...

TEZCATLIPOCA: Eso es, eso es. ¿Oyeron ustedes? el señor Artaud, nos dará cómo utilizó el Jade Inox en la ceremonia del Ciguri... Quetzalpapálotl,¿has probado un succulento plato de carne al peyote?

QUETZALPAPÁLOTL: No, pero creo que debe ser delicioso, Tezcatlipoca....

TEZCATLIPOCA: Así debe ser, sobre todo porque en él se utiliza el fantástico cu-chillo Jade Inox... Siga por favor mesié Artaud...Nuestro auditorio está ansioso por saber cómo el Jade Inox es útil para los mejores platillos.

GABY: ¿Qué es esto? ¿Un ritual mesoamericano o un anuncio comercial?

QUETZALPAPÁLOTL: ¿De qué hablas Gaby?

GABY: Maestro, nos han tomado el pelo. Estos no son salvajes verdaderos.

QUETZALPAPÁLOTL: ¡Ay, Tezcatlipoca, Tezcatlipoquita, estas caras pálidas nos insultan, dicen que no somos verdaderos salvajes...

TEZCATLIPOCA: ¿Cómo que no somos salvajes verdaderos? ¿Quiénes son ustedes para venir a decirnos qué tan salvajes somos?

QUETZALPAPÁLOTL: A esto yo le llamo "Actitud injerencista" ¡Y no hay derecho señores! No hay derecho. Y menos cuando hemos lanzado al mercado nuestro revolucionario pedernal de sacrificio "Jade Inox"...

TEZCATLIPOCA: Bueno, no hagamos de su arrogancia eurocentrista un conflicto internacional, ¿Por qué mejor no retomamos el hilo de nuestra conversación, señoritos, y nos cuentan cómo nuestro ultrarevolucionario Jade Inox, no sólo es un maestro de la cocina, sino además ayuda a reducir esos kilos de más en el abdomen...

ARTAUD: Es cierto, ahora que lo recuerdo en una ocasión en que estaba estreñido en una de mis dulces estancias en Rodez, tomé una navaja Gillette y me abrí el estómago para facilitar la evacuación del vientre...Así que no dudo que el Jade Inox sea útil para...

GABY: No caiga en la trampa, mi señor, recuerde lo que escribí alguna vez: "El objeto fantasma, que se encuentra oculto entre sus frecuencias es una imagen, sólo visible con la concentración que produce el rayo láser. [...] Dicho todo esto, tenemos los elementos suficientes para retornar a las proyecciones mentales, que Artaud experimentó frente a los cuadros de van Gogh, y dilucidar un terreno de *interfase* entre lo animado y lo inanimado".

ARTAUD: Pero mi querido Gaby, van Gogh no tiene nada que ver con la reducción de esos kilos de más que tanto afean la cintura...

TEZCATLIPOCA: Exactamente y es Quetzalpapálotl quien puede mostrar con su esbelta figura aborígen lo que ha hecho por ella el Jade Inox...

ARTAUD: Reconozco su belleza, pero también veo en usted, don Tezcatlipoca la belleza sin igual de los bravos guerreros de estas tierras. Abrácame...

TEZCATLIPOCA: ¡Quieto!

GABY: Mi señor, recapacite, no se deje llevar por sus insidias, exija que practiquen un sacrificio humano ante nuestra mirada o nuestros experimentos etnoescenológicos en La Sorbona se verán coartados...

QUETZALPAPÁLOTL: Es cierto, radicalmente cierto todo esto. Sólo mediante una prueba en vivo, en directo y a todo color podremos verificar los beneficios que ofrece el nuevo y revolucionario jade Inox... ¡Traigan al guerrero para sacrificarlo!

(ENVUELTO EN UN COSTAL ENTRA UN GUERRERO QUE VA A SER SACRIFICADO USANDO EL NUEVO Y REVOLUCIONARIO JADE INOX).

TEZCATLIPOCA: ¡Muy bien! Ahora sí amigos, nuestro invitado de honor a este programa, el conocidísimo chef Antonino Artaud.

QUETZALPAPÁLOTL: Señor Artaud, háganos el favor de hacer uso de nuestro Jade Inox...

ARTAUD: ¿Yo? ¿Qué debo hacer?

QUETZALPAPÁLOTL: Sacrificar a este joven guerrero... ¡Vamos, así se hace con firmeza, con gusto por penetrar hasta el corazón y ofrendarlo a nuestros dioses sedientos de sangre humana!

ARTAUD: ¿Yo? este...este...Moi, je ne peut pas... ¡Oh, mon Dieu!

GABY: Vamos, mi señor es la gran oportunidad. Ni con los tarahumaras había tenido esta oportunidad maravillosa. ¡Muera occidente racionalista e industrial! ¡Viva el eterno retorno! ¡Mueran los asesinos mentales! Esos no son poetas...

ARTAUD: No acierto a clavar el cuchillo, se me doblan las piernas...

QUETZALPAPÁLOTL: «¡Dale dale dale/No pierdas el tino/ porque si lo pierdes/ pierdes el camino...!»

GABY: Vamos mi señor, Recuerde que el cambio que se opera en la conciencia abre un camino mágico...

ARTAUD: Sí, sí... il faut le faire, ¡courage!

TEZCATLIPOCA: Veán ustedes amigos, como nuestro invitado toma en sus manos el extraordinario, nuevo y revolucionario Jade Inox recubierto con obsidiana líquida germicida

ARTAUD: Sí, sí, debo practicar el sacrificio humano pues con él mi cuerpo y el de mis congéneres quedará limpiado de toda mancha...

GABY: Eso es mi señor...Lave esas manchas de la cultura occidental...

(SE ESCUCHA UN TORBELLINO Y DEL COSTAL DEL FUTURO SACRIFICADO SE COMIENZA A ASOMAR LA CABEZA DE QUETZALCÓATL)

QUETZALCÓATL: ¿Quién dijo manchas aquí? Pues cuando oigo hablar de manchas me aparezco y me convierto en el torbellino de la limpieza en el hogar. ¡Pruebe los polvos Ehécatl, señora ama de casa y verá que su casa quedará limpisísima!

ARTAUD: ¿Qué pasa? ¿qué pasa?

GABY: No sé, mi señor. No hay nada en mis libros sobre esto.

TEZCATLIPOCA: ¡Quetzalcóatl! ¿Con permiso de quién te inmiscuyes en mi programa?

QUETZALCÓATL: Con el permiso que me concede mi lucha en favor del vegetarianismo. tu cuchillo famoso lo único que provoca es un mayor consumo de toxinas de origen animal y humano en nuestra población.

QUETZALPAPÁLOTL: Quetzi, quetzi. ¿por qué nunca nos dejas en paz. ¿Por qué siempre te inmiscuyes en nuestros proyectos?

QUETZALCÓATL: Porque debo hacerlo, es mi misión en la Tierra. ¡Volvamos a lo que la naturaleza nos ofrece! las fritangas y barbacoas nos hacen más violentos. Seamos mansos y apacibles. Hoy, por cierto, les traigo una receta de una

ensalada de zacatón con flores de huanacaxtle y cempaxóchitl, ideal para la meditación y la comunión con el cosmos...

ARTAUD: Esto suena interesante. ¿Y le añade peyote a su ensalada?

QUETZALCÓATL: De ninguna manera, de ninguna manera... Ningún enteógeno recomiendo en mis ensaladas... Hace siglos que las drogas están proscritas en nuestras comarcas.

GABY: ¿Y el sacrificio humano? ¿No vamos a continuar con la ceremonia?

QUETZALCÓATL: Ni pensar en eso, también las ceremonias de antropofaquia y de inmolación de cuerpos humanos han quedado en el pasado. ¡Yo Quetzalcóatl, el barboncito tuleño, así lo afirmo!

GABY: Señor, vámonos de aquí. Estos son unos farsantes. No veremos jamás un sacrificio de verdad.

ARTAUD: Nos han engañado. Aquí nadie masca peyote, ni olioyuqui, ni un chingado petardo de marijuana...¡es mejor irnos!

GABY: Mesié Pradier en La Sorbona nos va a humillar ante sus colegas. Hemos sido víctimas de un fraude antropocósmico...

ARTAUD: ¿Dónde están mis salvajes felices para seguir su camino? ¡Ay, de mí, qué se hicieron aquellos hombres puros preservadores de los más altos valores humanos! ¡Esto es una mierda, una mierda!

GABY: Bien dicho, mi señor. Una mierda bien hecha.

(VANSE LOS DOS OFENDIDOS PERO DESILUSIONADOS DE NO ENCONTRAR UNOS SALVAJES FELICES COMO DIOS MANDA)

TEZCATLIPOCA: Momento nos pueden irse. Tienen qué cumplir un contrato....

QUETZALPAPÁLOTL: ¿Y ahora? ¿Cómo vamos a concluir la presentación de nuestro Jade Inox? ¡Y todo por tu culpa, Quetzalcóatl!

QUETZALCÓATL: ¿Yo? yo sólo velo por la limpieza y la purificación de nuestra raza. Por eso soy ¡Fuuuuuhhhhhh! ¡Ehécatl: El torbellino de la limpieza en el hogar!

TEZCATLIPOCA: ¡Basta, basta! ¡No toleraré que anuncies tus productos en mi programa! ¡Largo de aquí! ¡Fuera!

QUETZALCÓATL: Me voy, pero volveré. ¡I will come back, como dijo mi general Mc Arthur.!

(VASE)

TEZCATLIPOCA: Pero para entonces haré que te revuelques en la lujuria y la concupiscencia con tu misma hermana Quetzalpapálotl. Y comerás de su carne y beberás de sus jugos...

QUETZALPAPÁLOTL: ¡Ay, sí, sí! Eso sí que me gusta. ¡mmmmm!

TEZCATLIPOCA: ¡Y ustedes amigos televidentes! ¡No olviden utilizar el nuevo y revolucionario Jade Inox! Corta carne, huesos, costillares, al mismo tiempo que corta con delicadeza filamentos, fibras y tejidos tegumentarios. Quetzalpapálotl. Digámosles adiós a nuestros amigos...

QUETZALPAPÁLOTL: Hasta, pronto. Recuerden que tienen una cita con su programa "Novedades para el hogar"

TEZCATLIPOCA: Y tampoco olviden nuestra clave: SIETE CONEJO NUEVE... PLENILUNIO para adquirir cualquiera de nuestros productos, como el que hoy presentamos...

QUETZALPAPÁLOTL: El nuevo y revolucionario ¡JADE INOX!

Telón

El Apocalipsis ahora

ADOLFO COLOMBRES | NARRADOR Y ENSAYISTA ARGENTINO

Escribe David Le Breton que hoy habitamos un mundo en el que uno se pregunta si la gente está presente, pues lo cierto es que la extrema conexión electrónica hace que se encuentre casi siempre ausente, fuera del lugar y el tiempo en el que está su cuerpo. Y el hecho de que este fenómeno se haya acentuado en los adolescentes es un fuerte indicio de que iremos perdiendo nuestra humanidad sensible, cada vez más desplazados por lo virtual. Será entonces el Reino de la Gran Ausencia, pero ya no lo iluminará el resplandor del aura, sino el falso brillo de las mercancías, las que no sacralizan la vida, sino que la someten a la "lógica" del consumo. El individuo deviene una máquina que recibe y transmite mensajes codificados, cuya memoria no registra huellas profundas, por lo que se volatizan los núcleos del sentido. El universo de las mercancías diluye los lazos de solidaridad, así como los de la amistad y el amor: son todos precarios, fugaces, relativos. Hasta los mismos cuerpos se vuelven consumibles. La conexión no es más que un simulacro de la comunicación real, la que solo puede darse con un lenguaje depurado de intereses. No es cosa de "marionetas individuales" (Castoriadis), sino de sujetos con densidad afectiva e intelectual, conscientes de los procesos de significación, los que se producen en la lentitud, no en la velocidad y el vértigo.

Este nuevo modelo civilizatorio del neoliberalismo no se alimenta de valores, sino que por lo general los estereotipa o esquiva, pues precisa que toda nuestra libido se canalice hacia ese bosque atiborrado de marcas de mercancías estetizadas, que suplantán al arte en su empeño de alcanzar la comercialización integral de la vida. En todo momento, sistemas omniscientes dicen cómo hay que comportarse, qué se debe decir y qué tecla tocar ante los últimos modelos de los aparatos que los colman de señales, de mensajes que en forma creciente son falsos (fake news), y lo que se oculta no son ya los significados impregnados con los resplandores del aura sino la verdad, por lo que eso que siempre llamamos "mundo" desaparece bajo la niebla. Y mientras tanto, se acercan a marcha redoblada los robots que harán prescindibles a

los operarios, y que hasta pensarán por nosotros, serán más “realistas” que nosotros, pues se manejan en una presencia constante, no en esa ausencia veleidosa y esquiva de quien no sabe cuál es su verdadero patrimonio moral e intelectual.

Estamos entrando ya en la era del totalitarismo digital, manejado por las empresas cibernéticas radicadas en Silicon Valley (California), las que avanzan hacia una duplicación digital del mundo, creando una humanidad paralela que persigue como una sombra cada rastro de la realidad para monetizarlo y devorarlo, sometiéndolo al Big Data, la forma actual del Gran Hermano. Esa ambigüedad que nutre al mito y el arte, tejiendo su red polisémica, es eliminada por una unidad de significado, lo que define un sistema plano, entendible por todos, y al que todos le asignan el mismo sentido, como ocurre con los sabios códigos de las hormigas y las abejas. No puede haber ya zonas oscuras en las comunicaciones, pues eso es fatal para los negocios globales.

Adorno y Horkheimer anunciaron décadas atrás este “mundo administrado” que lleva al *Homo sapiens* hacia el Apocalipsis. Ese pergeño tecnológico, cada vez más robotizado, nada tendrá ya que ver con lo que aún entendemos como proyecto humano. Para Eric Sadin entramos en una condición posthumana, que nos amputa el juicio y la libre decisión, pilares fundamentales de la modernidad, y también lo que llama la “obsolescencia definitiva de lo humano” en manos de la tecnología. Aunque aclara que no es la técnica en sí lo que nos esclaviza, sino el haber transferido a ella lo sagrado, para suplantarlo así a los viejos valores humanistas, asociados a la cultura escrita. Tal sería hoy el principal choque de civilizaciones y el eje de la resistencia.

Lo cierto es que se ha colmado el mundo de mercancías, cuya duración es cada vez menor, por lo que la basura cubre el planeta. Por otra parte, los ruidos incesantes de la “comunicación” (el parloteo vacío de los teléfonos portátiles) van acabando con los pocos espacios de silencio que nos restan, por lo que el pensamiento profundo resulta casi imposible. Tampoco hay lugar para el asombro, pues este precisa de las brumas del misterio, las que también se volatizan. En este contexto, ¿cómo salvar a la belleza del mundo y las flores sutiles del arte que crecen en sus prados?

Hasta se va acabando el tiempo del ocio, pues los ordenadores portátiles y los teléfonos nos siguen adonde vamos, y continuamos trabajando en los senderos del bosque, en las arenas de la playa de nuestras “vacaciones” y hasta en los gimnasios. Lo real es lo que se exhibe, y cuanto más se exhiba irá ensanchando su ser y acrecentando su valor de mercado. El pensamiento

y el arte huyen de este imperio de la banalidad y se guarecen en sus grutas simbólicas, como restos desechados del viejo proyecto humano.

Todo tiempo es ya un tiempo de trabajo, de intercambiar información para ganar más dinero y alcanzar un mayor "éxito", algo que se evapora como el humo, diluido por la multitud que corre en busca de un ser ilusorio, de un solo minuto de esplendor. Se comercializan así todos los instantes de la vida, acabando con esa gratuidad que caracteriza a las relaciones comunitarias, en las que se gestan y cultivan escalas de valores que van siendo absorbidas por el consumo y reemplazadas por los precios. Las mercancías expulsan así a los dioses del templo, y los versículos de la publicidad colonizan a lo sagrado como una nueva Biblia. También esta civilización "perfumada" (al decir de Walter Mignolo) se apropió de los lenguajes del arte para sostener sus imposturas, para que sus devotos no adviertan que la misma vida ha sido ya mercantilizada, expulsada de los territorios del sentido, y solo le queda merodear como paria los no lugares, viendo cómo se corrompe en los juegos del simulacro lo que resta de la belleza del mundo.

Si el capitalismo, como vemos, es un ogro que devora a sus propios hijos, no puede haber en él nutrientes para un arte auténtico, pues lo único que le preocupa es la rentabilidad del capital y la eficiencia económica. En este marco, el papel del arte no es otro que potenciar el consumo, estetizando a los productos de las grandes marcas. Este arte "transestético", como se lo quiere llamar, es un arte falso, puesto al servicio del dinero y un autocomplaciente fin de la historia.

Paradójicamente, escribe Ticio Escobar, la vieja utopía de estetizar todas las esferas de la vida humana se ha cumplido, aunque no como una conquista emancipatoria del arte o la política, sino como un logro del mercado. La sociedad global de la información, la comunicación y el espectáculo estetiza todo lo que encuentra a su paso, sin detenerse en su contenido de verdad. El viejo sueño vanguardista es birlado así al arte por las imágenes complacientes, omnipresentes, del diseño, los medios y la publicidad. Esta última, podríamos añadir, genera una polución visual de los espacios públicos con programas dominados por la vulgaridad, la grosería y el sexo. Tal bombardeo degradante llevó a algunos autores a caracterizar al modo de producción capitalista como una barbarie moderna, que destruye los valores humanos y sacraliza a las mercancías, atrofiando con sus imágenes y discursos a la vía sensible y a toda experiencia estética digna de este nombre. En su origen, las obras de arte se producían en el ámbito de lo sagrado y tenían un valor de

culto. Hoy tienen un valor puramente exhibitivo de cara al mercado, el que elude las intensidades de la vida y las miserias de la condición humana, los desgarramientos de lo trágico y lo bello, así como Eros cedió paso a la pornografía, desertando de los bajos fondos del arte.

Capítulo final de su libro *Los bajos fondos del arte. Sobre la forma, la sombra y la ausencia*, de próxima aparición en Buenos Aires, Argentina.

Flora Tristán (1803-1844) y George Sand (1804-1876). Proponen la igualdad de género y la educación escolar en el s. XIX

FELIPE SÁNCHEZ REYES | MAESTRO EN LETRAS, UNAM, CCH AZCAPOTZALCO

Resumen

En el siglo XIX, en Francia, la mujer no parece haber cambiado su situación de dependencia del hombre desde la antigüedad, es prisionera del hogar, de la familia e ideología patriarcal, dominantes. Sin embargo, las escritoras, Flora Tristán y George Sand, aunque padecen la sumisión masculina, rechazan esos valores patriarcales. Ante esta situación de las mujeres, niñas minúsculas socialmente, las escritoras francesas critican la sumisión femenina y denuncian la moral patriarcal del siglo XIX. Por ello en este artículo, abordaré a dos escritoras, rebeldes y adelantadas a su época, Flora Tristán y George Sand, que plantean sus propuestas para mejorar a la mujer y sociedad, pues tienen la esperanza de que sus propuestas ayuden a mejorar a la sociedad a futuro: la igualdad de género, la educación escolar y la emancipación femenina, y me apoyaré en sus obras.

Abstract

In the 19th century, in France, the situation of women does not seem to have changed their situation of dependence on men since ancient times, they are prisoners of the dominant home, family and patriarchal ideology. However, the writers, Flora Tristán and George Sand, although they suffer from male submission, reject these patriarchal values. Faced with this situation of women, socially handicapped girls, French writers criticize female submission and denounce the patriarchal morality of the 19th century. For this reason, in this article, I will address two writers, rebellious and ahead of their time, Flora Tristán and George Sand, who put forward their proposals to improve women and society, as they hope that their proposals will help improve society in the future: gender equality, school education and female emancipation, and I will rely on their works.

Palabras clave: Flora Tristán, George Sand, emancipación femenina, igualdad del hombre y la mujer.

Key words: Flora Tristán, George Sand, female emancipation, equality of men and women.

Para citar este artículo: Sánchez Reyes, Felipe, "Flora Tristán y George Sand proponen la igualdad de género y la educación escolar en el s. XIX", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 245-260.

En el célebre lamento por la infeliz suerte de las mujeres en la sociedad griega, Eurípides (s. v. a. c.) hace declarar a su heroína Medea su desacuerdo con las normas sociales, patriarcales, que atentan contra la libertad de las mujeres atenienses. Pues éstas deben, primero, someterse a la voluntad del padre que las entrega a un marido que no ha elegido. Luego están obligadas a permanecer junto a ese consorte, incluso contra su voluntad, sin derecho a salir de casa:

no hay especie más mísera que la de las mujeres. Primero han de acopiar dinero con que compren un marido que en amo se torne de sus cuerpos, [...] es capital el hecho de la compra, porque honroso el divorcio no es para las mujeres ni rehuir al cónyuge.

El varón si se aburre de estar con la familia, en la calle pone fin al hastío, nosotras no tenemos a nadie más para mirar¹.

Posteriormente en el siglo I-II d. c., durante el surgimiento del cristianismo, la situación de la mujer no cambia en Roma. Plutarco, el historiador moralista, representa la ideología imperante del momento en sus *Obras morales*: la mujer, pasiva y sumisa, y asevera: “La mujer no debe tomar la iniciativa con su marido, pues es propio de concubinas y desvergonzadas. [...] Las mujeres deben cuidar la casa y guardar silencio”².

Así, en la antigüedad griega y romana, el cuerpo de las mujeres casadas son propiedad del marido, como sucede con las esposas de Sócrates y Pericles, y “el cultivo de su apariencia o belleza está asociado a las mujeres de alto rango o a las prostitutas y cortesanas libres que cobran por sus servicios”³. Luego, al imponerse el cristianismo, reprime a la mujer inteligente, como sucede con la filósofa y astrónoma Hipatia, y la sexualidad femenina. Además, no sólo realiza el culto a la virginidad, el robo de su voz y autodeterminación, sino también los órganos sexuales femeninos son prohibidos o negados en el siglo II. De este modo, afirma la feminista alemana Mithu Sanyal, “la Iglesia y sus representantes masculinos usurpan las funciones específicas del cuerpo de la mujer y se adornan a sí mismos con ellas”⁴.

Y en el siglo XIX, esta situación de la mujer se repite en Inglaterra (1938), como lo demuestra la institutriz de la niña en el filme *Firelight*:

Cuando crezcas serás una prisionera como yo. Te cerrarán las puertas del mundo, ¡porque eres una mujer! Si te casas todo lo que poseas pasará a ser propiedad de tu marido. Si no te casas, se te negará la profesión, excepto una. Pero hay algo que no podrán encerrar, tu mente. Por eso quiero que aprendas a leer. Quiero que vivas tu propia vida.

En ese mismo siglo, en Francia, su realidad tampoco parece haber cambiado mucho, como lo demostraremos a través de este artículo, en el que revisamos las obras de Flora Tristán y George Sand, aunque ellas ya realizan propuestas para cambiar su situación social.

¹ Eurípides, *Medea*, p. 86.

² Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, pp. 71 y 79.

³ Ventura, Lourdes, *La tiranía de la belleza*, p. 29.

⁴ Sanyal, Mithu, *Vulva. La revelación del sexo invisible*, p. 62.

En el siglo XIX francés, surgen muchas mujeres escritoras que publican artículos, poesía, ensayo y novela, hacen evolucionar la literatura y la profesión de escritor, se inventa la frase la *femme auteur* que refleja la ideología y obsesiones de la mujer de la época. El tema de la literatura femenina de ese siglo plantea que las mujeres son las únicas víctimas del matrimonio sin amor, forzado o arreglado por sus padres, como el arreglo que intenta realizar el teniente cincuentón con la abuela de Lucía Aurora, para casarse con la nieta Dupin, George Sand de 16 años.

Estas escritoras rechazan ser prisioneras del hogar, de la familia y de esos valores patriarcales, dominantes. En su lugar, proponen, no el matrimonio impuesto por los padres, con la dote de ella, sino por amor (como sucede con María, la protagonista de la novela, *La charca del diablo*). Plantean la igualdad de género, la emancipación femenina y la educación escolar, y tienen la esperanza de que sus propuestas ayuden a mejorar a la sociedad a futuro.

Ellas, como enseñan las monjas en el convento de Las Inglesas de París a George Sand, deben ser modestas y abnegadas para agradar a su marido. Ni coquetas ni sabias para no opacarlo, religiosas y amorosas, más preocupadas por el bienestar de su familia y del hogar que por sí mismas, sometidas a sus padres y esposos, como lo demuestra María, la chica de *La charca*.

Ante esta situación de las mujeres, niñas minúsculas socialmente, las escritoras francesas critican la sumisión femenina y denuncian la moral patriarcal del siglo XIX. Por ello en este artículo, abordaré a dos escritoras adelantadas a su época, Flora Tristán y George Sand, que plantean sus propuestas para mejorar a la mujer y sociedad: la igualdad de género y la educación escolar, y me apoyaré en sus obras.

Antes de abordar los temas, veamos las similitudes de ambas escritoras. Sus padres son militares aristócratas y mueren el mismo año: 1808; sus madres, jóvenes y bellas pertenecen a la clase baja y efectúan un matrimonio desigual. Ambas tienen una infancia lujosa hasta los cuatro años, no asisten a escuelas y su formación literaria es autodidacta con las lecturas de la biblioteca del padre; son poco agraciadas, realizan, como sus madres, un matrimonio de conveniencia social, se divorcian de modo doloroso y son víctimas de sus maridos. Ambas se disfrazan de hombres y tienen amantes; escriben por deseo literario y son ardientes defensoras de los derechos de la mujer, el derecho a la educación y al divorcio.

Comenzaré con la socialista y feminista francesa, Flora Tristán. A través de su primer libro, *Peregrinaciones de una paria* (1839), conocemos, por un lado, la situación de pobreza en que vive la escritora cuando tiene treinta y seis años, pues se viste con extrema sencillez y confiesa, "trabajo para vivir y edu-

car a mis hijos". Y por el otro, su vida azarosa y su observación crítica de la población explotada en Perú, con la que ella manifiesta su desacuerdo. A partir de su estancia allí (1833-1834), conocemos los intereses sociales que le preocupan: la explotación del esclavo en Perú y el obrero en Inglaterra, y la sumisión de las mujeres. Ante esta situación, ella propone la igualdad social del hombre y la mujer, la educación de ellas para mejorar a la familia y sociedad.

En Perú, ella observa con desagrado que en los ingenios de azúcar de su conocido M. Lavalle "los esclavos [negros] sufren una tortura moral que les hacer ver la vida con horror"⁵. Esto provoca que se indigne ante la explotación del ser humano y manifiesta: "la esclavitud ha excitado siempre mi indignación y es una impiedad a los ojos de todas las religiones. [...] "Estoy convencida del mejoramiento de la suerte de los negros y de la abolición completa de su esclavitud"⁶.

Recordemos que la esclavitud francesa se deroga el 7 de febrero de 1794 en la Convención Nacional; Napoleón la restablece el 20 de mayo de 1802 y su derogación definitiva llega el 27 de abril de 1848. Mientras que en el Perú, el presidente Ramón Castilla decreta, en Huancayo, la libertad de los esclavos negros, el 3 de diciembre de 1854, es decir, veinte años después de la estancia de Flora Tristán en ese país.

Luego ella efectúa una reflexión, porque el parlamento inglés no realizó una liberación escalonada de los esclavos –el 23 de agosto de 1833 se aprueba la Ley de abolición de la esclavitud y, a partir del 1 de agosto de 1834, quedan libres todos los esclavos de las colonias británicas–, ni les proporcionó las herramientas u oficios con los que ellos puedan enfrentar su libertad: "El parlamento inglés hubiese liberado anualmente a los esclavos de menos de veinte años y los hubiese colocado en escuelas rurales y de artes y oficios antes de dejarlos gozar de la libertad."⁷

Pues considera que sin las escuelas de artes y oficios⁸, sus herramientas de sobrevivencia, los esclavos pasan bruscamente de la independencia a la esclavitud, razón por la cual algunos mueren sin doblegarse al yugo. Esta explotación del obrero también la observa más tarde en las fábricas de Inglaterra, le origina tristeza y deseo de transformar la situación de esclavos o parias

⁵ Tristán, Flora, *Peregrinaciones de una paria*, p. 511.

⁶ *Ibid.*, pp. 513 y 512.

⁷ *Ibid.*, p. 513.

⁸ Así se llamaron las primeras escuelas de formación profesional: artesanales y artísticas. En México fue fundada en 1843 por Lucas Alamán, y en Santiago de Chile en 1849 por el presidente Manuel Bulnes. Actualmente tenemos varias escuelas de Artes y Oficios en la ciudad de México: el Faro de Oriente y otras más.

por otra más digna y humana. Ahora ¿cuál es su posición ante el problema de las mujeres en Perú y en Francia? En Perú le preocupa la sumisión de las mujeres, porque ellas, al no recibir educación escolar, viven sometidas a las reglas y normas del patriarcado. Es decir, repiten el esquema de sus madres ancestrales: fieles y sumisas, pacientes y abnegadas, como lo manifiesta de su prima, Doña Carmen Piérola de Flores, que no ha recibido educación, pero la ha recibido por sí misma.

Su prima Doña Carmen Piérola, que también resulta crítica de su situación, la hace reflexionar en torno a la esclavitud, a la debilidad física de ellas y a la libertad que la autora le propone: “querida Florita, usted pretende que basta una voluntad firme para ser libre. Y es usted débil mujer, esclava de las leyes, de los prejuicios, con una debilidad física que la hace incapaz de luchar contra el menor obstáculo”⁹.

Además le demuestra que su propia familia y la sociedad la han educado así y sometido su libertad anhelada: “¡Yo, libre! ¿y en qué país ha visto usted que una débil criatura sea libre? [...] usted no ha estado dominada por una familia altanera y poderosa. Usted ha sido libre en todas sus acciones, dueña absoluta de sí misma; casi todas, casadas muy jóvenes, han tenido sus facultades marchitas, alteradas por la opresión fuerte que sus amos –esposos– han hecho pesar sobre ellas; nosotras, pobres mujeres, poco avanzadas en civilización. ¿Será de otro modo entre las mujeres de Europa?”¹⁰ A partir de esta reflexión, Flora se percató que la situación de esclavitud de la mujer es similar en Perú, Francia y el mundo. En Europa, como en Perú, las mujeres están sometidas a los hombres y tienen que sufrir más su tiranía.

Después de abordar el tema de la sumisión femenina, ambas pasan al tema del matrimonio, con el cual coinciden que su situación es peor: “Oh Florita, el matrimonio es el único infierno que reconozco. Las mujeres de acá son por el matrimonio tan desgraciadas como en Francia. Encuentran igualmente la opresión en ese lazo.”¹¹ Esta reflexión acerca de la sumisión femenina le sirve de pretexto a la autora para proponer tres temas que ayuden a mejorar su situación: la igualdad del hombre y la mujer, la educación de las mujeres y los asilos infantiles para ambos sexos. Temas que desarrollaré en ese orden.

⁹ *Ibid.*, p. 246.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 447 y 247.

¹¹ *Ibid.*, p. 247.

Uno: la igualdad del hombre y la mujer (1843)

Considero que ella propone una cuestión importante, justa, en su época que ya antes había desarrollado Marie Wollstonecraft en su libro, *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792): “la igualdad de derechos civiles y políticos para ambos sexos” en Inglaterra. Mientras que en Francia, Flora Tristán también se inquieta por el mismo problema.

En su texto, *¿Por qué menciono a las mujeres?* (1843), proclama su tesis de la igualdad del hombre y la mujer. Propone que los obreros exijan la igualdad absoluta del hombre y de la mujer, para que, a partir de esta exigencia y práctica cotidiana de la población, se convierta en ley dentro de la legislación: “obreros proclamen los derechos de la mujer a la igualdad, emancipen a las últimas esclavas”¹². Ella es la autora de la frase que más tarde retoma Carlos Marx: “¡Proletarios del mundo uníos!” Y en su libro, *Feminismo y socialismo*, reafirma su posición: “reconozcan la igualdad de derechos del hombre y de la mujer, como único medio de constituir la unidad humana”¹³.

Dos: la educación de las mujeres (1843)

Para abordar el tema de la educación en Francia es necesario que conozcamos los antecedentes de ese tema. En 1819 se crean las escuelas superiores o universidades sólo para hombres, de medianos y altos recursos. Hasta 1833 se desarrolla la educación gratuita a nivel parroquial, no escolar, de las niñas; en 1880 se funda la educación secundaria para las chicas de altos recursos, y se vuelve gratuita entre 1926 y 1930; y en 1881 la educación es gratuita para ambos sexos. Así, ellas acceden progresivamente, primero a la escuela secundaria en 1880 y, en 1881, a las universidades y profesiones liberales. De manera que para 1843, el reclamo de esta escritora por la educación escolar femenina es justo.

¿Por qué ella reclama los derechos para la mujer?

¿Por qué quisiera que se la ponga en igualdad absoluta con el hombre y que goce del derecho legal? Reclamo derechos para la mujer porque es la única manera para que se atienda su educación, porque de su educación depende la del hombre. [...]

¹² Tristán, Flora, *Tres textos de una feminista del siglo XIX: Por qué menciono a las mujeres. Mujeres públicas y asilos*, p. 17.

¹³ Tristán, Flora, *Feminismo y socialismo*, p. 167.

comencemos por instruir a las mujeres, porque ellas son las encargadas de criar a niños, machos y hembras.¹⁴

En su estudio, ella investiga y nos proporciona las causas infantiles del analfabetismo y medita acerca del impacto de la lectura y los libros en ellos: “el pobre pueblo está tan abandonado, tan sobrecargado de trabajo desde su infancia, que sus tres cuartas partes no saben leer y la otra cuarta parte no tiene tiempo para leer. Por lo tanto, hacer un libro para el pueblo es echar una gota de agua en el mar”¹⁵.

Después critica la situación de la mujer en la sociedad, en la cual ella pasa desapercibida y no cuenta más que como esclava, muñeca de adorno o receptáculo de la simiente masculina, porque el sacerdote, el legislador y el filósofo la han tratado como una verdadera paria. Pues la sociedad patriarcal la educa para “ser una dulce muñequita y esclava, para entretener y servir a su amo, tratarla como niña y mantenerla en la ignorancia de sí misma, para que sufra menos”¹⁶. Estos tres sectores concluyen que es una pérdida de tiempo proporcionarle una educación racional, sólida, rigurosa, capaz de convertirla en un miembro útil para la sociedad. Porque ellos piensan, de manera romántica y utilitaria, que “el corazón de ellas está hecho para el amor y sus entrañas para la maternidad”¹⁷.

Así, en lugar de crear escuelas públicas para educarlas, invertir en su educación y hacerlas mejores personas, las esclavizan toda su vida en casa, sin que ellos se preocupen por instruir las. A los doce años se las coloca de aprendiz, donde también su ama las explota. A los 20 años aporta su dote y sus padres la casan con otro amo extraño, o se casa sin amor, para sustraerse a la tiranía de sus padres y caer con otro tirano, su marido. Luego tiene hijos y resulta incapaz de criar y educarlos bien, porque una niña no puede educar a otro niño, sino que los educa en su ignorancia. De este modo, ella repite su ciclo milenar de esclava, sin jamás conocerse a sí misma ni vivir su libertad, no tener decisión propia ni noviazgos previos al matrimonio.

Después de analizar los efectos dañinos de la sociedad patriarcal hacia ellas, la acusa de “mantenerlas incultas a ustedes que necesitarían ser instruidas para que puedan desarrollar a los hombres y niños que están bajo sus

¹⁴ Tristán, Flora, *Tres textos de una feminista del siglo XIX: Por qué menciono a las mujeres. Mujeres públicas y asilos*, p. 13.

¹⁵ Tristán, Flora, *Feminismo y socialismo*, p. 77.

¹⁶ Tristán, Flora, *Tres textos de una feminista del siglo XIX: Por qué menciono a las mujeres. Mujeres públicas y Asilos*, p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

cuidados”¹⁸. Por tanto, su propuesta consiste en educar a las mujeres desde la infancia, para que obtengan un oficio, se mejoren a sí mismas, a su familia y sociedad. Para que sean buenas madres, eduquen y moralicen a los hombres, y logren una sociedad más sana, “sería de la más alta importancia, para la mejora intelectual, moral y material de la clase obrera, que las mujeres del pueblo desde su infancia reciban una educación racional, sólida, para que lleguen a ser obreras hábiles en su oficio, buenas madres de familia y repetidoras de las lecciones de la escuela y agentes moralizadores para los hombres”¹⁹.

Piensa que si se educa al pilar de la familia, la mujer, originaría otros beneficios colaterales a la sociedad. Mejoraría su trato en el hogar, porque la relación con su esposo sería entre iguales; los maridos ya no saldrían de casa, sino que se quedarían para dialogar con su esposa; ellos ya no acudirían a divertirse a las tabernas a malgastar el dinero, sino que, al poseer una mujer inteligente, la tratarían con respeto, dialogarían con ella de temas serios; ambos educarían con cariño a sus hijos y la vida familiar del obrero sería más deseable.

Y tres: los asilos o escuelas infantiles (1840)

Ella pasa a su tercera propuesta: la creación de asilos que sirvan para alimentar y educar a los niños. Debido a que en ese momento la educación sólo se impartía fuera de casa, en pequeños seminarios o conventos, internados o pensiones, o bien, en casa con preceptores contratados, abuelos o nodrizas. Ella se anticipa a las guarderías o estancias infantiles públicas y propone la educación de los niños obreros en las escuelas de asilo, fundadas sobre la reciprocidad moral y llamadas ‘*infant school*’ por el suizo Robert Owen en 1816.

Propone construir varios asilos o edificios públicos para la clase obrera, donde se eduque, desde los seis a los dieciocho años, a los niños de ambos sexos, desde la mañana hasta el final del día, e imparta una educación igual para todos. En estos asilos los niños de ambos sexos recibirán su primera educación: canto y gimnasia, lectura, cálculo, dibujo lineal, la limpieza, el orden y la unión.

Además, allí niños y niñas aprenderán a conocerse y expresar su pensamiento, a respetar a los otros y exigir respeto —se adelanta a la enseñanza de valores de este siglo—, la reciprocidad y la no distinción de clases, y desarrollarán su aspecto moral e intelectual. De este modo, ellos aventajarán a los niños ricos

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

de su edad, educados en casa, porque reconocerán “la aristocracia de la inteligencia y del talento”²⁰.

Luego ambos sexos pasarán a la escuela primaria y, a los 16 años, sabrán “leer, escribir, aritmética, dibujo lineal, geometría descriptiva, procedimientos usados en las artes mecánicas o la agricultura. Educados así, los hombres trabajarían en grandes asociaciones, hallarían placer y facilidad en el trabajo”²¹.

Ella plantea cuatro objetivos de estos asilos. Uno, que los niños de los obreros no se queden encerrados en casa ni vagabundeen, mientras su padre y madre salen a trabajar. Dos, que formen a buenos ciudadanos de ambos sexos, vistos con placer por sus padres. Tres, que desde niños reconozcan la igualdad del hombre y la mujer. Cuatro, que desarrollen la unión en la familia y mejoren la moral de sus padres, quienes también los imitarán acudiendo a la escuela. ¿Cuáles son las ventajas que propone de la educación pública? Que los niños contagiarían su placer por la escuela a su familia, ésta se reeducaría y mejoraría la sociedad.

Si la feminista Flora Tristán ataca fuertemente el sistema patriarcal y propone modificaciones desde los cimientos sociales y escolares para el cambio de mentalidad de las mujeres y de la sociedad, a través de la educación y los asilos; la escritora George Sand resulta menos agresiva, por no decir menos comprometida con el campesino, sino idílica: ataca al patriarcado y propone la educación para modificar mentalidad femenina, no los asilos, a través de sus novelas.

Pasemos a la segunda escritora George Sand, a quien Marie d’Agoult (1805, Alemania-1876, París), condesa d’Agoult, amante de Franz Liszt y conocida por su *nom de plume* como Daniel Stern, describe a George Sand como la “leona”: “Buena cazadora y amazona, la fusta en ristre, botas con espuelas, el fusil al hombro, un puro en los labios, un vaso en la mano, modelo de escándalo y descaro”²². Ella se viste de hombre, pero no es la primera. Antes de ella se visten de hombre, la escritora inglesa Anne Lister (1791-1840) “la intelectual autodidacta, políglota, terrateniente, empresaria, escritora, amante pasional y seductora, y explícita lesbiana”²³, y la filósofa griega Axiothea de Fliunte (s. IV a. C) vestía de hombre, durante el tiempo que estudia en la Academia de Platón en Atenas.

²⁰ *Ibid.*, p. 47.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² Paquet, Dominique, *La historia de la belleza*, p. 67.

²³ Lister, Anne, *Caballero Jack. Los diarios de Anne Lister*, p. 7.

Lucía Aurora Dupin modifica su nombre, primero, a causa de su amante Jules Sandeau, con quien escribe bajo el pseudónimo de Jules Sand –nombre y apellido reducido de él– en el periódico *Le Figaro*. Al romper su relación con él, ella publica su novela, *Indiana*, y firma con el pseudónimo que la conoce la posteridad, George Sand. Después de aclarar el origen de su nombre, revisemos las dos obras de dos etapas diferentes de su vida, aunque más cercanas a su madurez o vejez. Iniciemos con la primera.

Ella, cuando cuenta con cuarenta y dos años, publica su obra, *La charca del diablo* (1845), que ubica en el área campestre de su región y de su infancia. Su fin es descubrir al hombre bueno entre las gentes humildes, mostrar la injusticia que ellos padecen y oponer su mundo feliz frente al vicio que domina en la capital y los círculos aristocráticos.

Uno, la igualdad del hombre y la mujer

Primero, nos descubre a la familia patriarcal del tío Mauricio y su imposición al casar a sus hijos –en el campo o la ciudad–, sin que los novios se conozcan ni se amen, a través del ejemplo de Germán, cuya esposa ha muerto, y le recuerda a su suegro: “cuando usted me la entregó por esposa (‘mi hija era rica, con dote, y tu pobre’), [...] (ahora) se trata de encontrar a una mujer y cuando te la hayamos encontrado, tratemos de escoger entre todos a tu nueva esposa, [...] una viuda sin hijos y con buena dote”²⁴. Esta nueva esposa debe reunir las virtudes femeninas, valoradas por la sociedad: recatada y juiciosa, trabajadora y amable, piadosa y amorosa con los niños.

Después, ante esta forma antigua y perjudicial para la mujer de casarse, que la escritora y su familia femenina padeció, propone una forma nueva: la elección, no la imposición de la pareja. Como lo manifiesta la suegra del protagonista: “Germán, en algún sitio tiene que haber una mujer a tu medida [...] tu padre y yo hemos decidido darte nuestro consentimiento.”²⁵ Los suegros, al percatarse que él conoce y rechaza a la viuda Catalina, rica y con dote, transforman su mentalidad, permiten que él elija a su nueva esposa y lo apoyan.

Tanto Germán el boyero como su amiga María la pastora toman la decisión de elegir a su pareja, pero ella le exige la igualdad de ambos y la reclama a su pretendiente Germán en la primera confesión de amor. Le exige que no la trate como niña, sino como una esposa y como su igual. Después ella, una vez que lo conoce, lo trata y se enamora de él, acepta casarse con él por

²⁴ Sand, George, *La charca del diablo*, pp. 75, 76 y 78.

²⁵ *Ibid.*, p. 76.

amor, porque ambos rechazan el matrimonio por conveniencia, y ella quiere ser tratada con igualdad de derechos, aunque es más joven que él, pero con mucho juicio.

Dos, la educación de las mujeres

Ahora revisemos la educación femenina que ella propone. George Sand no pretende modificar la educación pública de la clase baja ni del país, como Flora Tristán, sino las costumbres dominantes en el seno familiar –de niña a adulta– a través de su obra literaria, como lo veremos a continuación en sus dos obras: *La charca del diablo* (1845) y *El castillo de cumbrecorva* (1873).

¿Por qué propone la educación escolar para las mujeres? ¿Por qué le interesa la educación? Por dos razones que confiesa en sus memorias y en su obra: una, considera que “la vida debe ser una educación incesante. Hay que aprender desde que uno empieza a Hablar hasta Morir”²⁶; y la otra, “saber por saber era el verdadero objeto de mi educación”²⁷. Ella, como Flora Tristán, considera que para la mujer son importantes dos aprendizajes. Uno, aprender un oficio para ser valorada por sí misma y por los otros, mejorar la economía familiar y buscar un mejor prospecto de marido, como afirma Guillete, madre de la protagonista: que María aprenda un oficio y se acostumbre a servir a los demás.

Y el otro es la educación, necesaria, no sólo para las mujeres, sino también para los hombres que conocen todo lo del campo, pero no saben contar ni administrar el dinero. La educación es una cualidad de la mujer, que podría ayudarlos en la administración de la casa, como manifiesta Germán a tío Mauricio: “yo no entiendo en lo de hacer particiones y mi cabeza (educación) no sirve para esas cosas. Por lo que hace al dinero tengo poca cabeza, por eso mismo me gustaría que tuvieses una mujer con cabeza (educación) para que ocupe mi puesto”²⁸. Estas personas del campo saben que necesitan y valoran a su lado una mujer, no solo virtuosa y bondadosa, sino también educada que les ayude a educar al esposo, hijos y familia.

Pasemos ahora a su segunda novela, *El castillo de cumbrecorva*, que también se desarrolla en el área rural. Sin embargo, ésta sí contrasta a dos hombres opuestos que educan a la niña: el padre, pintor joven y engreído, que posee

²⁶ *Correspondencia. Gustave Flaubert y George Sand*, p. 96.

²⁷ Sand, George. *Historia de mi vida*, p. 196.

²⁸ Sand, George. *La charca del diablo*, pp. 80-81

una segunda esposa frívola y una niña inteligente que ni él ni ella educan; y el doctor, anciano, prudente y sabio que sí la educa.

Uno, la igualdad del hombre y la mujer

El castillo de cumbrecorva (1873)

En su segunda obra, *El castillo de cumbrecorva* (1873) que dista treinta años de la anterior, ella tiene sesenta y nueve años y plantea la igualdad de género. Esto se refleja en el trato que Diana, ya joven, entabla con el sobrino del doctor con quien se casa por amor, no por conveniencia social, y realizan juntos muchos viajes. También aborda la igualdad de clases sociales a través de la intervención de Diana, niña prudente, ante Flochardet, su padre el pintor retratista adinerado, al que le sugiere: "Papá, vayamos ayudar al cochero (clase baja), así acabaremos antes [...] Romaneche (el cochero), cenarás con nosotros y dormirás en esta espaciosa sala, si te parece bien."²⁹

Esta actitud demuestra su solidaridad y sensibilidad con el otro, y acepta que no existe diferencia entre las clases sociales, por eso sugiere ayudar al cochero. Su conducta se opone a la de la otra niña, Blanca, la rupestre y soberbia, que sí demuestra su superioridad ante ella: "Para que lo sepa, yo estoy muy por encima de usted. No es usted más que la hija de un pintor y yo soy la señorita Blanca de Cumbrecorva, hija del marqués de Cumbrecorva."³⁰ Así observamos que la autora propone la igualdad de las clases sociales, la del hombre y la mujer, así como el trato recíproco y el matrimonio por amor.

Dos, la educación de las mujeres

"Cuál es tu consejo –pregunta la madura escritora al joven escritor Gustave Flaubert–. ¿Es bueno hacerlos amorosos y tiernos desde el principio? Yo creí eso en otro tiempo, ahora me da miedo. Querría que no se mostrara a los pequeños más que lo dulce y lo bueno de la vida hasta el momento en que la razón pueda ayudarles a aceptar o combatir el mal."³¹

Ella censura la educación "femenina" que refleja la madrastra de Diana, ignorante y vacua, a la cual critica y el lector termina detestando su conducta ante el esposo e hijastra. El pintor Flochardet contrajo segundas nupcias con la

²⁹ Sand, George. *El castillo de cumbrecorva*, pp. 20-21.

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹ *Correspondencia. Gustave Flaubert y George Sand*, p. 95.

joven Laura, pobre pero de buena familia. Era tan linda, tan linda, que nunca tuvo tiempo para cultivar la mente ni instruirse. Además de carecer de educación escolar, Laura es fatua, necia e inútil, lleva una vida frívola y ociosa. Se pasa el día cambiándose de ropa, emperifollándose y rizando el pelo frente al espejo, efectúa visitas, paseos, almuerzos en la ciudad y veladas para conversar o bailar, mientras su esposo trabaja. Además, derrocha el dinero del marido hasta obligarlo a vender sus propiedades y marcharse ella con su fortuna ahorrada.

Él, al obtener grandes ganancias por sus retratos, pretende que su hija sea una auténtica señorita, es decir, una linda mujercita que sepa vestir bien y charlar, sin preocuparse por llegar a ser algo más. Porque su padre no tenía el mínimo empeño en que ella estudiara. Pues él sabe, por comodidad y dinero, que si educa a su hija, ésta será rechazada en la sociedad que detesta a las intelectuales y prefiere a las chicas ignorantes, ingenuas y virginales que desconocen el acto sexual, porque su madre no les informa nada de la noche de bodas. La sociedad sólo acepta a las que saben desenvolverse socialmente, ya que su destino es ser esposa y madre.

Diana, la niña protagonista, pasó su más tierna infancia al lado de su ama que hablaba muy poco, por tanto ella tuvo que ordenar dentro de su cabecita todas las ideas que se le ocurrían, aunque le hubiese gustado emplear el tiempo en aprender dibujo e historia. Su padre pintor jamás se ocupa de educarla, tampoco su madrastra, sino que ambos se deshacen de ella, la envían a un convento, donde aprende a leer, no le enseñan a dibujar, sino una educación artística con la que han de ganarse la vida.

Hasta que se presenta el doctor Féron, se interesa por ella, le elimina la educación femenina, fatua e inútil de su madrastra, le sugiere al padre pintor: "no la convierta en maniquí probándole un vestido tras otro, que vaya sin corsé y con el pelo suelto"³² y la educa en su casa. Sin su intervención, la niña se habría educado igual a su madrastra, a pesar de que rechaza sus gustos. Él la cuida y educa, desarrolla "la inteligencia que todo lo abarca, pues saber tan solo de una cosa es como no saber nada"³³. Le aconseja: "tu padre no puede enseñarte nada; debes aprender tu sola –autodidacta–, y para eso falta tiempo"³⁴. El doctor no sólo la educa para percibir lo bello en el arte, sino también para captarlo en la naturaleza.

³² Sand, George, *El castillo de cumbrecorva*, p. 49.

³³ *Ibid.*, p. 68.

³⁴ *Ibid.*, p. 70.

Además, la autora propone la educación, gratuita y social, a las mujeres para impulsar su autoestima y mejorar su situación económica, a través de talleres, como los que efectúa su protagonista Diana que crea un taller para muchachas pobres a las que educa personal y gratuitamente.

Así, a través de estas dos novelas de George Sand, descubrimos que su compromiso social gira no sólo en torno al cambio de la mentalidad masculina, patriarcal, acerca de la mujer. Sino también a la necesidad de que ella sea educada en centros escolares, donde no se exalten las cualidades femeninas, opresoras y sumisas, porque no se realizaría ningún cambio trascendental en su conducta.

Para terminar, si las obras de Eurípides y de estas dos escritoras revisadas de inicios del siglo XIX nos muestran a mujeres inconformes con los valores promovidos por la familia y la sociedad patriarcal. A partir de 1890 en adelante, la mentalidad de las mujeres se transforma como consecuencia de la ideología sembrada por estas literatas francesas que censuran y critican esa educación retrógrada.

Fuentes

- Bornay, Erika, *Las hijas de Lilith*, Madrid: Cátedra, 1998.
- Caset, Caroline, "La jeune fille educatrice chez George Sand: une figure de femme moderne", Amina Ben Damir, *La modernité de George Sand*, Tunis: Centre des études et recherches économiques et sociales, 2007.
- Caset, Caroline, "Preceptorado y justicia social en *La confession d'une jeune fille de George Sand*", *Anuario de Letras modernas*, México: UNAM, 2009.
- Caset, Caroline, "Comme deux précepteurs: Sand et Flaubert", Cleimant
- Ferrand, *Lectures de la correspondance Flaubert-Sand: des vérités de raison et des sentiments*, 2013.
- Caset, Caroline, "Siglo XIX", *La mujer en la literatura francesa*, México: UNAM, 2014.
- Correspondencia. Gustave Flaubert y George Sand* (trad. Albert Julibert), Barcelona: Marbot, 2010
- Dijkstra, Bram, *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo* (trad. Vicente Campos), Barcelona: Debate, 1994.
- Eurípides, *Medea* (trad. Manuel Fernández-Galiano), Barcelona: Planeta, 1991.
- Lendo Rosalba y Claudia Ruiz, *La mujer en la literatura francesa*, México: UNAM, 2014.
- Lister, Anne, *Caballero Jack. Los diarios de Anne Lister* (trad. Carmen Álvarez Hernández), Madrid: 2019.
- Maurois, André. *Lélia o la vida de George Sand* (trad. Jorge Zalamea), Madrid: Alianza Editorial, 1973.

Nicholson, William, *Firelight*, 1997.

Paquet, Dominique, *La historia de la belleza*, Barcelona: Ediciones B, 1998.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres* (trad. Concepción Morales y José García), Madrid: Gredos, 2001, Tomo II.

Sand, George, *La charca del diablo* (1845, trad. Angeles Cardona de Gibert), España: Bruguera, 1973.

Sand, George, *Historia de mi vida* (1854, trad. Marie Douillet), México: Porrúa, 1995.

Sand, George. *El castillo de cumbrecorva* (1873, trad. Amaya García Gallego), México: Trama, 1998.

Sanyal, Mithu. *Vulva. La revelación del sexo invisible* (trad. Patricio Pron), Barcelona: Anagrama, 2018.

Tristán, Flora, *Peregrinaciones de una paria (prólogo de Mario Vargas Llosa)*, Perú: UNMSM, 2003. Disponible en <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/pereg_paria/contenido.htm> [Consultado 15 nov. 2020].

Tristán, Flora, *Feminismo y socialismo*, México: Catarata, 2003.

_____, *Feminismo y utopía*, México: Fontamara, 2004.

_____, *Tres textos de una feminista del siglo XIX: Por qué menciono a las Mujeres. Mujeres públicas y Asilos*, Chile: Ediciones Espartaco, 2015.

Ventura, Lourdes, *La tiranía de la belleza*, Barcelona: Plaza y Janés, 2000.

“Las más espléndidas orgías”: Pablo Leder y *Hubo una vez... antes del Sida*

ANTONIO MARQUET | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

Resumen

En la era poscovid, una oleada de producción documental se configura con la aparición de testimonios de figuras centrales del siglo pasado, entre los que se encuentran Nancy Cárdenas, Jaime Cobián, Juan Jacobo Hernández... Se trata de figuras nacidas en la década de los años cuarenta y cincuenta que testimonian, reconfigurando una memoria, antes marcada quizá por el inmediatez, la defensa, los derechos humanos, las reivindicaciones. Uno de los primeros documentos de esta tendencia es *Hubo una vez... antes del sida* (México, 2017) del actor, director y productor Pablo Leder. Racismo, heteronormatividad compulsiva, supremachismo son componentes que organizan el horror de la noche de los “putos” (tal es la categoría utilizada por el autor para englobar a las homosexualidades) en la era anterior al VIH-Sida. Los relatos de Pablo Leder en *Hubo una vez... antes del sida* ponen en relieve cómo una sociedad mercantilista promueve y garantiza violencias, inaccesibilidad a cualquier forma de justicia en un terreno de supervivencia donde hay que pagar por salvar el pellejo. La única salida a ello sería el establecimiento de una relación personal con el poderoso. En este contexto, el único objetivo se dirige a la búsqueda del placer orgiástico, bajo la protección de una coraza narcisista, el encerramiento en los baños de vapor y el montaje de una retaliación iconoclasta.

Abstract

In poscovid times, LGBTTI literary production focuses on key figures' testimonies. Names such as Nancy Cárdenas, Jaime Cobián, Juan Jacobo Hernández... are among them. These personalities were born in the forties and fifties: their memories bring to

us important moments of a generation's liberation struggle. One of the first documents is certainly *Hubo una vez... antes del sida* (México, 2017) ("There was a time... before Aids") by Pablo Leder, actor, director and producer. Racism, compulsory heteronormativity, supramachisme are part of the puto's (this is the category who globalise the homosexualities) night in times before Aids-HIV. Pablo Leder's narrative stresses how a mercantilist society hinders the way to justice when someone has to fight for his life. The only way out of this situation is to establish a personal relationship with the man in power. In this context there is nothing left but the search for pleasure, narcissism and to disappear in the saunas.

Palabras clave: literatura gay siglo XXI, literatura mexicana contemporánea, violencia, gaycidio, supremachismo.

Key words: Mexican Gay Literature, Contemporary Mexican Literatura, violence against gays, supremachisme.

Para citar este artículo: Marquet, Antonio, "“Las más espléndidas orgías”: Pablo Leder y *Hubo una vez... antes del Sida*", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 261-281.

La imaginación de algunos gays suele remitir el placer a los días anteriores al Sida. A ese lapso se le idealiza como una época de libertad plena, de goce sin temor, de una entrega total a placeres. Ciertamente el VIH proyectó una sombra asfixiante y oscura. Trastornó la vida de cada uno, así como se cimbró la comunidad LGBTTTT y la sociedad. El narrador de *Hubo una vez...* con cierta nostalgia evoca las más espléndidas orgías que se organizaban en los vapores los domingos por las mañanas en aquellos gloriosos días pre-Sida. Sin embargo, además de la pandemia del VIH, hubo otros retos enormes que tuvieron que librarse.

*Hubo una vez... antes del Sida*¹ de Pablo Leder (1942-2019)², representa un pequeño acervo de información sobre precios, anécdotas y lugares de la

¹ Pablo Leder, *Hubo una vez... antes del Sida. Relatos eróticos del mundo homosexual durante la época de los años 60 y 70*, prólogo de Alejandro Jodorowsky, edición de autor, México, 2016. Los números entre paréntesis corresponden a esta edición.

² La entrada "Pablo Leder" en *Wikipedia* ofrece una amplia visión sobre su carrera: «Pablo Leder - *Wikipedia, la enciclopedia libre*».

vida homosexual en una Ciudad de México que entonces tiene 12 millones de habitantes.³ En el contexto de aquellas dos décadas pre-VII de las que se ocupa el narrador se hace una categorización de los homosexuales de la siguiente manera:

En esta ciudad descubrí que hay tres grupos de putos perfectamente definidos: uno es el de las locas que son absolutamente amanerados, algunos con maquillajes, pelucas, postizos, toman hormonas femeninas, etc. Otro grupo es el de los homosexuales que –sin que se les note demasiado– ligan en las calles, en los cines, en los Sanborn’s, hacen fiestas privadas, orgías, etc. No hacen alarde de ello pero tampoco se esfuerzan por disimularlo. (Este grupo rechaza al anterior). Y hay un tercer grupo; son hombres que andan hablando todo el día de mujeres pero durante la noche sólo esperan una copa o un toque de mariguana para coger con uno y al día siguiente “no se acuerdan de nada...” (Este texto data de 1966)⁴

Ahora resulta muy valioso el conocimiento que recogió Leder como la lista de baños de vapor, que conoció a detalle. En aquel entonces, un cliente podía entrar el viernes y salir el domingo siguiente: permanecía por un par de días en los baños de vapor entregándose a orgías que eventualmente eran multitudinarias:

En ellos, a cualquier hora encuentra uno grupos de quince o más homosexuales haciendo guaguüis y que penetran y son penetrados entre sí. Las orgías más espléndidas se forman los domingos en la mañana, es decir; cuando un mundo de hombres salen de las fiestas, de cabarets, de Garibaldi, etc.... Y van a “sudar” la borrachera... (16)

Leder conoce los precios de los masajistas cuyas tarifas pueden alcanzar hasta los 200 pesos por un masaje “completo”. En realidad, el normal costaba 20 pesos; mientras el especial se aplicaba por 150⁵. Pablo también está

³ La página oficial del libro es *(Hubo una vez... antes del sida. Libro por Pablo Leder (wixsite.com)* [consultada el 20 de julio de 2021]).

⁴ En resumen, las categorías de la homosexualidad (masculina) serían: locas, ligadores e hipócritas, grupos aislados entre sí. Es importante destacar que Pablo venía de Baja California: la Ciudad de México representaba tanto la salida del clóset como un mundo por “descubrir”. Es importante señalar el papel de ese tercer grupo de los “desmemoriados”: frente a ellos, se conformará cada uno de los paneles que conforma *Hubo una vez...*

⁵ Actualmente, 250 pesos (julio de 2021) en los baños Rocío en Calzada de Tlalpan a la altura de metro Portales. Como se sabe, la penetración marca la diferencia entre el masaje normal y el especial o “con final feliz”.

al tanto de los precios de Estados Unidos, donde los baños más caros costaban 12 dólares. El panorama se amplía ya que incluye a Francia en la segunda parte, aunque no habla de precios.

Lo mismo sucede con los cines donde hay ambiente. El cine Gloria era el mejor en los años setenta; el Roble, lo era durante la Muestra Internacional de Cine donde era preciso ofrecer una propina de dos pesos al vigilante para poder pasar al fondo del tercer piso y no ser molestado en el transcurso de eventuales relaciones sexuales.

La lista de cines incluye: el Encanto, Edén (donde el primer reservado de los sanitarios es traspasado por 50 ó 60 pesos), Teresa, Estadio, Savoy, Río, Venus, Ermita, Carrusel, Gloria... En el Encanto (que "era la sala más frecuentada por el "ambiente". Durante sus programas dobles, el anfiteatro llegaba a ser una verdadera romería; docenas de hombres caminaban de la sala al baño y viceversa"):

El baño solía estar siempre lleno de muchachos calientes que organizaban formidables orgías mientras que en la sala se limitaban al guagüis y a la masturbación. Fueron tales los degeneres que ocurrieron en ese cine, que hay quien dice que Dios les mandó su castigo y en el mes de julio de 1957 fue derrumbado por el temblor que sacudió a la ciudad de México. (20)

Siendo el cine Gloria, como ya se dijo, el mejor de todos los cines para las aventuras. Ese paraíso, sin embargo, es fuertemente acechado:

Este cine está plagado de "agentes" que viven de los cincuenta o cien pesos que sacan de los homosexuales que caen en las trampas que estos ponen, pues andan vestidos de civiles, se sientan muy atrás, solos y con posición muy tendenciosa (las piernas abiertas y con la mano no dejan de frotarse el sexo), cuando la "víctima" cae, se dejan acariciar, se dejan masturbar un rato, y luego muestran su credencial y acusan al homosexual de "faltas a la moral" y para evitarles el escándalo en la delegación, se conforman con una corta, o sea, una "lana". (22)

El placer, las aventuras, colindan con la extorsión. Ambos elementos eran indisociables en aquel momento.⁶

⁶ Esto no quiere decir que la extorsión ya no forme parte de la vida cotidiana LGBTTTI, en el tercer milenio la extracción de dinero se perfeccionó: antes de la era Covid, en las delegaciones se multiplicaban los controles con el objetivo de clausurar los bares que podían pasar varios

Tarifas

En el universo de *Hubo una vez...* todo tiene precio. O, mejor dicho, todos tienen precio. Cincuenta pesos (como el albañil); cien (precio estándar del mayate) o varios miles (como la bailarina yucateca que se hace llamar Mayambé). De todo esto, se deduce que el homosexual debía contar con una gruesa cartera no sólo para pagar servicios sexuales, sino por seguridad.⁷

Los homosexuales permanentemente son extorsionados, están obligados a pagar servicios sexuales, a dar propinas generosas⁸; los masajistas cobraban en función del tamaño de su pene y, a su vez, repartían dinero entre los administradores del vapor para trabajar: nadie escapaba de la fabulosa pirámide de extorsión. Afortunadamente, Leder mostró una manifiesta obsesión por las tarifas que iban desde 50, 100, 200, o miles de pesos⁹. Aunque en el “Viñamar”, un chichifo cobraba 40 pesos por toda la noche¹⁰. Los precios de las operaciones de reasignación sexual iban de 2,600 dólares a 5,000 en EU. En México, en Tijuana, 4000 dls. Un chichifo en la Esquina Mágica costaba 100 pesos. En otro relato, el narrador refiere que Manuel recita el precio de las divisas, mientras hace el amor¹¹: sin duda, las fluctuaciones de la bolsa

meses con las puertas cerradas. El mítico bar Oasis, fue clausurado en agosto de 2019: nunca reabrió. Se dice que el Viena cerró sus puertas debido a cobro de piso por parte de carteles.

⁷ Ser “homosexual” implicaba entonces forjarse un e\$tilo de vida, elemento que pasa inadvertido por los denunciadores del “dinero rosa”.

⁸ Dar era sinónimo de seguridad y de clase social: “los homosexuales suelen dar espléndidas propinas a los encargados pues así tienen la seguridad de que si apareciera gente de la “judicial”, estos echarían “aguas” y todo el mundo a bañarse como si nada.” (17)

⁹ Esta tarifa es de Mayambé (José de Jesús Sansores), bailarín profesional, con mucho éxito. La danza (que se antoja muy al estilo de Tongolele), le permite obtener clientes que le pagan varios miles de pesos, con lo cual ha comprado una casa y dos terrenos. Piensa en retirarse, es feliz, no quiere hacerse la operación con el médico alemán que al parecer cobra en ese momento 60 mil pesos. (La entrevista cierra la primera parte y constituye la despedida de Leder de México en 1976; Mayambé se presta al ejercicio de la entrevista porque le gusta Leder con quien quiere acostarse.

¹⁰ Esta información es ofrecida por Gumaro, quien después de llevar una vida de estricto apego a la doctrina católica y de haber ido a su pueblo para expiar una noche de copas con Eduardo y el narrador, se transforma en una loca desmecatada del “Viñamar”. Hay un verdadero goce del narrador en mostrar estos tipos de vuelcos que van desde el integrismo y la decencia hasta la entrega a la carne.

¹¹ Esto sucede en los baños de la Torre, pp. 52-54. Es importante señalar que el texto está datado en 1965.

representan el extremo de la erotización pecuniaria que presenta Leder como algo normalizado.¹²

En una de las aventuras quizá más gozosas, el narrador refiere que un albañil cuesta cincuenta pesos. Esa tarifa incluye besado de pies y mutua penetración... Para acercarse al albañil que se había peleado, el narrador (que siempre subraya su posición privilegiada) lo salva de la policía. Sin embargo, a pesar de que era vecino, de la plenitud de la experiencia y de que “solo” cuesta cincuenta pesos, no habrá una segunda ocasión (al menos no se menciona en *Hubo una vez...*). La perspectiva económica divide radicalmente a los participantes: un muro media entre quien paga y quien recibe la tarifa. En la primera parte, parecería que solo el dinero cuenta: no hay horizonte afectivo.¹³

La violencia en el eje del precio/desprecio

Dividido en dos partes, la primera abarca 120 pp. mientras que la segunda, el 30%, solo contiene poco menos de setenta páginas. No solo hay una diferencia de extensión; el contenido, y la tasa de violencia, es diferente. En la segunda parte, se nota un narrador omnisciente en el que se descubre rasgos de Pablo, un hombre que vive en un distinguido barrio francés.¹⁴

En la primera parte, campea la violencia de una gran intensidad en las inmediaciones de la colonia Roma Sur, principalmente. Varios de los personajes que aparecen sufren varias oleadas en las primeras horas de la noche. En no pocos relatos el protagonista pone en grave riesgo su vida.

Ejemplo de ello es el relato titulado “La pitonisa”. Después de experimentar la decepción ante el primer ligue, un joven y guapo galán que resulta afeinado (habla en femenino), el narrador le pide que se baje de su auto.

¹² Se suele hablar del dinero rosa y a considerar a los gays como gente de dinero. No se tiene en cuenta, la fuerte presión a tener éxito económico a todo coste: con dinero se compraba seguridad, sexo, libertad: sobre todo la vida.

¹³ “Adiós —te digo mientras pienso: “gracias oh Dios por hacerme accesible al paraíso por un precio tan modesto; ¡cincuenta pesos!” (101) Mientras el narrador imagina que el albañil piensa para sus adentros: “Adiós —me dices mientras seguramente piensas: “gracias Oh Dios por poner otro pendejo en mi camino; ¡cincuenta pesotes!” Cierras la puerta y te vas.” (102)

Placer sexual, realización de fantasías culminan en un gran abismo que los separarán. Uno piensa en lo barato que fueron los servicios del otro; el otro, en lo fácil que fue ganarse dinero con un pendejo. Todo se produce en el eje del precio/desprecio.

¹⁴ Pablo Leder trabajó durante un año con Jodorowsky en París. El artículo de Wikipedia arriba citado señala que “Una parte del libro recoge también las experiencias vividas por Pablo durante su estancia de un año en París.”

Inmediatamente después encuentra a un chichifo que le pide un refresco. Éste rompe la botella y la convierte en arma.

- ¡Dame tu reloj y toda la lana que traigas o te abro el pescuezo ...
- No traigo dinero. ¡Toma mi reloj!
- No te hagas pendejo. ¿o qué no pensabas pagarme?
- Tengo dinero pero en mi casa. Conmigo no traigo ni cinco pesos
- Dame el reloj ... la cadenita que te cuelga ... y lo que traigas ... Cualquier movimiento en falso y te clavo el vidrio... Bueno... ahora voltea para allá y cierra los ojos. Cuenta del uno al cien mentalmente... no te quieras pasar de verga porque te chingo ... (107)

Después de este grave incidente, más adelante, el conductor sube al auto a dos jóvenes que quieren marihuana. En la habitación de un hotel, uno trata de estrangularlo con su cinturón. Después de salir desnudo y pedir auxilio, regresa el protagonista al ligue para reencontrar a la pitonisa. Solo que ahora el servicio costará cien pesos; no ochenta como se había ofrecido al inicio del periplo. La inicial rebaja del 20% ya no es válida a esa hora; después de que el afeminado había sido invitado a bajarse del auto.

Dentro del cúmulo de descalabros sufridos, el monto de violencia casi no importa. No causa mella en la víctima. Hay una indisposición o incapacidad para tramitar la violencia. No sólo por la cantidad, sino simplemente porque el protagonista la niega o la vive como algo normal, algo que sucede, habría que convivir con ella. Nada debe ensombrecer u obstaculizar la búsqueda del placer. Ilustra muy bien esto, la anécdota de la "fea"¹⁵ que es violada con una cachiporra. En lugar de curarse la herida, de retirar el objeto introducido, la "fea" se duerme: no hay nada qué hacer; es como si mereciera esa salvaje violación.

Rafael ("La nena y más de dos – Rafael") es violado por trece soldados en el bosque de Chapultepec, frente a la Universidad femenina. Luego será violentado por el cuerpo médico, por los proctólogos que muestran satisfacción ante la víctima. Con el tiempo, Rafael vuelve a los desfiles militares con los

¹⁵ El personaje ni siquiera tiene derecho a un nombre; no se le nombra, se le clava. ¡Claro! es un guapo, que se siente guapo y lo exhibe, quien sostiene la pluma. La violencia se agazapa en cada resquicio: la Fea pensaba que "Reconozco que es horrible este pinche cojo, pero creo que no está nada mal para un caldito. Además es tan feo que seguramente nunca tiene relaciones sexuales, por lo que ha de estar ¡bien cargado! Me lo voy a llevar a la casa ¿Por qué no?" (83)

bolsillos desfundados para masturbarse o meterse un dedo en el ano mientras rememora a los cadetes. (34-44) Habría que recordar la traumática violación para potenciar el efecto masoquista.

En la primera parte, el masoquismo aparece en una sucesión de escenas particularmente violentas que emocionalmente no son tramitadas. La violencia no sucede de manera aislada, única; se multiplica e intensifica con otra y otra secuencia más hasta que el cuerpo martirizado ya no puede moverse. La primera parte de Leder exhibe una galería de víctimas que han padecido oleadas de agresiones. Sobre todo el ano es objeto de encono, de introducción traumática de objetos. La penetración, si acaso se realiza, se efectúa con toda la brutalidad posible.¹⁶

Los personajes que violentan son los mayates a los que se busca para pagarles por un servicio. Evidentemente los mayates, “dispositivos” particularmente fantaseados, no son productores de placer sino de violencia física. Al acercarse a ellos, cada uno de los homosexuales encuentra decepción, amenazas, robo, heridas, violencia. Buscar placer se vuelve sinónimo de riesgo de muerte. A la postre, el placer no se deriva de la relación sexual sino de sobrevivir, de haber salido ileso a pesar de que se vivió una (serie de) pesadilla (s).

En las dos décadas, 60 y 70, el homosexual aparece en *Hubo una vez...* como víctima, como buscador de peligro, como sujeto solo que vive en un entorno particularmente ominoso. Ninguno de los personajes halla placer por contacto sexual: en todo caso encuentra a un verdugo particularmente cruel. Excepto, claro está, Pablo Leder en el cuarto cagadero del cine porno al conocer a Irma en París y un filósofo en búsqueda del placer absoluto.

El homosexual llega a niveles altos de terror. Se salva gracias a una fuerza de pánico que lo hace reaccionar de manera enérgica.¹⁷ Es una fuerza primitiva, brutal, de apego a la vida, después de buscar el peligro, de haberse colocado en situaciones de muy alto riesgo.

El chichifo, por su parte, aparece en *Hubo una vez...* como un asaltante dispuesto no solo a robar sino a causar el mayor daño posible. Se podría definir como un homosexual que asesina. Si Wilde señala que matamos a quien amamos, el mayate asesina (o intenta hacerlo) a quien desprecia. Es decir a la

¹⁶ En otro capítulo, un homosexual atrapa con el ano los miembros de varios *partners* que mueren como consecuencia de no poderse liberar: la caricatura no deja de ser significativa en este contexto de violencia.

¹⁷ “Apenas me estaba componiendo de los fregadazos y relacionándome de a poco, cuando una noche me topo con Tino-Tina que vivía allá y un grupo de “locas-gángsters” que hacían de su corte; me golpearon y la Tino-Tina casi me clava una navaja. Me zafé de ellos y corrí como correcaminos...” (61)

imagen insoportable de sí, un ser depredable. De acuerdo con las historias de la primera parte, el chichifo podría definirse como un asaltante fallido, como un psicópata, ávido de sangre y dinero; un verdugo. Sin embargo, nunca se sale con lo que persigue. Ni la cantidad de dinero le satisface, ni los objetos robados. Venderse no es sino un señuelo en el que debe caer la víctima. Una vez abordada la víctima, el chichifo pasa inmediatamente a la agresión: un casco, un cinturón, un picahielo se transforman en armas.

El objetivo del chichifo es revertir la relación de fuerzas de la escena original. La confianza del homosexual que se sustentaba en el clasismo, el poder económico, la educación, pronto se desvanece. El chichifo intentará arrebatar las pertenencias sin dar placer. De hecho, el chichifo no da nada. Si ofrece algo, esto consiste en armar una escena de terror, en lo cual es maestro. El chichifo solo tiene éxito en el terror que disemina; en la transformación del homosexual que compra, que tiene, que consume, en objeto de terror, eventualmente de depredación y desecho. La reversión de la escena es absoluta. El placer no aparece sino como una fantasía que habita en la mente del consumidor. Esto lo sabe perfectamente el chichifo.¹⁸

Chichifos, soldados o cojos, feas, masoquistas, violados, el otro está particularmente fetichizado. Ese otro debe estar atravesado por coordenadas de desprecio: descalificación por su invalidez, por su clase social, por ser sexo-servidor, por ser objeto de prédicas morales, por tener el ano rajado: es un objeto con un precio de mercado, consumible y desechable o un ingenuo que se ha dejado burlar. La arrogancia con que se pasea el cliente es inmediatamente revertida. Sin embargo, el cliente siempre tropieza con la misma piedra, como afirma José Alfredo. No hay manera de que el cliente no tropiece. No alcanza nunca su objetivo porque la fantasía de placer se transforma en horror concreto.

En el mundo travesti, por su parte, se describe un *modus operandi* de Laika para robar, el cual consiste en:

desabrocho su cinturón, abro la bragueta, me hincó, lo hago gozar con mi boca en su sexo mientras amarro su cinturón alrededor de sus canillas. Inmediatamente saco la cartera del pantalón y con ella me echo a correr hasta la Avenida Insurgentes... (77)

¹⁸ Esta construcción del chichifo como personaje aterrador contrasta notablemente con el chichifo, joven desamparado que va a tocar a la ventana del cuarto de Javi Lavalle en la colonia Juárez en *Después de todo*.

No solo se establece la relación abusiva entre chichifo/cliente, sino también con la del travesti con el buga caliente. En lugar de sexo, lo que se obtiene, en todo caso es dinero. Al parecer, Laika no necesita dinero, lo hace simplemente como estrategia lúdica. Para ella, es necesario transgredir, mostrar la ingenuidad del heterosexual: los goces no solo son orales, vestimentales, es preciso hacerse de la billetera del “heterosexual”, ridiculizarlo, inmovilizarlo. Ellos tampoco denuncian (¿Cómo podrían reconocer que fue un travesti el que les robó la cartera?)

Definiciones

Tras la lectura de *Hubo una vez...*, habría que replantearse qué es ligar, “chichifo”, qué significa ser homosexual/gay: en qué consiste la vida nocturna homosexual tal como aparece como “característica” de los años sesenta y setenta; tal como lo muestra *Hubo una vez...* pretendiendo que así se puede identificar una época.

En primer lugar, habría que detenerse en el título: “Hubo una vez...” que aunque retoma la fórmula de los cuentos infantiles, remite a diversas formas de violencia (tan común en dichos cuentos). La colección de relatos traza ante el lector del tercer milenio las tensiones de una sociedad desigual. Ya no se trata de la proliferación de relaciones en la época de *La estatua de sal*, donde los encuentros sexuales se multiplican de manera gozosa (compañeros de secundaria y prepa, intelectuales, choferes...). De acuerdo con los relatos de *Hubo una vez...*, la sexualidad se abre ya como un espacio de violencia; ya como un goce tumultuario. En el primer escenario, priva el resentimiento de los chichifos, que aparecen como homosexuales con una doble problemática: por una lado sexual, por otro lado social. Sin horizontes de desarrollo económico, extorsionan, roban, agreden a homosexuales. No ofrecen de ninguna forma satisfacción sexual; no venden servicios sexuales. No son sexoservidores. En todo caso, el semblante de servicio sexual es un espacio de engaño y violencia. Quien lo ofrece busca robar y violentar al cliente y está dispuesto a causarle el mayor daño posible.

Desde esta perspectiva, *Hubo una vez...* se encuentra en el polo opuesto del *Vampiro de la colonia Roma*. Ambos relatan historias acaecidas antes de la irrupción del VIH-Sida. Zapata desde la perspectiva del chichifo; Leder desde la perspectiva del cliente. Ambos libros plantean un panorama de la desdicha (del cliente y del chichifo). Ambos libros se desarrollan en un microcosmos que pone precio al encuentro sexual.

Ninguno de los atropellos relatados en *Hubo una vez...* es denunciado. Ninguno de los homosexuales levanta un acta de acusación por violación, intento de robo, intento de homicidio, extorsión. De tal manera que el delincuente (la mayoría de los chichifos que aparecen en *Hubo una vez...*) puede operar de manera despreocupada. El chichifo no arriesga nada, actúa con premeditación, alevosía, ventaja y plena tranquilidad. El mismo ataque al homosexual revela el desprecio que el chacal tiene hacia la jota. Supondría que no se sabe defender, que no opondrá resistencia, en primer lugar por el factor sorpresa. En segundo lugar, porque no se puede defender. En tercer lugar, porque qué puede un puto¹⁹ frente a un varón (chacal). Desde el punto de vista situacional y de las representaciones de los roles genéricos que intervienen en la violencia, el homosexual²⁰ lleva todas las de perder. Ante todo es el que busca, el que pide, el que solicita, el que paga. Esto lo conduce a una situación de arriesgar sus pertenencias, su seguridad, su vida.

En este conjunto de anécdotas, la vida nocturna homosexual se desarrolla en un sobresalto permanente. Se configura como una serie de episodios que se producen en el abismo, entre la vida y la muerte. Cada noche es una sucesión interminable de ataques. Se corre el riesgo de morir degollado o asfixiado; de terminar desnudo en la calle o robado. Dada la persistencia de las historias de violencia se podría afirmar que el perfil del homosexual que aparece en los relatos de Leder, busca una relación violenta, incluso la muerte. Es un personaje que recibe palizas severas.

Tras la brutal violación, Rafael acude al doctor solo; aunque primero se ve obligado a robar a su hermana joyas para poder pagar el tratamiento proctológico (lo cual deja suponer lo oneroso de los servicios médicos). Siendo menor de edad, debe robar a su familia, rematar las joyas, mientras padece las consecuencias físicas de la violación. El homosexual debe hacer todo, lícito o ilícito, por su vida: sin duda este temple fue lo que permitió a la comunidad atravesar la época del VIH-sida.

Leder selecciona una serie de viñetas extremas de violencia gaycida donde el homosexual se enfrenta solo, en calidad de paria, a las instituciones: familia, servicios médicos, policía. Sin amigos. Su historia lo exhibe como víctima, como ser sin protección legal o institucional de ninguna clase. Como ser abyecto es objeto de palizas.

Salvo excepciones (¿Acaso tú Gabriel?, "De pintor a pintada, Gumaro", "De cliente a maestro - Jorgito"), en el universo de relatos que propone

¹⁹ De esta forma, presenta el narrador a los homosexuales para clasificarlos *cf. Supra*.

²⁰ El que se asume como tal; el chichifo no se asume como puto.

Hubo una vez..., Leder exhibe anécdotas atroces de abusos cometidos contra homosexuales. No lo hace con un afán de denuncia, sino para exhibir víctimas ridículas, sórdidas. Las víctimas no solo padecen ataques, sino que son incapaces de apartarse de esa vía de la violencia que vuelve a golpearlos. Como sobrevivientes de esos episodios, por último, reciben una lección moral ya sea por parte del médico o del chichifo afeminado. Como corolario de este tsunami de golpes, sus relatos ocupan un lugar en *Hubo una vez...* que por momentos se constituye como un catálogo de horror. La gradación de los males es permanente.

La noche homosexual es de cacería. Homosexuales buscan los servicios del chichifo viril, bien dotado y barato. Por su lado, los chichifos están a la caza de una presa para extorsionar. Ninguno de los objetivos se alcanza. Sin embargo, los chichifos colocan al homosexual en una situación de horror. A pesar de ello, no hay denuncia, el homosexual buscaba la satisfacción y se expuso a un escenario inimaginado que evoluciona hacia lo peor. Finalmente, como remate de las secuencias, es reprendido moralmente. Tales son elementos del relato degradatorio que propone la primera parte de *Hubo una vez...*

El imperativo de goce

Ante la pregunta trascendente de uno de los personajes: “quiero aprender a vivir la vida. A vivirla realmente ...” (86) las posibilidades que imagina para vivir de manera “absoluta”: sería comer de todo, ver todas las películas, divertirse, ver cine, teatro, televisión, sostener todas las relaciones posibles, explorar todas las drogas, formar una familia...²¹ Sin embargo, lo mejor es el aquí y el ahora que se ofrece: una felación. No hay nada como gozar; ¿para qué aventurarse en esos proyectos cuando lo que ofrece el momento es concreto?

Es en los baños donde el narrador reflexiona sobre el placer y donde se lleva a cabo, inmediatamente, la práctica de lo pensado. Observación, reflexión y goce no están separados. El narrador, a diferencia de los personajes de tantas anécdotas sangrientas, realiza inmediatamente su programa. Su reflexión tiene un carácter performativo. El placer se ve, se siente, está bañado con abundante semen.

²¹ Es sintomático que el personaje (mientras le practican una felación) fantasee con totalidades: *todos* los libros, *todas* las películas, *todos* los manjares... nunca se propone disfrutar *un* plato, *un* libro, *una* pareja: eso exigiría comprometerse. La razón de ello es el consumismo, por un lado; por el otro, la construcción del otro como generador de terror.

el placer lo percibo en el pequeño orificio que tengo entre el pecho y la garganta. Ahí justamente lo siento ... una onda avanza a través de mí y recorre todos mis espacios hasta llegar a esa zona y golpearla cual tambor, y cada golpe a esa conexión del trinomio divino entre tambor-pecho-garganta que siento es el placer; y el cosquilleo que siento en la verga, el dolor que siento en el culo, el sofoque que siento en la boca, y el cansancio que siento en mi mano que masturba, es como música que sale de diferentes instrumentos y va a dar a una sola onda a través de la bocina: el pecho. Y parece que la garganta me va a estallar, y no pienso ya en nada, me convierto en la zona del placer, me he convertido en el placer mismo... y nos viene el orgasmo a todos; llueve semen, doy semen, recibo semen, bebo semen, ¡qué placer! huelo a semen... ¡Somos semen! (142-143)

El placer es orgiástico, se concibe y se practica como una suma. Todos participan en la eyaculación colectiva que debe ser anónima.

La definición es megalómana: el protagonista no quiere sentir el placer sino convertirse en el placer del que todos tendrían que tomar algo. ¿El narrador sería el principio del que todo parte? La fantasía llega a la expresión más clara, radical y narcisista. El placer tiene un centro que es ese Yo del cual irradiaba todo placer. "me he convertido en el placer mismo." (143)

El placer es anti-intelectual, anti razón: se percibe en el encuentro con Hervé a quien le dice:

—Que dejes de "pensar" que estás conmigo y que de verdad "estés" conmigo. Que dejes libre tu instinto, que te dejes hacer lo que yo quiera hacerte y que me hagas todo lo que quieras hacerme, todo lo que sientas, eso y más sin que lo sepas Hervé. (135)

Lo importante es estar, gozar solamente. No pensar. Desde la perspectiva del narrador que se da el lujo de desecharlo, Hervé confundiría sexo y amor. El interlocutor lo desengaña. Solo quiere "estar". Nunca le contesta el teléfono; nunca más se produce un intercambio de palabras. El amo ha optado por "estar" (verbo que no existe en francés); la experiencia mexicana lo ha moldeado. En 14 años el narrador se interna en la vida gay de la ciudad de México: de los 17 a los 31 el cambio es radical.

Los poderes del padre

La violencia contra el homosexual se produce desde la instancia paterna y materna. En *Hubo una vez...* se recoge una panoplia de agresiones simbólicas

y físicas. El homosexual no tiene derecho a intimidad, permanentemente corre el peligro de ser denunciado al tribunal paterno: no otra cosa es el padre: Una instancia condenatoria sobre la cual no hay protección. El padre goza de todas las prerrogativas, en primer lugar sexuales.

En *Hubo una vez...* también se aborda el abuso por parte del padre. El padre sostiene relaciones sexuales con Alfredo, que es hijo adoptivo. Por otra parte, el periplo de Guty –Mérida, Villahermosa, Guadalajara y Ciudad de México: se describe la violencia a los homosexuales femeninos. Guty se define como activo y asegura que le gustan las mujeres, mientras que su negocio lo establece con varones. En “Guti-vestido-vestida”, el universo de la violencia se difunde desde Mérida-Villahermosa-Guadalajara-Ciudad de México. La violencia es familiar, grupal, social. Un padre abusa de su hijastro, golpea a su hijo. Las vestidas también golpean a Guti; la sociedad lo insulta. No hay espacio donde ponerse a salvo.

En otro relato, Adolfo realiza un periplo de treinta horas de viaje (quince horas de ida; quince de regreso) para no gozar ni un minuto de intimidad: su amado duerme en la recámara de los padres. En el relato se puede apreciar tanto la infantilización del objeto amado como la ausencia de correspondencia al amante. El largo viaje resulta frustrante e inútil. El contraste no puede ser mayor, entre lo mucho que invierte y lo poco que retira: una inversión inmensa; cero correspondencia. 30 horas de viaje; cero segundos de amor. Parecería que los viajes emotivos tienen este desenlace en *Hubo una vez...* No hay espacio alguno para el amor en un universo fuertemente monetarizado. Es más: resulta ridículo, fuera de lugar, cursi.

Para aplicar limón en la herida, tras la violación colectiva que padece Rafael, el proctólogo “terapéuticamente” se presta a hablar con el padre del paciente:

Yo hablaré con él [con su padre]. Es necesario que él lo sepa para que pueda ayudarlo y sacarlo de esa vida desviada que está usted llevando. (39)

La figura del médico y predicador se confunden para acosar al homosexual: no se coloca frente al paciente, sino del lado del padre. Sería absurdo creer en su buena intención. En este caso se observa que el mayate, médico, policía, madrina y padre se confabulan contra el homosexual.

En otro relato, cuando el protagonista asiste a un concurso de Señorita México con catorce participantes en una colonia popular, la pasarela se realiza bajo la tutela de la virgen de Guadalupe y de una madre que bajo la cubierta de ser tolerante, de “entender” a su hijo homosexual, se convierte en vigilante,

asegurándose un lugar privilegiado para asestar a José Antonio, la Toña, golpes simbólicos hondos.

Mi amor de madre y mi sensibilidad de mujer me permite admirarlos sin ninguna reserva a pesar de que son unos verdaderos desviados. No importa que sean jotos muchachos, de veras, yo los comprendo y quiero ser su amiga. Quiero que bailen y se sientan cómodos. Yo no estoy aquí para juzgarlos a pesar de lo repugnante que es ver bailar hombre con hombre. (67)

La madre de José Antonio escupe el desprecio a su hijo y a los homosexuales de manera directa, bajo la careta de ser abierta, comprender su "problema". Para ella lo que importa es decirles, maricones, putitos, que tienen un camino malsano y que causan mucho sufrimiento con su conducta. Es tal la posición de poder que exhibe, que no se preocupa por disimular una manipulación abierta. El texto que está fechado en 1967, permite obtener el flujo de esa "comprensión" parental:

de nada sirve llorar lágrimas de sangre; ustedes seguirán siendo maricones y vivirán su camino malsano hasta que se mueran. De mujer a mujer, de madre a madre, será más fácil que ellas comprendan que no son las únicas que sufren esta vergüenza, sino por el contrario; cada día habemos más y más madres frustradas por haber parido hijos «putitos» que resultan ser anormales y ¡pues ni modo! (68)

La manipulación surte efecto. El narrador concluye la anécdota diciendo:

por primera vez en cinco años de vivir abiertamente mi homosexualidad me sentí muy mal, sólo quería correr y abrazar a mi mamá. (68)

El evento corre en dos pistas: por un lado la dimensión idealizadora; por el otro la burla (el desfile no sirve sino para que del público salgan gritos humillantes: han ido a divertirse y lo hacen señalando la masculinidad de las "señoritas"). El escenario montado hace agua por todas partes. Público y maestra de ceremonias ridiculizan los esfuerzos idealizatorios de las "señoritas". En este relato no se puede calcular el grado de violencia simbólica.

A lo largo de todo el libro, corren las dos pistas: por un lado la idealización: belleza, goce erótico, amor; por el otro violencia, supremachismo y la estigmatización. Esa ruptura es patente en Laika/Javier quien domina las artes de la escisión. Como Javier tiene como meta convertirse en ingeniero y tener tanto éxito como su padre, ocupado de vigilar a sus hijas. Como estudiante de

ingeniería, Javier se transforma en Laika de viernes al domingo (se transforma en la hija que burla la vigilancia del padre).

Los sábados selecciono alguna colonia proletaria y voy en busca de tipos burdos (camioneros, pepenadores, albañiles, vagabundos, etc.) Gente que piensa que la vida jamás les ofrecerá la oportunidad de tener relaciones con una chica joven, rubia y atractiva. Con ellos "hago el amor" en camiones, construcciones, carrocerías de autos deshechos, tinacos, etc. Se ponen tan nerviosos y su deseo sexual es tan grande que nunca descubren que la "chica" con la que hacen el amor es "chico" y que la "torta" que tanto saborean no es sino puro "fundillo". (77)

Además del dinero, del desprecio, en el centro del relato campea el engaño que se coloca en el campo de las locas. El amante de planta de Laika, Rogelio es agente judicial, y la presume como mujer: "Yo no lo amo, pero ando con él porque siendo de la judicial, me sacaría de cualquier problema que pudiera yo tener en esta ciudad donde hay tanta represión y arbitrariedad para con los homosexuales." Las relaciones se establecen por conveniencia. No hay relación afectiva, sino un interés: ante todo hay que salvar el pellejo.

Javier/Laika tiene una amiga Leonardo/Leonor que también lleva una vida escindida como abogado y estilista en la colonia Obrera. El 12 de diciembre va a la Basílica a tener sexo multitudinario. Las aventuras de Leonor y Laika en el interior de la república, revelan que los heterosexuales hacen el amor con travestis "sin darse cuenta." Es decir se despliega la tercera categoría de homosexuales, los desmemoriados.

En otro relato, Maritza muere de un macetazo, porque su padre no acepta que haya cambiado de sexo. Poco importa los avances de la ciencia médica. Las posibilidades que abre el bisturí, se terminan con una maceta. La figura del padre filicida mantiene siempre el poder.

Profanación

Entusiasmados por los atributos que se ofrecen tan a la mano, los rancheiros hacen el amor en los rincones de las sacristías. De hecho, a Laika le gusta hacerlo en la basílica de Guadalupe el mero día de la celebración decembrina. La violencia padecida por la categoría de los homosexuales, se transforma en éxitos rotundos en la categoría de las locas, en especial entre los travestis.

Por otro lado, el narrador recoge un reportaje sobre las posturas del papa que lee casi in extenso:

las relaciones homosexuales son actos depravados, actos condenados por las Santas Escrituras ya que traen como consecuencia el rechazo absoluto de Dios. Y aunque este juicio que establece las Escrituras considera que algunas víctimas de esta anomalía no son personalmente responsables, los actos homosexuales son intrínsecamente desórdenes y de ninguna manera pueden recibir la menor posibilidad de aceptación por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe”.

“La Iglesia Católica no estima ni posible ni legítimo modificar sus reglas morales y sexuales. La Congregación para la Doctrina de la Santa Fe (ex-Santo Oficio) al declarar lo anterior, no ha pretendido proponer nuevas orientaciones al respecto, sino oponerse a “graves errores” y “maneras aberrantes” por todos conocidas. Así, la Iglesia Católica condena sin ninguna comprensión la masturbación, las relaciones premaritales y la homosexualidad, dándoles la categoría de “ciertas cuestiones de ética sexual”. (159)

La publicación religiosa tan solo sirve para limpiarse el culo, después de sostener relaciones con el chihuahuense que le presenta a Irma. La crítica de Leder es frontal; no deja lugar a ninguna clase de dudas. Esa encendida fatwa papal termina en el cesto del baño. Es muy útil: para limpiarse.

Justo antes, la escena se ubica en un sauna parisino el día de Navidad, cuyo saldo, el narrador sintetiza de la siguiente forma:

Esa navidad Papá Noel me regaló -entre penetraciones activas, pasivas, masturbaciones, felaciones y similares- veintidós amantes, tres orgasmos y esos minutos de contacto con el joven “Jesús”. (145)

Antes de hacer ese balance, encontramos al narrador haciendo el amor con alguien tan bello que parece un Jesús. El narrador no espera la llegada del salvador: lo penetra. El “salvador” sería el objeto de placer que todos desean. El “salvador” es el centro de la orgía.

Hubo una vez... y la narrativa gay

Antes de entrar a la conclusión, me gustaría señalar brevemente que el universo descrito en los relatos de Leder ofrece elementos para entender otras novelas gay de primer orden como *Después de todo*, *El vampiro de la colonia Roma*, *De púberes canéforas*, *Agapi mu*.

En la novela de José Joaquín Blanco (la más ambiciosa, experimental y con mucho la mejor lograda de la narrativa gay mexicana), el dentista-fayouero la Gordita es detenido al salir de un vapor. La novela no consigna su

paradero ulterior y el dentista se queda en un purgatorio ominoso, entre desaparecido y ultimado por asesinos con patente de corso (charola)²².

En el primer capítulo de *Hubo una vez...*, “Los baños de vapor”, el goce en los vapores no tiene límite. Sin embargo el último párrafo es estremecedor: relata la experiencia de los agentes policíacos que extorsionan y golpean a homosexuales.²³ En todo caso, Leder señala que:

... al salir del establecimiento se encuentran en la puerta con un par de judiciales extorsionadores que les exigen el reloj, las alhajas y el dinero que lleven consigo. Si no llevan nada de valor, se les pasea en un automóvil mientras se les convence para que consigan una “lana” o de perdida un tocacintas; y si no logran nada de eso, los “agentes” le dan una paliza y lo sueltan por Chapultepec. (18)

En contraste con *Hubo una vez...*, *Púberes canéforas* es la articulación de una visión de una homosexualidad no encerrada en la prostitución o en el gueto, la lentejuela, el joteo o el perreo, sino como un recorrido por una noche cuyas sombras son proyectadas por la corrupción y el autoritarismo. Una homosexualidad consciente de su soledad, realista, descarnadamente realista hasta la desesperanza, hasta el cinismo brutal, pero que avanza en la noche, dueña de una ciudad que no grita hasta el aullido ante la persecución, el desamparo, la violencia institucional... El laberinto ciudadano es enorme, infinito: no hay de otra sino andar, aunque no haya salida.

Una es asesinada, otro detenido para ser extorsionado, otro más perseguido: ciertamente la ciudad es laberinto y jungla. Es más una trampa colocada y administrada por el ogro sediento de sangre: nadie puede evitar caer en ella. La eufonía del poético título, nada tiene que ver con el incalculable monto de adrenalina que se gasta. Denuncia angustiada, grito desoído es una novela central en la segunda mitad del siglo xx.

Después de todo de José Ceballos Maldonado se centra en la ciudad de Guanajuato, donde Javi Lavalle estudia y luego trabaja como profesor de Química. Con gran habilidad el profesor logra contratar ayudantes atractivos con los que sostiene relaciones (dentro y fuera del recinto universitario) en

²² Otra posibilidad es que la Gorda siga con sus hábitos de hacer una parada en los vapores.

²³ Carlos Monsiváis era un asiduo a los baños de vapor, se ignora si tuvo experiencias o conatos de experiencias atroces.

el laboratorio²⁴. Leder ofrece una visión muy clara de cómo se concibe a Guanajuato en los años sesenta:

Siempre me gustó Guanajuato; sus calles empedradas, sus callejones, su estilo colonial, sus casas, esas escalinatas y sobre todo sus estudiantes: mucha gente joven, mucho cuero, mucho artista, mucho puto.²⁵

El narrador conoce a un estudiante de arte dramático en Guanajuato; lo lleva a su habitación y después de una relación, Humberto escenifica tres pequeñas piezas, la vendedora de lotería, la Diana cazadora y Lady Godiva, en el desenlace de ésta, lo orina. Cuando el narrador se mete a la ducha, el estudiante sustrae su cartera y se va. El relato data de 1969, justo en la época de *Después de todo* de José Caballos Maldonado. Guanajuato goza de una fama en ese momento de ciudad estudiantil, de artistas y de ser una ciudad de “putos”, categoría que engloba a las homosexualidades.

Por último, es preciso subrayar que *Hubo una vez...* y *El vampiro de la colonia Roma* se centran en la prostitución masculina. Como cliente o como sexoservidor la experiencia es sumamente peligrosa o generadora de depresión en el caso de Adonis García. Ambos paneles, por más que suelen leerse como divertidos o gozosos, son sombríos. Los setentas están ligados a la figura del chichifo; de la gaydad importa una sexualidad sometida a pagar o cobrar. Se paga por servicios. El otro es cliente o sexoservidor.

En *Agapi mu* y *Hubo una vez* se produce la descripción y el elogio de la orgía. En ambas empresas narrativas el narcisismo del protagonista lo empuja a buscar en el sexo tumultuario una satisfacción narcisista en la que el número funciona como un índice de la excepcionalidad del personaje (en las dos novelas se insiste en la notable belleza del protagonista). En ambos casos, las reflexiones orgiásticas desembocan en una fantasía megalómana. González justifica el goce como una práctica ritual en que la sacerdotisa se ofrece en el altar a la satisfacción de todos. Leder se coloca como el centro del placer: el protagonista se transforma en el placer que distribuye entre los integrantes de la orgía.

²⁴ Cf. “El regalo en la estrategia de seducción en la novela después de todo de José Ceballos Maldonado”, en <<http://argos.cucsh.udg.mx/>>, *Revista Argos*, Departamento de Letras, Departamento de Estudios Literarios CUCSH-UdeG, vol. 7, número 19, enero-junio 2020. Número Internacional normalizado: 15624072

²⁵ Cf. “De tu arte a mi arte - Humberto” (70-74).

Conclusión

Realista y de carácter práctico, el narrador no se engaña ante los peligros que se corren en la vida homosexual, por el contrario: se focaliza en ellos.

Las coordenadas de la vida homosexual son claras: se vive en la indefensión ante el peligro constante. Las anécdotas de la primera parte tienen que ver con diferentes grados de violencia que provienen de todos los lugares posibles: de los chichifos, la policía, vigilantes, médicos, los padres, de las madres... algo queda claro: no hay instancia a la que el homosexual pueda recurrir: ni familia, policía, ciencia. Por radical y sombría que parezca, es la única certidumbre.

La respuesta que se articula ante semejante situación se organiza en tres paneles: en primer lugar, hay que establecer una alianza con el poderoso —siempre sobornable, siempre corrupto, siempre puto. “Lo primero que hago es hacer amistad con la policía y con los jefes principales del gobierno, así me siento bien apoyado.” (117) Es preciso cobrar conciencia de que no hay posibilidad de defensa, que no sirve de nada la denuncia, que la justicia es inasequible y que cualquier medida de autoprotección muy probablemente no sirva de nada. Los homosexuales se exponen en la clandestinidad a una serie de agresiones, arriesgan la vida. El ambiente es sumamente peligroso y hay que vivir así negociando la seguridad personal con el poderoso.

En este contexto de peligros y soluciones personales, no hay asomo de una consideración grupal. Las historias de *Hubo una vez...* confirman que el otro solo es generador de peligro de muerte, extorsión, robo o burla²⁶. Obviamente la amistad es un simulacro (“... y tú entiendes lo que quiero decir cuando digo “hacer amistad con ellos” 117).

En segundo lugar, habría que profanar aquello que esa sociedad considera sagrado. En *Hubo una vez...* los iconos religiosos son mancillados sistemáticamente (con el correr del tiempo, el homosexual más piadoso termina persiguiendo chacales en el “Viñamar”). Los rancheros llevan a los travestis a las iglesias a tener sexo (la sacristía hace las veces de un hotel de paso). La virgen de Guadalupe aparece como telón de fondo en un concurso travesti de señorita fiestas patrias; otro travesti se entrega a orgías en el día de la Guadalupe en el mismo santuario. Bulmaro, el pintor piadoso de Chihuahua, pinta al protagonista (que es judío) como san Sebastián y a su amigo, Eduardo, como la virgen de Guadalupe. La “mejor” orgía descrita en la segunda

²⁶ En cada una de las anécdotas relatadas en *Hubo una vez...* hay una voluntad de exhibir a la víctima, antes que examinar a fondo posibles modos de actuar en esas condiciones extremas.

parte, se produce un día de Navidad. En el centro de esa orgía está un hermoso Jesús, penetrado por el protagonista.

Ante el peligro social, es necesario refugiarse en sí mismo. Sólo su inflamado narcisismo brinda fantasías satisfactorias al protagonista: no busco el placer; yo soy el placer. Este es el corolario al que llega la reflexión el protagonista en un sauna parisino.

Una vez a salvo, habiendo instaurado alianzas con los poderosos y mostrado la inutilidad de los falsos íconos, hay que disfrutar. De allí una administración orgiástica del placer en los vapores, en los cines, en recintos sagrados. Lo que cuenta es el número (22) de amantes en una orgía parisina: “La última vez, entre mamadas, chaquetas y cogidas me eché como a sesenta fieles.” (79). No se establece relaciones permanentes de ningún tipo, excepto con el poderoso, con fines de protección personal.²⁷ El afecto estorba: lo importante es hacer y dejar hacerse en relaciones puramente corporales y tener una cartera llena.

Referencias

Blanco, José Joaquín, *Las púberes canéforas*, México: Cal y arena, 1991, 148 pp.

Ceballos Maldonado, José, *Después de todo*, México: Premia Editora, 1973.

Leder, Pablo, *Hubo una vez... antes del Sida. Relatos eróticos del mundo homosexual durante la época de los años 60 y 70*, prólogo de Alejandro Jodorowsky, edición de autor, México, 2016.

«Hubo una vez... antes del sida. Libro por Pablo Leder (wixsite.com)».

Iconografía de Pablo Leder se puede consultar en:

«<https://twitter.com/eroerny/status/1425930183601790979?s=27>».

²⁷ En las *Púberes canéforas* también se señala que “—En este país quien gobierna es la policía, y más vale estar con los que mandan—.” (67)

La presencia de Contemporáneos en “Himno entre ruinas” de Octavio Paz

VÍCTOR MANUEL GÁLVEZ PERALTA | EGRESADO DE LA ESPECIALIZACIÓN EN
LITERATURA MEXICANA DEL SIGLO XX,
UAM AZCAPOTZALCO

Resumen

El presente trabajo describe la influencia del grupo Contemporáneos en la obra poética de Octavio Paz, concretamente en el poema “Himno entre ruinas” y algunos fragmentos de *La estación violenta*. Dicha influencia es considerada desde correspondencias tanto temáticas como formales, si bien la crítica literaria se ha detenido en estas correspondencias, destaca la ausencia de un análisis de los simbolismos y las metáforas en torno a la divinidad, la palabra poética, el ser del lenguaje y los recursos retóricos y estructurales derivados de esta relación. Además de incorporar el sustrato mítico y ciertos aspectos de la cosmogonía prehispánica desde la cual se construye una perspectiva distinta de la identidad nacional, contrapuesta al relato de la modernidad definido desde los criterios instaurados a partir de mediados del siglo xx.

Abstract

The present work describes the influence of the Contemporáneos group on the poetic work of Octavio Paz, specifically in the poem “Himno entre ruinas” and some fragments of *La Estación violenta*. This influence is considered from both thematic and formal correspondences. Although literary criticism has stopped in these correspondences, it highlights the absence of an analysis of the symbolisms and metaphors around the divinity, the poetic word, the being of language and the rhetorical and structural resources derived from this relationship, in addition to incorporating the mythical substratum and certain aspects of pre-Hispanic cosmogony from which a different

perspective of national identity is built, opposed to the story of modernity defined from the criteria established from the middle 20th century.

Palabras clave: modernidad, palabra poética, lenguaje y silencio, identidades nacionales.

Key words: modernity, poetic word, language and silence, national identities.

Para citar este artículo: Gálvez Peralta, Víctor Manuel, “La presencia de Contemporáneos en ‘Himno entre ruinas’ de Octavio Paz”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 283-295.

*El nombre de este Sol es nao ollin (4 movimiento). Este ya es de nosotros,
de los que hoy vivimos. Esta es su señal, la que aquí está, porque cayó
en el fuego del Sol en el horno divino de Teotihuacan. Fue el mismo Sol
de Topiltzin (nuestro hijo) de Tollan, de Quetzalcoatl*

Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles

*La obsidiana es negra, transparente y mate. Con, ella se
hacen espejos que reflejan la sombra más que la imagen
de los seres y las cosas*

Roger Caillois, *Piedras*

Con la publicación de *La estación violenta* Octavio Paz redefine la tradición poética a través de sus hallazgos, pero también a partir del diálogo con diversos poetas y tradiciones literarias. El poema “Himno entre ruinas” abre la secuencia de los nueve que conforman *La estación violenta* y que cierra con una de las creaciones fundamentales de la poesía mexicana: “Piedra de sol”. De acuerdo con Anthony Stanton desde el epígrafe el texto “establece relaciones con la tradición barroca y la romántica”¹, además señala su influencia vanguardista, sin embargo, considero fructífero indagar en las correspondencias al interior de la tradición poética mexicana, particularmente con la generación de Contemporáneos, puesto que *Canto a un dios mineral*

¹ Anthony Stanton, “Lectura de ‘Himno entre ruinas’ de Octavio Paz”, *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, Editorial Bagatto, vol. 5, 2012, pp. 332-336.

de Jorge Cuesta, "Himno a Hipnos" de Bernardo Ortiz de Montellano, *Muerte sin fin* de José Gorostiza o *Nostalgia de la muerte* de Xavier Villaurrutia establecen un diálogo significativo con este y otros poemas de Octavio Paz.

Además, algunos críticos destacan la estructura simultánea del discurso poético, lograda a través de recursos espaciales, tipográficos y retóricos. Esta yuxtaposición de instantes que se superponen y ocurren de manera simultánea coincide, tanto a nivel formal como temático, en la postulación de una dualidad que comprende el todo. Creación de un instante donde converge el tiempo mítico con el tiempo de la modernidad, a juicio de Stanton: "el lenguaje poético oscila entre la analogía y la ironía, encarnado la lucha entre estos dos principios antagónicos"². El uso de la analogía para Octavio Paz está presente en el pasado prehispánico, al optar por la analogía en vez de la causalidad:

El oficio que desempeña entre nosotros la causalidad lo ejercía entre los mesoamericanos la analogía. La causalidad es abierta, sucesiva y prácticamente infinita: una causa produce un efecto que a su vez engendra otro... La analogía o correspondencia es cerrada y cíclica: los fenómenos giran y se repiten como en un juego de espejos. Cada imagen cambia, se funde a su contraria, se desprende, forma otra imagen, se une de nuevo a otra y, al fin, vuelve al punto de partida. El ritmo es el agente del cambio. Las expresiones privilegiadas del cambio son, como en la poesía, la metamorfosis; como en el rito, la máscara. Los dioses son metáforas del ritmo cósmico; a cada fecha, a cada compás de la danza temporal, corresponde una máscara.³

En este afán de reescritura desde la tradición se cifra en buena medida el aliento de una poética, lo que se persigue es indagar acerca de las relaciones intertextuales con esta tradición desde la modernidad que postulan algunos poemas en concreto de la obra paceana: "El lenguaje de la modernidad desacralizada es ciertamente fragmentado y pulverizado, como las ruinas contemporáneas, pero en su negatividad beligerante tiene un poder afirmativo, atributo de su integridad ética."⁴

Dentro del marco de la poesía mexicana destaca la generación de Contemporáneos, varios tópicos recorren la obra poética de Contemporáneos, entre ellos el silencio y el acto contemplativo, tanto como imagen y símbolo. Dado que en sus obras destacan elementos como la muerte, el sueño, la sombra, la

² *Ibid.*

³ Octavio Paz, *Los privilegios de la vista* (II), en *Obras completas*, tomo 7, Barcelona-México: Círculo de Lectores-Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 121.

⁴ Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona: Editorial Seix-Barral, 1990, p. 31.

luz, en relación con formas tanto visuales como musicales (el nocturno es el mejor ejemplo de esta última forma) donde se suscitan una serie de referencias al momento de contemplación en diálogo entre sus poemarios más destacados y varios de otros poemas. Quizá la indagación más profusa respecto al tema se encuentre en las obras de Xavier Villaurrutia y Bernardo Ortiz de Montellano, aunque claramente esté presente en el resto de Contemporáneos y el silencio para Carlos Pellicer sea de una naturaleza diferente, puesto que es tematizado a partir de otras figuras retóricas, como el oxímoron.

El silencio en *Nostalgia de la muerte* ocurre en espacios como la alcoba, la noche, a partir de las figuraciones del sueño y cobra especial relevancia en “Nocturno en que nada se oye”. En este poema el silencio, la muerte y el sueño convergen en imágenes y metáforas, la muerte es un espacio propio, un lugar donde la soledad y la inmovilidad acaecen: “en la tumba del lecho dejo mi estatua sin sangre / para salir en un momento tan lento / en un interminable descenso” /, los sentidos dan cuenta de vacíos, antes que de presencias, este énfasis en la percepción conlleva a un conocimiento de sí, desde lo innominado, conduce a un reconocimiento desde un paradójico auto desconocimiento: / “Y mi voz ya no es mía” /. El silencio está en relación con una indagación a partir del lenguaje y las percepciones, así comienza un proceso de síntesis, para el cual se desarrolla una definición del ser, en tanto que se nombra aquello que tiene de accesorio y contingente la experiencia, hasta que parece ocurre el momento más acabado de dicha síntesis en *Canto a un dios mineral*:

Denso el silencio trague al negro, obscuro
 rumor, como el sabor futuro
 sólo la entraña guarde
 y forma en sus recónditas moradas,
 su sombra ceda formas alumbradas
 a la palabra que arde.

Posteriormente, en “Piedra de sol”, encontraremos desarrollada otra veta sobre el tema del silencio:

caigo sin fin desde mi nacimiento,
 caigo en mí mismo sin tocar mi fondo,
 recógeme en tus ojos, junta el polvo
 disperso y reconcilia mis cenizas,
 ata mis huesos divididos, sopla
 sobre mi ser, entiérrame en tu tierra,

tu silencio dé paz al pensamiento
 contra sí mismo airado;

Para Octavio Paz el tono lírico de Xavier Villaurrutia coincide con el mal de la acedia, enfermedad del espíritu que afecta a los contemplativos y religiosos, el que la padece cae en un letargo que lo mantiene intranquilo, ansioso pero inmóvil, en un aparente descanso que no motiva al sueño sino a la imaginación y le provoca visiones melancólicas, lascivas y luctuosas. Más que una temática el silencio es un estado que pone en acción el mecanismo de los contrarios, haciéndolos coexistir en el poema sin anularse mutuamente, como menciona Paz a propósito de los Nocturnos Villaurrutia: "Poesía habitada por una doble oposición: el sueño y la vigilia, la conciencia y el delirio"⁵.

Dentro de la poesía de Contemporáneos la indagación acerca de la forma es primordial, esta indagación conduce a una idea de pureza y síntesis de la forma en relación con la divinidad, el acercamiento es distinto en cada poeta, pero entre cada uno se establece una red de correspondencias. *Muerte sin fin* utiliza como epígrafe citas bíblicas del libro de "Proverbios", en alusión a la sabiduría e inteligencia divinas, este momento en que la sabiduría realiza un elogio de sí misma enmarca el inicio del poema. En la segunda sección se encuentra una de las primeras menciones a la divinidad: "Tal vez esta oquedad que nos estrecha / en islas de monólogos sin eco, / aunque se llama Dios, no sea sino un vaso / que nos amolda el alma perdidiza," donde aparece también la imagen del vaso, imagen que funcionará como metáfora y analogía de la forma, de la capacidad para pergeñar una forma definitiva, en tanto posibilidad de abstracción pero además como posibilidad de conocimiento: ¡Oh inteligencia, soledad en llamas, / que todo lo concibe sin crearlo! [...] y permanece recreándose en sí misma, / única en Él, inmaculada, sola en Él, / reticencia indecible, / amoroso temor de la materia," más adelante esa misma sección se compara la inteligencia con un "páramo de espejos". Esta mención vincula la discusión sobre la forma de la divinidad en José Gorostiza con Xavier Villaurrutia y Jorge Cuesta. Pero quizá en *Canto a un Dios mineral* se encuentre el nexo más profundo, donde lo eterno se descubre a partir de lo contingente:

Oh, eternidad, oh, hueco azul, vibrante
 en que la forma oculta y delirante
 su vibración no apaga,

⁵ Esta apreciación de la poética de Villaurrutia en relación con su biografía se desarrolla de forma más completa en el ensayo *Xavier Villaurrutia: en persona y en obra*.

porque brilla en los muros permanentes
que labra y edifica, transparentes,
la onda tortuosa y vaga.

De modo paralelo en “La voz” Carlos Pellicer establece una relación entre la divinidad y la forma del pensamiento: “Cuando en el pensamiento / de Dios, las cosas y los seres / fueron, / la voz del universo en cada acto –divina–, /”. Como sabemos en el principio era el Verbo, más allá de recrear esta noción judeocristiana, la forma de la divinidad es trabajada como un elemento analítico, en este acto especular donde la consciencia se contempla a sí misma, en el movimiento de sus reflexiones, surge el acto contemplativo del ser en plenitud equiparado con la creación de sí y desde sí, por ello en el espacio de lo divino. A su vez, en 1957, con “Piedra de sol” Octavio Paz retoma este diálogo:

lo que llamamos Dios, el ser sin nombre,
se contempla en la nada, el ser sin rostro
emerge de sí mismo, sol de soles,
plenitud de presencias y de nombres;

Ruinas solares

La estación violenta se publica en 1958 y es considerado por la crítica como un poemario que da cuenta de una transición hacia una etapa de madurez y concluye un primer ciclo en la obra poética de Octavio Paz. “Himno entre ruinas” y “Piedra de sol” abren y cierran, respectivamente, el conjunto de poemas. Ambos comparten una indagación en torno al tiempo, compuestos por ritmos diferentes, el primero presenta una estructura métrica recurrente en alejandrinos, endecasílabos y heptasílabos. El segundo, consta de 584 versos endecasílabos, donde los versos iniciales son también los finales:

un sauce de cristal, un chopo de agua,
un alto surtidor que el viento arquea,
un árbol bien plantado mas danzante,
un caminar de río que se curva,
avanza, retrocede, da un rodeo
y llega siempre

En estos poemas encontramos que el tiempo es un elemento sustantivo, guarda una relación con la totalidad que se expresa en la reunión de tiempos di-

símiles y yuxtapuestos. En “Piedra de sol” el principio es el fin y el fin es el principio, propiamente la figura que define este recorrido no es el círculo, la forma espiral resulta más conveniente (de acuerdo con el crítico y poeta Sandro Cohen). Esta figura abre las posibilidades del sentido, una interpretación posible acerca de ella, en torno al recorrido sinuoso del poema y del poemario, concierne al desarrollo del tiempo cíclico. Esta indagación acerca del tiempo continuará en el resto del poemario, es destacable considerar esto a la luz de los ensayos posteriores del poeta, concretamente en *Los hijos del limo*:

La época moderna —ese periodo que se inicia en el siglo XVIII y que quizá llega ahora a su ocaso— es la primera que exalta al cambio y lo convierte en su fundamento. Diferencia, separación, heterogeneidad, pluralidad, novedad, evolución, desarrollo, revolución, historia: todos esos nombres se condensan en uno: futuro. No el pasado ni la eternidad, no el tiempo que es, sino el tiempo que todavía no es y que siempre está a punto de ser.⁶

De modo que, a diferencia del tiempo mítico o el racionalismo histórico, para Paz la modernidad se define por ser una actualización constante del presente. Acerca del poema “Piedra de sol” Guillermo Sheridan encuentra una filiación con la poesía de Novalis y de los románticos alemanes. Sobre la imagen “piedra de sol” el propio Octavio Paz menciona, a propósito de Roger Callois, la correspondencia entre el mundo mineral y el mundo de las ideas: “Caillois no ignoraba que las piedras son piedras y que las fábulas son fábulas pero decía que, a veces, “convenía ver a las piedras como poemas y buscar en las ficciones poéticas la perennidad de las piedras. Confrontación de las opuestas metáforas en donde, simultáneamente, se aguzan y se disipan los dos extremos del universo: el mineral y la idea”⁷. Es interesante, observar, en este sentido, los paralelismos con *Canto a un dios mineral*, donde aparecen los extremos mencionados, desde un polo material y otro inefable, donde, desde un punto de vista sensorial, se indaga en las cuestiones acerca de la percepción, mediante la cual se nos arroja un aspecto de las cosas, pero no las cosas en sí, sobre esta relación dialéctica encontramos en Contemporáneos otro abordaje.

La relación entre las percepciones sensoriales y la conciencia es clave para la obra poética de Contemporáneos. Esta relación se encuentra en *Nostalgia*

⁶ Octavio Paz, *Los hijos del limo*, pp. 37-37.

⁷ Guillermo Sheridan, *Los idilios salvajes. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*, tomo 3, México: Ediciones Era-DGP.

de la muerte, donde está implícito un cuestionamiento acerca no solo de la identidad del hombre, como en "Himno a Hipnos", sino un cuestionamiento sobre la propia existencia, pareciera que la sola mención de la muerte, o el cuerpo-otro, merma la realidad del yo lírico, cuya duda existencial aviva sus meditaciones, sin poder superar del todo esta angustia, tampoco sin poder olvidarla, habita una suerte de parálisis ontológica, donde los opuestos no terminan de conciliarse del todo y el sueño lúcido parece la única vía de conocimiento válido, la meditación y la reflexión ocurren entonces desde un espacio intermedio, entre la vigilia y el sueño:

Porque la noche arrastra en su baja marea
memorias angustiosas, temores congelados,
la sed de algo que, trémulos, apuramos un día,
y la amargura de lo que ya no recordamos.

De igual forma es significativo el epígrafe del poemario de Villaurrutia⁸, puesto que abunda en la composición lírica desde los opuestos complementarios que no terminan por formular una síntesis, sino que abren la discusión hacia otros planteamientos de la experiencia poética, hacia resoluciones no necesariamente binarias (en esto coincidirá Octavio Paz). Esta problemática, vinculada a la conciencia y al despertar de la muerte en el sueño continúa en las posibilidades de la percepción que exhiben tanto Ortiz de Montellano como Carlos Pellicer. La interrogación acerca de la capacidad sensible es central en "Hora de junio". En el poema de Carlos Pellicer: "Retórica del paisaje" se alude a los sentidos a través de los colores:

La escenografía de las quietudes.
Ya no importa el color, sino lo claro.
Sola sabiduría de los grises
que está bien en la huerta y en el teatro.
¿Para qué el adjetivo si las cosas
todas, claras, se ven por cuatro lados?

En "Himno a Hipnos" ocurre que la indagación o búsqueda del conocimiento inicia desde una posición distante, desde la negación de la vigilia, desde el no lugar del sueño, en relación con la conciencia del hombre acerca de su

⁸ Burned in a sea of ice and drowned amidst a fire.

finitud y de las implicaciones que ello conlleva para su soledad en la muerte. En “Himno a Hipnos” tenemos:

la Belleza que sólo pueden gozar los hombres juntos
unidos de lirismo vital y sin engaños
de hombre a cielo, de pecho a inanimado,
de pulsación a ritmo, cuerpo a cuerpo
de inteligencia, verbo, naturaleza y sueños.

Se encuentran sustantivos estrechamente relacionados (inteligencia, verbo, naturaleza, sueños) que no se ciñen a una interpretación unívoca, sino que resultan polisémicos en el sistema de sentidos e imágenes que establece el poemario en su conjunto, la conciencia a través de la palabra dicha desde un estado propicio a los sueños, pero no del todo en un terreno onírico, sino en un estado a medio camino entre la vigilia y el sueño, característico de una lucidez insomne. Las percepciones del yo lírico para Contemporáneos abundan en sinestesias, en “Hora de junio” se encuentran los versos: / Y hay olores que son / gusanos transparentes con sonido. De modo similar en “Nocturno eterno” de Villaurrutia:

o cuando de una boca que no existe
sale un grito inaudito
que nos echa a la cara su luz viva
y se apaga y nos deja una ciega sordera

La relación entre sueño y muerte puede ser una de las más paradójicas en Contemporáneos, las imágenes de la muerte en el sueño proliferan en *Nostalgia de la muerte*, *Muerte sin fin*, “Himno a Hipnos” y en menor medida en *Canto a un dios mineral*. La paradoja radica en la búsqueda y problematización de opuestos complementarios. Esta búsqueda de los opuestos resulta necesaria para una poética que espera mostrar la mudanza constante de las cosas, en relación con un yo lírico que se debate entre el sueño y la vigilia, habitado por una “ciega sordera”. Otra imagen de lo paradójico, quizá menos evidente, sería el ojo y su negación, así como la luz y su contraparte. En la primera sección el ojo aparece relacionado con el agua: “de transparencia al agua, un ojo proyectil que cobra alturas”. En la segunda sección se relaciona con lo aéreo:

oculta al ojo, pero fresca al tacto,
como este mar fantasma en que respiran
—peces del aire altísimo—
los hombres.

Y de nuevo al agua: “en donde el ojo de agua de su cuerpo”. Más adelante, la ausencia del ojo, representa, por medio de un proceso de metonimia, la disipación o vacío de la mirada. Aquella mirada desde donde el ser se contempla, en su propio acto reflexivo y de meditación, donde se anula la sucesión de los desdoblamientos hacia una unidad que no es más, aquella unidad que se vacía de atributos poco a poco, en un retorno hacia su propio pasado, hasta la semilla y más allá del origen, en su propia historia donde queda demostrada la contingencia de este devenir para el ser, hasta que ocurre una vuelta al principio que en sí mismo es reflejo de su naturaleza, la naturaleza especular de la mirada, glosa, a su vez, de la totalidad observándose:

Ni le basta tener sólo reflejos
—briznas de espuma
para el ala de luz que en ella anida;
quiere, además, un tálamo de sombra,
un ojo,
para mirar el ojo que la mira.
[...]
En el nítido rostro sin facciones
el agua, poseída,
siente cuajar la máscara de espejos
que el dibujo del vaso le procura.

En *Nostalgia de la muerte* se construye una poética a partir de la ambigüedad, este recurso supone una negativa por construir afirmaciones categóricas o redundantes, optando por la duda y la depuración hasta encontrar atributos esenciales o problematizarlos. De este modo aparece la noción de secreto, en los versos finales de “Nocturno mar”: “Lo llevo en mí como un remordimiento, / pecado ajeno y sueño misterioso, / y lo arrullo y lo duermo / y lo escondo y lo cuido y le guardo el secreto”. En *Canto a un dios mineral* este concepto aparece como imagen: “las voces intrincadas en sus vetas / originales vayan, más secretas / de otra boca al reciento.” Ocurre que la noción del secreto se propicia desde el descubrimiento individual, no hacia otro como sí mismo en Villaurrutia, o en Gorostiza. En Cuesta para que exista el reconocimien-

to del individuo en el ser, este debe partir de una identificación con el mundo: “al instinto un amor llama a su objeto”. En *Muerte sin fin* la forma de la divinidad es la presencia inadvertida, desde la cual se posibilita la percepción y hacia la cual se vuelve: “El vaso de agua es el momento justo. / En su audaz evasión se transfigura, / tuerce la órbita de su destino / y se arrastra en secreto hacia lo informe.” Este momento es retomado, a su vez, en *Canto a un dios mineral*, a partir de la palabra y por efecto de la metonimia, el lenguaje como el secreto, la palabra oculta que ha de ser revelada, a partir de la meditación y la experiencia poética:

Cómo pasma a la lengua blanda y gruesa,
y asciende un burbujear a la sorpresa
del sensible oleaje:
su espuma frágil las burbujas prende,
y las pruebas, las une, las suspende
la creación del lenguaje.

A su vez Octavio Paz hará lo propio en su reflexión ensayística, donde leemos:

En el poema la silla es una presencia instantánea y total, que hierde de golpe nuestra atención. El poeta no describe la silla: nos la pone enfrente. Como en el momento de la percepción, la silla se nos da con todas sus contrarias cualidades y, en la cúspide, el significado. Así, la imagen reproduce el momento de la percepción y constriñe al lector a suscitar dentro de sí al objeto percibido [...]. O como decía Machado: no representa, sino presenta. Recrea, revive nuestra experiencia de lo real.⁹

La imagen poética como concepto implica una vía alternativa para la construcción de sentido, desde un punto de vista denotativo el lenguaje funciona mediante la identificación de las palabras (sintagmas) con un referente objetivo, de modo que una serie de oraciones descriptivas podrán relacionar puntualmente un objeto dado, una silla en este ejemplo, con una serie de oraciones que la describen de manera pragmática, sin embargo, esta enumeración, en sentido estricto, no tiene ninguna relación con nuestra experiencia vital, mediada por la percepción sensible.

La poesía en Octavio Paz ha dejado de ser corriente subterránea para convertirse en vía alterna, un ritmo que supone ruptura y continuidad. Quizá

⁹ Octavio Paz, *El arco y la lira*, México: Fondo de Cultura Económica (Lengua y Estudios Literarios), p. 177.

uno de los rasgos más notables en contraste con sus precursores sea la transformación de un pensamiento dual en una totalidad, frente al páramo estéril de espejos como territorio de la autoconsciencia en Contemporáneos *La estación violenta* supone un trago de agua fresca, un cambio en la manera de concebir el pasado, el presente y el futuro, donde la exploración del lenguaje no se detiene en su reflejo, sino que abreva de su pasado y advierte otra posibilidad, se abre camino de forma sinuosa y renueva su presente, uno donde se pone en marcha el mecanismo de los signos:

La inteligencia al fin encarna,
se reconcilian las dos mitades enemigas
y la conciencia-espejo se licúa,
vuelve a ser rúente, manantial de fábulas:
Hombre, árbol de imágenes,
palabras que son flores que son frutos que son actos.

En esa antropofagia del verbo hecho carne, alimento de los dioses, la palabra poética adquiere un nuevo significado en relación con el tiempo, al no ubicarse en un pasado mítico sino en el presente mismo del poeta, son verdaderos actos que ocurren de manera simultánea al proceso de escritura y de lectura, este inmiscuirse en el presente de manera vital dialoga con el concepto de modernidad desarrollado en *Los hijos del limo*, en esta búsqueda por una tradición moderna como reivindicación del ahora, elemento indispensable para la unidad: "Las apariencias son hermosas en esta / su verdad momentánea". Encontramos una "relectura" del pasado prehispánico, colonial, hispano, universal desde este procedimiento metafórico a través de la palabra poética, para Guillermo Sheridan: "En tanto que analogía, "piedra de sol" se inscribe en la convicción *todo está en todo*" de igual forma en "Himno entre ruinas" leemos:

Todo es dios.
¡Estatua rota,
columnas comidas por la luz,
ruinas vivas en un mundo de muertos en vida!

Sumar a la discusión una respuesta definitiva es ingenuo, baste al menos este esfuerzo para formular las preguntas necesarias, aquellas que puedan perfilar el rostro de un pasado que nos mira desde este presente inconcluso, un presente incapaz de clausurar un sustrato vivo y en movimiento. A la par de

la palabra poética la realidad del México contemporáneo nos habla con una voz inquebrantable y que no puede ser desoída.

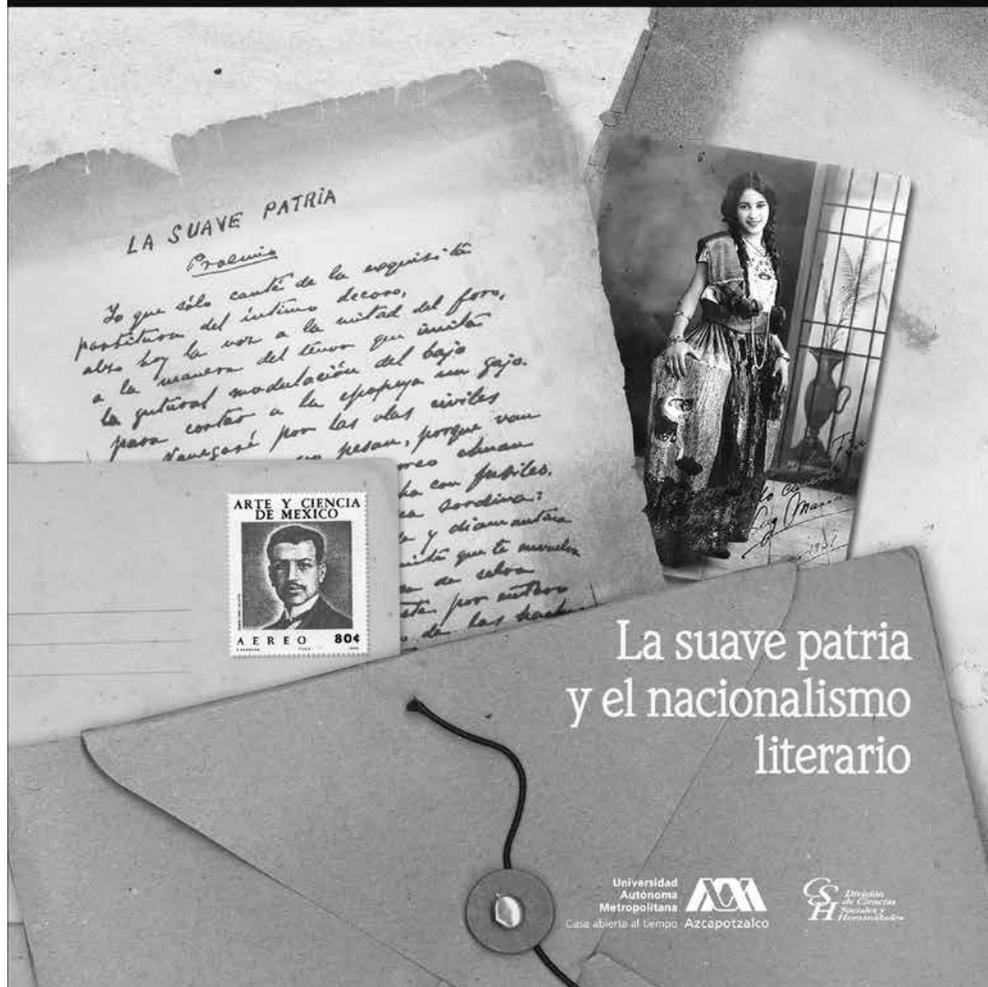
Bibliografía

- Paz, Octavio, *Los hijos del limo*. Barcelona: Editorial Seix-Barral, 1990.
- . *El arco y la lira*, México: Fondo de Cultura Económica (Lengua y Estudios Literarios), 1994.
- . *Los privilegios de la vista* (II), en *Obras completas*, tomo 7, Barcelona-México: Círculo de Lectores-Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *La estación violenta*, 2a. ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

TEMA Y VARIACIONES DE LITERATURA

SEMESTRE I, ENERO · JUNIO 2021 | ISSN 1405-9959 | \$ 80.00 |

56



LA SUAVE PATRIA

Provincia

Lo que sí se canta de la exquisitez,
postulación del intimo decoro,
alta by la voz a la mitad del foro,
a la manera del tiempo que invita
la gutural modulación del bajo
para contar a la epopeya un gajo.
para contar por las olas civiles
dauzgará por las olas civiles

ARTE Y CIENCIA
DE MEXICO



AEREO 804

La suave patria
y el nacionalismo
literario

Universidad
Autónoma
Metropolitana
Casa abierta al tiempo. Azcapotzalco

División
de Ciencias
Sociales e
Humanidades