

Después de 500 años de invasión en Mesoamérica Epistemologías y resistencias conceptuales en el *Derecho* para la creación estética de lo nuevo¹

Por Fernando Matamoros Ponce²

Precauciones epistemológicas

Es insuficiente constatar con los datos de la historia que el 22 de abril de 1519 se cumplieron 500 años del desembarco de Hernán Cortés a costas mesoamericanas. Incluso, serían insignificantes las manifestaciones de la historia y sus categorizaciones modernas del *desarrollo* y el *progreso* del siglo XVI si no miramos cuáles serían las significaciones y significantes estructurales del desembarco, tanto en las subjetividades de invasores, como en los indígenas que miraban, desde su vida cotidiana, las expectativas simbólicas de las carabelas, animales y atuendos militares y religiosos del continente europeo. En ese contexto, si no vemos en los acontecimientos aquellas constelaciones de fantasmas y espectros de violencia (tanto de las formas del derecho como de los imaginarios de la vida cotidiana) que participaban en los procesos de acumulación de capital en la cotidianidad mesoamericana, solamente, repetiríamos datos escritos, sobre todo, por los vencedores de esas batallas. Es más, si los datos de la historia del acontecimiento de la conquista son más conocidos como las *Grandes Obras de la Modernidad*, gracias a escribanos, sobre todo cronistas y misioneros, de informes y biografías de los héroes, más difícil será destacar aquellos minúsculos entrecruzamientos de ideologías en los proyectos de expansión colonial, incluyendo las relaciones de lo invisible de espiritualidades cotidianas: mitos e imaginarios en las tradiciones con novedades de actualización barroca de la cultura, que no miramos, por lo general, debido a los estructuralismos y antropologías en las epistemologías dominantes.

Con esta inquietud sobre la historia y sus historias de más de 500 años podríamos preguntarnos pragmáticamente y críticamente en la actualidad: ¿cuáles serían las racionalidades positivas del progreso y la civilización en las lógicas de violencia económica, social y política que implicaba la expansión del Capital en las normas y estrategias del derecho para la acumulación originaria del capitalismo? O también: ¿Cuáles serían las resistencias a los grandes cambios o pequeños cambios, pero

¹ Este trabajo de reflexión se nutrió de notas del mismo autor, implicadas en el libro: Matamoros Ponce, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, Puebla, BUAP-UV.

² Coordinador del Posgrado en Sociología ICSyH BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI II). Es miembro asociado extranjero del Centre d'études en sciences sociales du religieux-École des Hautes Études en Sciences Sociales (CéSor), París, Francia. Además del libro *Pensamiento colonial*, es autor de *Memoria y Utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Herramienta/ ICSyH-BUAP. También, ha escrito diversos libros en colaboración y diversos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales.

importantes en las producciones de índices precursores de curvas y entrelazamientos barrocos del derecho en la violencia de la modernidad? En otras palabras, la pregunta central que sigue trastornando la historia en los procesos de actualización del pasado en el presente sería: ¿cómo, a partir de documentos históricos traducimos las relaciones fundamentales del derecho con la moralidad de *fines y medios* para imponer una violencia con fines justos y/o injustos? O, más cercano a las formas de subsunción de la cultura, ¿cuáles serían y cómo se estructura una ideología en las formas que toma el capitalismo en los procesos actuales de dominación? Este acercamiento crítico de lo cotidiano en los procesos del “fin de las ideologías” nos permite comprender cómo el rechazo de ideologías dominantes del Estado y el productivismo se inserta en “puro” saber tecnocrático, oponiendo la cultura en las conmemoraciones de la fiesta y el folclor “culturalistas” como un lugar placentero de memoria, pero también de olvido.

Una disposición teórica crítica sobre la historia nos permite ir más allá del perdón de los últimos acontecimientos que conmemoraron en 1992 el *Descubrimiento de América* y la denominada *Conquista de México* por Hernán Cortés en 2019. Pero, también, nos permite mirar y resaltar de actores contemporáneos de la historia y política algunas las hipocresías que se cultivan con el olvido de significaciones materiales del capitalismo en expansión. Así, nos seguimos cuestionando sobre ¿cuáles serían las configuraciones de la reproducción social y política en los significantes de la conquista militar y moral evangelizadora, y en particular de los héroes protegidos por las divinidades en esta Odisea, por ejemplo, Hernán Cortés? Descubrimos con un análisis crítico del conocimiento de la historia cómo el Capital produce y reproduce sectores nuevos (culturalistas, indigenistas y otros *istas*) con el crecimiento de la “industria cultural” en lo cotidiano. Indigenismos, lenguajes, territorios y alimentos, convincentes y dejados en el abandono y pérdida de lo ordinario, devienen en estas luchas argumentos mercantiles que sirven al turismo y ocios como valores supremos en la vida cotidiana. En otras palabras, nos acercamos desde la historia para comprender como existe una programación perversa, incluso de los derechos humanos de las identidades como nuevas formas folclóricas, el Estado y los medios de comunicación que informan sobre la historia sin sujeto. Discurso sin fundamentos, valen para si mismos y por si mismos como ventrílocuos hablando en el vacío, trivial y sin fundamentos. Sin referencias concretas de realidades exteriores ese lenguaje nace muerto, pues lo que le daba sustento o sentido en las representaciones de lo real desapareció en intelectuales que hablan o escriben en la libertad del olvido. Este examen crítico de la historia como algo actual nos ayuda a comprender cómo a estas manipulaciones de los nuevos operadores científicos les falta el fundamento crítico de simbolismos e imaginarios sociales e individuales de una cultura que vive con sus significantes cotidianos en el silencio mediático abrumador del horror sin comunidades.

Controversias históricas y reproducción cotidiana de racionalidades del saber

Los cronistas (por ejemplo, Francisco López de Gómara, Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta, etcétera) hicieron de Cortés un retrato lleno de contradicciones, de un hombre capaz de lo mejor como de lo peor, tanto de perfección maquiavélica en las acciones militares y crueldad hacia los vencidos como de heroicidad para establecer el desarrollo de la civilización y el progreso en estas tierras salvajes. El sujeto estaba activo en las representaciones sociales situadas por la colonización y la resistencia. Efectivamente, no se limitó a una simple victoria, sino

sometió las poblaciones a la violencia de una conversión forzada y a la servidumbre hacia nuevos amos. Por esas razones, algunos han podido exaltar en él un carisma heroico, incluso el “padre de la patria” que hubiera operado en beneficio de los poderes religiosos, económicos y políticos tanto del occidente colonizador como de los nuevos grupos que se formaban en las colonias. En la conducta de su acción heroica vieron una victoria sobre la barbarie, los sacrificios y la idolatría. Odiado por otros, Cortés encarna, por el contrario, la destrucción de culturas indígenas, de las cuales algunos aspectos civilizatorios serán reconocidos, subrayados y utilizados, después, en los procesos de luchas sociales de independencia o restauración de poderes externos. Los que defienden esta tesis de la legitimación de *finés* con los *medios* de guerra invasora y reformadora de conductas de barbarie consideran a Cortés como un ser brutal, injusto y violento. Pero, en esta sangrienta cacofonía de la construcción de una *historia mundial* y de la *idea de la universalidad del mercado capitalista*, todos le reconocen, a pesar de todo, el lugar de memoria y el rol activo privilegiado que ha tenido, en tanto que jefe de la empresa civilizadora. Así, Michel Wieviorka (1998) subraya que este periodo es uno de los lugares de construcción de los racismos y de su sistematización. Nos recuerda que uno de los aspectos del colonialismo corresponde a la emergencia de una *modernidad triunfante* en la cual se expresa una negación del Otro.

“Cuando [la modernidad] triunfante se quiere referencia al progreso, a la nación o también a un proyecto de evangelización religiosa: el caminar adelante de aquellos que se identifican a la modernidad está vivido o presentado como una suerte histórica ofrecida a los que cruzan en su progresión, y que no admiten que la puedan rechazar [...]. Así el colonialismo procedió ampliamente de un racismo que pudo ser calificado de universalista, llevado por elites políticas o actores económicos, culturales o religiosos desplegando hacia pueblos colonizados (o resistentes a la colonización), sea más bien una lógica de diferenciación, saldándose a veces por espantosas violencias, sea más bien una lógica de interiorización [...]. El racismo universalista es a veces brutal, a veces condescendiente, es verdaderamente universalista en la medida que pretende efectivamente integrar en la modernidad a los pueblos a los cuales apunta, disolverlos allí por asimilación asegurando a cada persona un tratamiento individual igualitario, aquel de los derechos del hombre y del ciudadano” (Wieviorka, 1998: 40).

Con esta disposición teórica para comprender los contenidos conceptuales presentes o activos en el concepto de conmemoraciones de más de cinco siglos resaltaremos: ¿cuál podría ser el *principio* o fundamento de los antecedentes racistas de violencia estructural y moral que invadió la vida cotidiana en estas tierras mesoamericanas? Cuestionándonos sobre la crisis general de las ciencias sociales fragmentadas, también, nos apoyamos en esfuerzos suplementarios críticos de Fernand Braudel (1969: 41-83 y 1979: 60-106) y Luis Villoro (1985) a la ciencia histórica. Miramos cómo *ciclos cortos y largos del pasado* de historias naturales y técnicas se empilan mediante el lenguaje en las ilusiones (que pueden ser legítimas, desde luego) de la repetición de falsos problemas de la civilización conceptualizada por la moral del desarrollo y progreso capitalista con fines específicos del derecho de colonización y violencia para la producción y reproducción expansiva del sistema capitalista. Así, haciendo abstracción de fines que sirvieron la susodicha “conquista” u otras historias de situaciones del pasado, nuestra disposición con una sociología de la filosofía de la historia no será para describir, otra vez, las aventuras invasoras de los llamados *conquistadores* y *modernizadores*, ni para completar algunos olvidos

empíricos de los documentos históricos. Tampoco será para relatar, simplemente, encuentros de grupos humanos mesoamericanos, llamados indios bárbaros y/o cuasi-animales-salvajes (Sepúlveda, 1996: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*), cualquiera sea la raíz de las ciencias filosóficas y políticas, desde métodos de elegancia y superioridad predeterminada de una ciencia u otra. Nuestro interés de acercamiento histórico de 500 años de la *invasión* será, desde esta introducción, primeramente, explicar y dar razón a nuestra precaria situación temporal en esta modernidad de la historia, presente en el capitalismo contemporáneo. Destacaremos, en segundo lugar, cuál es el fundamento histórico y sociológico de los principios básicos y primeros que condicionaron y condicionan actualmente, incluso desde la Edad Media europea, el “estado de derecho” para el sometimiento o la existencia de mitos del Estado como algo natural. Así, aunque la modernidad en Latinoamérica porta las huellas de la violencia del capitalismo, incluyendo las obras barrocas del cristianismo, ellas contienen, no menos importante, un sentido profundo de su época como momentos negativos que se jalonean en las transformaciones de la sociedad mundializada por los descubrimientos e invasiones capitalistas.

“La historia nacería, pues, de un intento por comprender y explicar el presente acudiendo a los antecedentes que se presentan como sus condiciones necesarias. En este sentido, la historia admite que el pasado da razón del presente; pero, a la vez, supone que el pasado sólo se descubre a partir de aquello que explica: el presente [...] El historiador pensará, por ejemplo, que el Estado actual puede explicarse por sus orígenes, pero si se propone esa tarea es justamente porque ese Estado existe, en el presente, con ciertas características que plantean preguntas; y son esas preguntas las que incitan a buscar sus antecedente [...] De allí que la historia pueda verse en dos formas: como un intento de explicar el presente a partir de sus antecedentes pasados, o como una empresa de comprender el pasado desde el presente [...] Así, el intento por explicar nuestro presente no puede menos de estar motivado por un querer relacionado con ese presente. Benedetto Croce describía así la historia: ‘el acto de comprender y entender inducido por los requerimientos de la vida práctica’” (Villoro, 1985: 38 y 39).

Entonces, nuestro acercamiento histórico no es para conocer las aventuras del pasado en sí mismas, sino para saber qué es lo que sigue torturándonos en el presente de nuestra vida cotidiana. Así, nuestro acercamiento metodológico y epistemológico solicita una convergencia de diversas ciencias sociales para rastrear por qué, para qué y cómo se dieron esos encuentros fantásticos y monstruosos en el presente ordinario de la vida social, económica y política en la historia. Esta disposición del conocimiento histórico será para conocer cómo necesidades de la situación actual son tan viejas como los orígenes de comunidades primitivas indígenas, catalogadas como salvajes y sin moral por el derecho del más fuerte: el derecho natural reivindicado por la violencia conquistadora, legitimada de *facto* como conquista de *jure*. Nos lleva a tomar conciencia de herencias milenarias en el objeto histórico (antropológicas y filosóficas de intereses del conocimiento de la naturaleza y la situación del derecho y la moral implicada en *él*), y a preguntarnos cuáles fueron y cómo son actualmente los intereses históricos predeterminados en los símbolos de las contradicciones. Pues, a la vez que siguen perturbando los inconscientes cotidianos también participan las constelaciones del pasado en el derecho para motivos prácticos.

En este sentido, podemos constatar en las diversas representaciones de imágenes del pasado, por ejemplo, en los murales del siglo XX como la virtualidad y presencia simbólica de reliquias son un soporte de memoria. Retomando las propuestas *meta filosóficas de lo cotidiano* de Henri Lefebvre (1981: 51), en su tomo III de la *Vida Cotidiana*, consideramos que las obras de arte en la vida son actos de “*deconstrucción constructiva*” del trabajo negativo; que nos aportan, *si no la verdad, por lo menos algunos aspectos de verdades sobre el devenir*. No solamente constatan las difíciles imágenes del pasado, sacrificios humanos, llamados *bárbaros*, y guerras destructoras, llamadas *salvadoras*, generadoras de conflictos internos y ambivalencias, sino las reconfiguraciones del hacer para inventar formas de resistencia. Aunque son utilizadas y manipuladas en los “campos” políticos y religiosos, su existencia muestra las reapropiaciones del pasado, en la mayoría de las ocasiones infiel a la historia y *memoria* que se desgarran mediante el *olvido* por las imposiciones sistémicas de modelos a seguir.

Es, por lo tanto, importante estudiar los contenidos de los hechos anclados en los documentos históricos para destacar los símbolos e imaginarios que los acompañan. A la luz de una crítica profunda y objetiva de la historia podremos analizar los núcleos de deseos en la “guerra de los dioses” para cambiar la vida (Matamoros, 2015). Viaje eterno de la existencia teatral de la humanidad, representado en prisiones de arquitecturas y “grafitis” de hermanos y hermanas muertos, jugando con la luna, el sol, la tierra y las estrellas en Teotihuacán, Monte-Albán, Palenque, Chichen Itzá, Tikal, Machupichu. Todo un devenir de poetas rebeldes indígenas con pasamontañas que, a través de sus glifos modernos, se niegan a morir en sus territorios, llamados hoy América. Un inmenso grito de libertad esparce la necesidad de hacerse reconocer en las selvas, montañas y desiertos. Con la danza del sol y colores arcoíris del lenguaje, plasmados en el transcurso de noches de desesperación frente al espejo del capitalismo, resurgen, como un solsticio, cantos de la querida presencia del amor y justicia de la madre tierra. Misterios muestran los inventos de las resistencias como un acontecimiento continuo del universo que nos interroga en Chile, Bolivia, México, Guatemala... Los héroes cayeron, los dioses callaron sus secretos, pero las estrellas en sus frentes no se apagaron, renacieron en plumas de colibríes abajo y a la izquierda para volar por las inmensidades del tiempo de arcoíris instantáneos, como los zapatistas del siglo XXI con pipas y humo del pensamiento.

“Grande es la diferencia entre el espectáculo de los héroes adornados de todo lo que hace, expresa o protege su identidad humana y social (el arma, la armadura, en un sentido amplio: el adorno) bajo la mirada atenta de la muchedumbre humana y la asamblea de los dioses, y la oscura y grandiosa empresa del héroe cultural, en el alba de los tiempos humanos, silueta furtiva y ambigua usurpando su secreto a los dioses y escondiéndose de sus miradas, ancestro con nombre de animal del tiempo antes de los hombres, gemelo sin rostro y como confundido con la tierra que siembra. Todos los héroes épicos tienen a su público, no sería más que por el hecho que algunos de ellos se definen precisamente por la necesidad en la cual se encuentran de hacerse reconocer algún día” (Augé, 1982: 159).

Así, reflexionamos epistemológicamente sobre la importancia de la historia y otras ciencias, por ejemplo, la economía y la geografía sobre capas históricas de *larga duración* para mirar cómo las relaciones implícitas del orden y desorden en la vida y la muerte siguen siendo participes en debates prácticos y culturales de la historia contemporánea. Estructuraciones antropológicas y simbólicas de lenguajes en el rol de parámetros siguen ligados a la historia de geografías y políticas del derecho de la

dominación y poder que se entrecruzaron durante el siglo XVI: violencias estructurales conquistadoras y colonizadoras de antropologías del Otro, incluyendo los *parias* de la esclavitud africana.

No se puede hacer *tabula rasa* de la genealogías y peregrinaciones de culturas milenarias. El ejemplo del siglo XVI, de destrucción y manipulación, permite observar que, a pesar de los diferentes métodos empleados, las tradiciones indias sobrevivieron alrededor de lo sagrado y del *creer* revitalizados. Como diría Eleni Varikas (2017: 15-16), con paradojas e ironías, los *parias* regresan para jugar, con sus tambores, las metáforas de lo *impuro*. Son canallas, perros intocables, que portan las significaciones críticas contra la exclusión, la desigualdad e injusticia. Así, consideramos, que el tiempo de la invasión a Mesoamérica demostró que los procesos de descubrimiento y conquista trajeron un vocabulario occidental para conocer las civilizaciones descubiertas. Pero, la reconstrucción de sentido de los pueblos originarios indios fue, al mismo tiempo, el origen de una reorganización del derecho de identidades culturales subsumidas que actuaron en contra de las identidades clasificadas por las instituciones.

A partir de lo antiguo y de lo nuevo se elaboró un lenguaje estratégico de valoraciones morales culturales. En efecto, el movimiento y la función de los recursos simbólicos de creencias míticas, por ejemplo, en el mecanismo de interacción entre lo religioso y lo político en el siglo XVI, muestran que tanto más los actores hablan de universalización, más se intensificaron los recursos en el *creer* local y ese *creer* permitió recomposiciones socio religiosas de la cultura tanto deconstruidas como reconstruidas en base a una caza furtiva, un «robo» e «manipulación» de significaciones. Se volvió una mezcla que generó lo híbrido de una cultura mesiánica y utópica, como lo demuestran las vírgenes y santos cristianos, hologramas de divinidades de cultos paganos como las Tonatzin y otros héroes o dioses culturales mesoamericanos. Esa innovación de la espera y esperanza cultivó un lazo entre el mundo antiguo y el moderno, renovado dialécticamente con el presente del pasado: cambiar para vivir mejor, vivir para cambiar un mundo tan arrogante en sus verdades universales. La negatividad de formas tradicionales en el movimiento de la dialéctica. En efecto, *cuerpos* y *marcas* (culpabilidad y condenación), simbólicas o hereditarias, así como el sentido de las palabras *memoria*, *olvido*, *perdón* o *arrepentimiento* estuvieron y están en el centro mismo de conflictos identitarios, políticos y religiosos que desarrollan y crean lo nuevo con la disolución de lo existente.

Así, podemos comprender que las batallas por el lenguaje del horror y la decadencia afloran con la inanidad sonora del vacío de aquellas imágenes que tomaron sentido en el regreso de la retórica de clases. Recordemos aquellas palabras del presidente Vicente Fox, cuando quería resolver en «quince» minutos la cuestión indígena de milenios de historia; todo se volvía mercancía, toda territorialidad se proyectaba en relación al mercado de la globalización y mundialización de una ideología; políticos turísticos invierten en lo cultural para vender mejor el respeto de las «etnias», u «hordas» o «tribus» como se les ha llamado a través de la historia. Por medio del olvido todos quieren controlar los dolores y melancolías de un pasado de tormentas, pero la memoria no puede ser borrada, pues la acción sobre lo profundo de la historia sigue rotulando las controversias no resueltas de lo negativo. También, recordemos este 2019 las palabras del presidente Andrés Manuel López Obrador exigiendo un *perdón* a los occidentales, en particular a los españoles, por la violencia ejercida en contra de las poblaciones indígenas a lo largo del siglo XVI.

Al mismo tiempo anunciaba la salvación de las poblaciones indígenas del sur de México con el gran proyecto mega turístico desarrollista del controversial *Tren Maya*. Sin embargo, en las resistencias de los territorios se entrecruzan, también, dos dimensiones de la historia: ausencia de contenido y sentido de la historia presente. Lugares del pasado buscan, desde la moral y el derecho, un futuro diferente (como diría Paul Ricoeur, 2000: 536-589). Así, el desarrollo de la resistencia indígena frente al espejo capitalista del final del siglo XX pone en evidencia una guerra, también simbólica, en la cual los deseos y las esperanzas del pasado se conjugan.

“Los encarcelamientos, incendios e, incluso, los asesinatos son seguramente menos destructivos que la alienación económica, la dominación cultural y la humillación social menos peligrosos que el juicio entero de un etnocidio cotidiano [...]. Él [el indio] no olvida a sus héroes matados y su tierra ocupada por «el extranjero» [...]. Dominados, pero no sumisos, recuerdan también lo que los occidentales han «olvidado» [en los archivos]. Una serie de sublevaciones y de despertares que no han dejado huellas escritas en las historiografías de los ocupantes” (Certeau, 1994: 149-150).

En este proceso de *Unidad y Diferenciación* de la desgracia introducida por las armas y palabras de los conquistadores, debajo del cielo estrellado, los sueños nocturnos se vuelcan en sueños diurnos, luchan entre ellos, como lo sugería Sigmund Freud (2010). Palabras simbólicas y mitos de culturas autóctonas en las tradiciones (*Tabús y Totems...*) resurgen, constantemente, para mezclarse comunitariamente con las artes del hacer en significaciones modernas. Forman parte de lo real, pero con una búsqueda activa del “tiempo perdido” de dioses ridiculizados y categorizados por las teocracias de la democracia establecida por las elites políticas e Iglesias que mitifican a los dioses fuera del mundo. Desde el castigo de los infiernos, las teologías indias y su civilización resurgen con los fantasmas de héroes asesinados para reconstruir sus sueños de felicidad. Las interioridades de teologías indias y negras, burlescas y entretenidas por el mercado en los carnavales de conmemoraciones temporales en las estaciones del año, buscan hacer escuchar el *silencio* de sus cuerpos alterados por un mundo que, todavía, expande la “barbarie leprosa” de la “civilización-bárbara”. Fernand Braudel (1991: 261) afirma que, paradójicamente, la intensidad del dolor de la historia es el triste orgullo de los vencedores: “a esta *difusión*, en nuestro orgullo de Occidentales, todavía la llamamos influencia de nuestra civilización sobre el resto del mundo”. Triste historia de cacofonías de catástrofes del progreso y barbarie guerrera de historia de violencia: etnocidio y dioscidio, genocidio y encerramiento de identidades de muerte. Podríamos decir que estas dimensiones del dolor de la historia siguen participando en la historia de la utopía y la teología. Michel de Certeau (1994: 151) menciona que la “raza cósmica” mestiza se invierte en barbarie mediante el olvido de la historia milenaria de la cultura indígena. Sin embargo, metafóricamente y materialmente, esto quiere decir que con la sangre vertida durante la invasión se cultiva. Paradójicamente, la experiencia de la tierra, tanto perdida como prometida, pues espera a sus dueños mediante la importancia cultural de la palabra política indiana. Entonces, las espiritualidades que conforman la experiencia de la negatividad en movimiento no están fuera de ella. Son la efectividad de palabras y lenguajes en las estrategias indígenas rebeldes. Sus voces son frases que estructuran un lugar, trayectorias de iniciación hacia un final que haga posible la realización de los viajes de deseos aquí y ahora. Son posibilidades insertas en las referencias de

viajes sonoros que articulan las composiciones de lugares utópicos. Miguel León-Portilla afirma que,

“Cuando por fin todo vestigio de colonialismo habrá desaparecido y que los pueblos indios serán de nuevo dueños de su destino, los mexicanos y la comunidad internacional nos sentiremos orgullosos de haber dado un lugar a los que, oprimidos, vivieron siglos de exclusión. Con su presencia contemporánea y sus aspiraciones, prefiguran fulgurantes esperanzas frente a las amenazas de una globalización tanto rastrera como inhumana” (León-Portilla, 1997).

Ejemplos de *Palabra India* en diversos espacios del México contemporáneo (Bonfil, 1994: 211-212) demuestran esa capacidad y voluntad de querer existir mediante la “cultura del corazón” que suministra a los hombres los medios técnicos del lenguaje para sobrevivir en acuerdos en y para la vida. En efecto, toda organización topológica de las resistencias juega moviéndose sobre principios complementarios. Aparentemente contradictorios, los rizomas de los deseos se organizan en instalaciones de escenarios teatrales para abrir espacios al deseo del sujeto deseante. Un lugar que no tiene nombre, pero que es recomienzo de posibilidades sin días ni horas. De esta forma, los largos procesos de resistencias, hechos de bricolajes y reinenciones del lenguaje representativo, por y para la reapropiación de significaciones, cuestionan las caracterizaciones y explicaciones de hechos pasados y presentes. Roger Chartier (2000 y 1991) menciona que, durante el *Décimo Noveno Congreso de Ciencias Históricas*, que tuvo lugar en Oslo, varias sesiones fueron con-sagradas a la entrada de *olvidados* en la escena histórica. Gracias a las acciones vehiculadas por las técnicas del dialogo, la discusión y el debate, pero también a las valientes elecciones de historiadores e historiadoras, pudieron salir de un «silencio» institucionalizado los parias de la historia.

Estas palabras que atraviesan un congreso no nacen solamente del pensamiento sabio de Roger Chartier. Contienen significaciones históricas de luchas en el mundo colonial, contra la recolonización del pensamiento neoliberal. Tanto el indianismo zapatista moderno como las luchas de la periferia capitalista, por ejemplo, las de aimaras por la defensa del agua en Bolivia, empiezan a expandirse. Crean puentes de la no-violencia, pero en la violencia de significantes y significaciones de brechas abiertas por los discursos entrelazados entre pasado y presente. Los discursos etno-estratégicos (Bonfil, 1985: 244-245; 1994: 208-210) muestran, primero, que existe un quiebre con la continuidad lógica de la dominación, al mismo tiempo que marcan la prohibición de seguir el camino de ese encadenamiento. Estas manifestaciones de movimientos sociales se mueven en los intersticios de espacios vacíos que ofrece el deseo. Pero, no se dejan encerrar, se desplazan contradictoriamente entre la exclusión institucional y las posibilidades de reconformación estratégica en las luchas contra la impunidad y la mentira. Así, hay un momento de desequilibrio. Aunque existe el miedo a la muerte y represión desplegada por el poder militar, podemos constatar que, en sus cuerpos y la cultura que los significa, las significaciones (Certeau, 1994: 149-50) del dolor de la miseria y la condena del pasado en el presente se resisten al destino anunciado por los mitos neoliberales del fin de la historia. No es sorprendente que el inicio sea un umbral, una zona fronteriza entre lo deseado por hombres y mujeres: relaciones no violentas inaccesibles por la violencia. Los acuerdos del lenguaje siguen su lucha, incluso jurídica por los orígenes relacionales con el Otro, para castigar los delitos del engaño. Los fundamentos simbólicos y alegóricos del deseo tienen el sentido operacional de la ruptura inicial sobre lo cual se asientan todos los desarrollos

ulteriores del regreso de elecciones objetivas en los espacios abiertos. La enunciación como punto de fuga del mundo pertenece a la formulación de la denuncia del sujeto trascendente y creador de algo nuevo. Sus medios remiten a fines sin nombre aprehensible, pero pueden ser examinados para una reelaboración de voluntades para el mejoramiento. Aunque extraños, esos ideales de metáforas para el derecho establecido mediante la violencia, esos rumores son los brazos de ríos que llagan las tierras de una carencia ávida. Se trata de una fiesta de deseos y voluntades que quieren cultivar los frutos que saciaran la sed en el universo. Fuentes de origen, las alteridades son insondables poderes absolutos que manifiestan las disposiciones en y para la vida contra la muerte. Desbrozar las voluntades del dolor y el sufrimiento deviene método y comienzo de la esperanza que articula lo absolutamente diferente.

Entrecruzamientos pragmáticos del derecho en las ciencias sociales

A la tesis del derecho natural en la violencia por la justicia o la injusticia adicionamos un acercamiento histórico al derecho positivo que se impone como *devenir histórico*. Podemos verificar en diferentes documentos históricos que el éxito de proyectos económicos y políticos de las dominaciones implicaba el derecho positivo para el devenir reducción del Otro a la esclavitud; o a la exterminación si los pueblos se resistían a sus imposiciones. No se trata de despertar una memoria de odio o de venganza, sino de subrayar cómo las lógicas sociales, religiosas, políticas y militares, inscritas en el modelo de acumulación del capital del siglo XVI y su derecho positivo, mediante el miedo, redujeron a cenizas ciudades enteras, aniquilaron poblaciones y encadenaron a los sobrevivientes para la producción capitalista. Las guerras coloniales, inducidas por discursos civilizadores imperiales, fueron al origen del racismo y estimularon genocidios y etnocidios de culturas milenarias. Nuestra crítica a la violencia del derecho positivo, impuesto por los conquistadores en tierras mesoamericanas, puede ser apreciado en sus valores morales determinados para las prolongaciones de significaciones positivas de legitimidad colonial aplicada en estas territorialidades.

“El genocidio se presenta como la prolongación didáctica y disciplinaria de una gnoseología autoritaria y poco respetuosa de sus propios límites. La presunta omnipotencia del sujeto cognoscente (develador, descubridor, y en el límite inventor...) termina por revelarse como totalitarismo. La destrucción es la respuesta a la negativa al sometimiento” (Cerutti, 1991: 55).

Aun con los diversos parámetros de ciencias sociales divididas, fragmentadas y violentadas por las urgencias explicativas del objeto en su inmediatez, como competencias del conocimiento del Otro, ellas mismas invitan, finalmente, a conjuntar el dialogo de diversos procedimientos estructurales para captar, desde el lenguaje jurídico, cualquiera sea, la situación de horizontes en materiales históricos que, inconscientes en las matemáticas de identidades comunicativas, siguen torturando los inconscientes colectivos. Antropologías, sociologías, economías y usos políticos de agrupamientos de ciencias sociales, muchas veces en disputa, finalmente, se entrecruzan en el rechazo paradójico de negación y deseo de conocer los orígenes del derecho natural para la insurrección. Las formas que toman los discursos e ideologías del derecho positivo colonial vigilan y castigan las minúsculas resistencias. Estas mismas, genéricamente ligadas a la naturaleza humana y existencia de confianza en acuerdos de comunidades, están al origen del

derecho para admitir la existencia del Otro y la diferencia. Aun con los riesgos de tener que aceptar sus mentiras, ya que tienen miedo de la violencia acumulada en su propio seno. Por esto, los escenarios de invasión de tierras, revueltas y rebeldías muestran cómo las virtudes y voluntades son formas no-violentas del derecho, posibilidades de esfuerzos acumulados en la historia. Las situaciones creadas por las representaciones son escenarios fundados por el lenguaje del conocimiento para enunciar la vida. Ciertamente, en un inicio pueden ser, solamente, palabras sin lugar, pero en los procesos de distanciamiento las señales frágiles y solitarias se reacomodan, poéticamente, conductas efectivas en los retiros del mundo cacofónico, como los monjes en sus monasterios, otros oasis o nuevos lugares.

“Las ciencias sociales nunca están en posición de exterioridad o neutralidad en relación con los objetos que estudian, y los investigadores, profesores, estudiantes que tienen por objetivo de producir, difundir y apropiarse de los conocimientos relativos al racismo nunca les son indiferentes [...]. Si hay que distinguir el análisis y la acción, también hay que rechazar las dos tentaciones opuestas que consisten, una, en disociar totalmente los registros, y, la otra, confundirlos y fusionarlos. Más bien, el problema radica en articularlos, pensar su coherencia, al mismo tiempo que reconocer una cierta autonomía en cada uno” (Wieviorka, 1998: 7-8).

Podríamos comprender cómo la escritura de la historia por los cronistas devinó objetivo preciso de la situación presente de la violencia, ligada a su vez a los procesos institucionales de expansión del mercado: justificar procesos de conquista de los hombres que participaban en ella. Así es el caso Hernán Cortés. Lo engrandecieron o mitificaron en y para las peticiones a la corona en sus posicionamientos políticos (López de Gómara, Francisco, 1985a y b, *Historia General de las Indias y Conquista de Mejico*). Los misioneros por su parte intentaban adecuar sus textos a la explicación evangelizadora que pudiera legitimar, heroicamente, tanto el poder de una *Iglesia Indiana* como sus relaciones con orígenes espirituales naturales del pasado de la Iglesia en sus posicionamientos de poder en el mundo (Mendieta, 1997: Vol. I y II; *Historia Eclesiástica Indiana*). En un primer nivel podríamos situar historias naturales de las sociedades en sus representaciones económicas y sociológicas, pero, también, en un segundo momento, una historia material y técnica correspondiente a los niveles del lenguaje en interpretaciones conceptuales del sentido del presente. En este sentido, las fragmentaciones de la historia del siglo XVI muestran que el Occidente no descubrió al Otro, pero lo cubrió con sus verdades para imprimir su mundo, su derecho y su violencia a otros mundos. Sin embargo, la muerte del Otro continúa actuando en las rondas de los fantasmas de la historia. No se deja enterrar, pues, desde hace siglos se plantea el problema no-violento de la violencia sobre el Otro: del “indio” o del negro para su conversión, su integración o asimilación en la occidentalización del progreso industrial y su derecho internacional.

Las posiciones pueden volverse extremas y optar por un regreso nostálgico al pasado mítico o por una integración forzada a la legitimidad del derecho positivo borrando toda huella de identidad en las luchas múltiples contra la dominación. En ambos casos la situación es la misma. Nos encontramos frente a construcciones estratégicas de *inferiorización* del derecho natural del Otro. Las fuerzas del derecho no-violento se manifiestan, evidentemente, en los medios violentos utilizados para la sumisión del Otro, en principio sin resistencias, a los fines jurídicos establecidos para sus propios fines de acumulación y enriquecimiento. Si retomamos las palabras de Wieviorka (1998), durante la invasión se construyeron estrategias del lenguaje,

en tanto que destrucción de una cultura, que produjeron el etnocidio y no un genocidio. No obstante, este etnocidio estructural es mortífero y genocidiario del indígena, pues rompió los procesos de acuerdos y oportunidades jurídicas del pueblo para existir y construirse en tanto que miembro de una comunidad pluricultural.

Los ejemplos de revoluciones de independencia y nacionales muestran cómo las palabras y el lenguaje, y sus representaciones organizadas en acciones, son participes del proceso contradictorio de luchas que no han dejado la historia. Muestran cómo la violencia del derecho establecido no es una amenaza para los fines de la dominación y explotación. Pero, por su simple existencia, fuera de él, el derecho a la violencia insurreccional deviene, paradójicamente, posibilidad de crítica y transformación jurídica del derecho. El derecho como liberación reposa en las mismas contradicciones objetivas de las condiciones de posibilidad del derecho humano a la existencia con justicia. Mejor dicho, la violencia entra en el juego ceremonial de medios y fines del derecho de paz pública, incluso en los espacios de vencedores y vencidos. También, la palabra *pacificación* se correlaciona con la estrategia guerrera establecida en los mismos fines políticos de los vencedores. Una “paz perpetua” se establece metafóricamente y ceremonialmente en los corredores de fines naturales del derecho para la existencia de una vida cotidiana atravesada en lo ordinario de una guerra fundadora del derecho.

Entonces, nos equivocáramos si pensáramos que la historia del derecho colonial existe solamente en el pasado, pues persiste y legitima la violencia vivida en cuerpos y subjetividades activas en las relaciones entre las diferentes comunidades.

“La colonización [por ejemplo en Australia] se ha caracterizado, esencialmente, por la intención de incorporar a los aborígenes en la ‘civilización’, volviéndolos una mano de obra designada a tareas más bien penosas, por lo tanto, la lógica era en primer lugar de inferiorización. Su resistencia impuso, entonces, una lógica diferenciadora, apartar y destruir, que perduró hasta los años cincuenta de este siglo [XX]” (Wieviorka, 1998: 41).

Durante los juegos olímpicos 2000 en Sydney, Marcia Langton (Decoust, 2000a; 24, en Matamoros Ponce...), por mucho tiempo portavoz de los aborígenes en la ONU, señaló que “para la mayoría de los australianos, los aborígenes no son todavía seres humanos”. Desde su llegada a esas tierras lejanas, los colonizadores, “los blancos, han cazado con rifle [a los aborígenes] como vulgares conejos”. (Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, 2000b). Así, la realidad de la modernidad está hecha de medios que justifican los fines. Se configuran con significaciones de imágenes barrocas que implican, también, significaciones de un pasado todavía presente en las representaciones lingüísticas vernáculas inscritas en la colonización despreciadora del Otro.

Por lo tanto, las series de discursos no organizan verdades, sino operaciones estratégicas para la articulación de ideas y prácticas que establecen y producen acercamientos y distanciamientos con respecto a las prácticas anteriores. Aquel que sigue asumiendo su mundo y cultura de manera anárquica o autonomista e individualista, como si los individuos o las comunidades fueran libres de relaciones contradictorias del derecho, se encuentra lisiado para su propia liberación. Es decir, sus máximas de pureza le impiden salir triunfante, pues excluye de sus reflexiones, justamente, la moral y espiritualidad implicada en toda significación de acciones, incluyendo las significaciones reales en general del arte en las revoluciones moleculares de estéticas en la historia del derecho. Significación imposible de

construir si excluimos las acciones materiales concretas de espiritualidad, implicadas en las producciones de significaciones del derecho. Así, a través de los siglos, los enfrentamientos entre alienación y desalienación están abiertos. La lucha de clase contra la opresión sigue su curso. Los llamados “indios” en América Latina, identificados, clasificados y homogeneizados, siguen preguntándose desde su propio cuerpo y con las fuerzas de sueños e imaginarios del derecho natural en el derecho positivo de la no-violencia en la violencia cómo caminar en el mundo de identidades genocidarias.

Por lo tanto, no podremos salir del laberinto tenebroso del etnocidio y genocidio cotidiano si solamente nos declaramos libres para hacer lo que queramos, sin derecho y sin triangulación con el Otro. Imposible pensar los fines, solamente, con los medios de la inmediatez de críticas de buena fe, anarquistas o reformistas, pues la existencia del derecho, consciente o no, corresponde al reconocimiento y favorecimiento del interés público de la humanidad en la persona socializada del individuo y la comunidad con el orden instituido a través de las acciones en el tiempo de millones de historia. En otras palabras, si el orden que el derecho defiende quiere salir del encierro de una libertad limitada por los poderosos no deberá permitirse salir sin la crítica fundamentada en la historia del derecho. Si no, solamente hablara de una “libertad limitada” en la tristeza y melancolía del destino administrado por especialistas teocráticos del Estado, sin poder hablar y vivir sueños de un “orden superior de libertad”.

Estamos convencidos que ningún espacio ni cuerpo se encuentra inmune de los condicionamientos sociales, pero allí mismo se encuentra el centro de crítica al derecho establecido con un solo destino mítico y conservador. Una situación que amenaza, no solamente con la instrumentalización de discursos conservadores de violencia mítica del derecho establecido por los poderosos, sino también a abogados bien educados y a carceleros que protegen las murallas del encierro subjetivo de cuerpos y almas errantes en campos de concentración articulados. También, se confirma en el frío, hambre y vacío en las noches de nuestro reposo vigilado por las instituciones policiacas que protegen de comportamientos de todo tipo. Y, aun así, los campos de educación y concentración de cuerpos son, al mismo tiempo, inspiración poética del conocimiento. Pues se traduce en un texto que se forma al abrirse, un producto actuando por el Otro. A pesar de todo, nos reímos de payasadas y mentiras cotidianas de los guardianes de murallas con alambres de púas. Aun con todo el desarrollo técnico y gramatical de conceptos conceptualizados en los medios de comunicación, surge, por doquier, y del mismo derecho constitutivo, una violencia que posibilita, constantemente, desde la subjetividad, la constitución de la acción que presupone lo contrario de su violencia mítica: cortesía y cordialidad; amor y paz con el Otro, amistad y hermandad humana desde los orígenes de la humanidad. Medios que no son soluciones inmediatas para los fines, pero que ponen en acción mediata las relaciones humanas en conflicto contra las relaciones de poder y dominación.

Sin recurrir a la violencia mítica, estamos convencidos que la historia tiene millones de ejemplares para liquidar los conflictos. Las relaciones personales y las producciones representativas son experiencias que designan una topología. Una serie de acciones prácticas de la palabra y un desarrollo que señala momentos críticos de experiencia. No existe ninguna objetividad que pueda ser sagrada, la desesperanza y esperanza que meditamos conllevan un sentido y una orientación en su singularidad en movimiento práctico. Encontramos miles de acuerdos sin

violencias en la historia de culturas que, en acuerdo o contrarias al derecho, manifiestan las posibilidades de la justicia como un carácter del destino razonado por el lenguaje humano. Como diría Walter Benjamin (1998) en la *Critica de la violencia*, esta verdad, pocas veces reconocida en los fines justificados del derecho posible por la razón dominante, pero negados por el carácter posible de la misma justicia en el mundo universal de la violencia, se manifiesta en momentos imprescindibles de sobrevivencia, pero también de urgencias para salir del encierro del derecho mítico de la violencia. Una situación visible en la inmediatez de la conversación cotidiana de la palabra, incluso en el tratamiento psicoanalítico. Criticable de manera importante en los mitos de fundación de luchas por la libertad y la felicidad, la podemos encontrar en las sucesiones de distanciamiento y efectividad de ruptura electiva que produce el deseo con el Otro. El problema será saber si la palabra que nace de la ruptura se aleja del orden que viene o si retorna al olvido.

Entrecruzamientos del distanciamiento en la enunciación del deseo

Entonces, para no repetir y/o refrendar en cuanto a los descubrimientos, invasiones y conquistas como parte de avances de la civilización y el progreso contra salvajes, barbaros y sanguinarios de sacrificios humanos que habitaban este continente, debemos revalidar los entrecruzamientos de distanciamiento para comprender lo social como una totalidad que vive en la fragmentación del derecho positivo establecido. El enojo, en sus más simples manifestaciones de la vida privada, es prueba de explosiones contra una violencia que no se relaciona de manera explícita como medios y fines definidos. Si las resistencias y rebeldías no quieren quedarse en la impotencia del aislamiento, frente al poderoso derecho del conservador, tienen que visualizar y actuar, paradójicamente, en y con el derecho mismo mediante fines y medios para alcanzar la justicia. De esta manera, las composiciones de lugares singulares demuestran que los despliegues de procedimientos diversificados culturalmente abren espacios a la experiencia que hace explícita la posibilidad implícita en el lenguaje con el Otro.

Es la espera del Otro en caminos de las resistencias a la muerte con la vida. Ordenada por la solidaridad de un caminante llegado de otra parte, la vida marca con el olvido, dolores y silencios ese lugar de utopía que no existe *todavía-aún*. Sin embargo, vuelve, con la “palabra plural” (De Certeau, 1993), con las piezas ordenadas del rompecabezas, una posibilidad comunitaria con el destinatario del presente. Retomando a Karl Marx y Henri Lefebvre, Pierre Cours-Salies (2019) afirma que la “imagen de la libertad”, sembrada en las luchas del pasado, es necesaria para comprender cómo *maletas* de momentos de insurrección actualizan el hilo de la larga historia de auto emancipación. En efecto, las urgencias en el presente permiten comprender cómo las relaciones entre diversos movimientos actuales se relacionan, por ejemplo, tanto con el movimiento del 68 como con las luchas anticoloniales del pasado. Es más, podríamos decir con Enzo Traverso (2016: 9 y 10) que, esta *melancolía, la fuerza de una tradición escondida*, no es algo nuevo, ni tampoco una enfermedad de la izquierda. Siempre ha existido, discreta, púdica, subterránea como lo testimonian Auguste Blanqui y Louise Michel después de la derrota de la *Comuna de Paris*. Prohibida por los discursos oficiales y censurada por la propaganda mediática, esta *teología-política* se esconde no solamente porque es acusada de “fea y pequeña”, sino porque su *frágil fuerza mesiánica* no debe dejarse ver (Benjamin, 2007: 21).

“Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir, éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialismo dialéctico” (Benjamin, 2007: 22-23).

Así, por un lado, el cruce de historias nos permite imaginar cómo las imágenes de deseos de teóricos utopistas se conjuntan con las ciencias regeneradoras que siguen creyendo que reformas del sistema, mayor consumo, trabajos benévolos, más o menos remunerados, reconocimientos culturales e identitarios de críticas neocoloniales, luchas contra las desigualdades económicas o de género, por ejemplo, solucionarían raíces del mal que siguen torturando las conciencias con los discursos oficiales teocráticos y del Estado de una “pobreza digna”. Sin embargo, también, por otro lado, nos ayudan a mirar más allá de la *miseria en la miseria*, de la *ecología ecologista del mercado* y del *mercado justo*, para ver cómo se reconstituyen hilos subversivos anticapitalistas como estrategias que pudieran cambiar la sociedad antigua. Ya que múltiples ejemplos llenan esta historia melancólica, de este a oeste, de sur a norte, y que se actualiza con los dinamismos de recuerdos en las luchas del presente, será necesario, como lo sugiere Cours-Salies (2019), pensar con palabras de Antonio Gramsci en la cárcel. Hay que desconfiar de *resistencias pasivas* del hacer y de las ciencias establecidas en los análisis sistémicos del sistema que no llevan a la maduración y crecimiento de sensibilidades en el mundo real, pero sí, como hemos podido observar en las contradicciones de los socialismos del Siglo XXI, a la maduración de una *contrarrevolución pasiva* del Capital que termina sacando sus garras *contra nature*: voluntad ofensiva de contrarrevoluciones y restauraciones nacionales y neofascismos que destruyen derechos individuales y colectivos ganados en la historia de la lucha de clases.

Parafraseando a Jean-Marie Harribey y Michael Löwy (2003), quien defiende el medio ambiente y la humanidad deberá volver a hablar del capitalismo como expresión concreta de la *crisis de civilización*. En otras palabras, no podemos mirar alternativas radicales a la acumulación infinita de mercancías y consumo sin poner en cuestión las lógicas del valor de cambio y el valor de uso impuestas en las relaciones sociales de explotación y modos de utilización del *Capital contra nature*. Desde la cabeza a los pies, desde las leyes de usos y costumbres singulares en la producción de espacialidades particulares, para ir más allá del proteccionismo del derecho del vencedor, podríamos adicionar que la historia de subversiones de nuevos movimientos internacionales de luchas populares, que rechazan la pobreza, las desigualdades y la destrucción de los servicios públicos y privatización de lo vivo y del saber, no es algo en el pasado estático. Las constelaciones históricas de símbolos y materializaciones concretas del derecho y mercado en la producción de gobiernos comunitarios se configuran en memoriales activos de cotidianidad de violencia mitológica en la historia, y, aunque coexisten estas dimensiones y disposiciones de las piezas del ajedrez de la historia en tanto que campos de batalla, deberíamos ser conscientes de las dificultades de separar la historia como ciencia e ideología. Difícil situación, pues los documentos de la historia y del derecho contienen datos de contextos y coyunturas, las argumentaciones e interpretaciones que pueden explicar las acciones en las contradicciones de los actores que viven en su ambiente individual los avatares del dolor histórico, que sea colonial, racial, de

genero o clase. Aquellos momentos de verdad de situaciones sociales conflictivas se encuentran, también, contenidas en las configuraciones de subjetividad material y concreta manifestada en los comportamientos psicológicos de los actores. Es decir, los datos de la historia nos trascienden como individuos, pues siempre nos remiten al contexto que forma nuestras subjetividades. En otras palabras, como científicos, o como pensadores en la vida social, nuestra vida y nuestros pensamientos se conectan con situaciones de la historia, incluso en nuestros hábitos culinarios. Están conectados con los entrecruzamientos de *habitus* y distinciones sociales ordinarias del lenguaje en la vida cotidiana.

Desde niños estamos inmersos en lo social con reglas y normas establecidas, tanto con la familia como en la vida institucional de la escuela que se conecta con otras instituciones jurídicas del Estado. Por esto, debemos tomar consciencia que la violencia divina nos inspira, desde el lenguaje cotidiano, un distanciamiento para enfrentar la materialización de mitos históricos de la violencia conservadora del derecho y la ciencia que miran en los sistemas solamente la miseria en la miseria o la ecología en a ecología sin mirar el lado revolucionario que podría revolucionar la sociedad entera. Es decir, las leyendas de héroes míticos de la historia provocan, al mismo tiempo, el coraje y la voluntad dignos del respeto. La esperanza contenida en el concepto de derecho implica pensar y actuar aquellos contenidos implícitos en las imágenes dialécticas de los actos heroicos de la historia, por ejemplo, el movimiento de 1968 y sus repercusiones en actualidad de movimientos contemporáneos. Permite seguir pensando que es posible Otro Mundo que la violencia jurídica del mito del derecho. Nos inspira, todavía, no solamente a representar el espíritu que animó esos actos del pasado, sino a reconocernos en la violencia fundadora del derecho. ¿Por qué? Porque los bloques que contiene forman parte del sujeto que los nombra en anotaciones de la experiencia para alcanzar el amor, la justicia y la felicidad. Obedecen a leyes comunes universales que están fuera de él y fuera del texto. Son relaciones y reglas que se estructuran entre si a través de lo no existente, el Otro que es el objeto marcado en las sombras por el sujeto organizador de deseos con el Otro. Estos conjuntos de disposiciones del derecho corresponden a funciones diferentes, pues no existe ninguna ley que jerarquice o verifique su verdad en la práctica social. Son, solamente, enunciados practicados con una ley común, pero planteada fuera del centro extraterritorial que los enunció. Por esto, sigue siendo atracción ordenada, pero alejada de la pluralidad que le dio sentido al Otro-aparte, y que le dio un lugar de memoria en la historia.

Con esta disposición teórica y epistemológica intentamos ir más allá de las violencias discursivas institucionales y comunicativas para, en un primer momento, mirar el espacio construido por el deseo. Y no queremos solamente enunciar la epistemología como una mirada sin sentido, para asegurarnos que nuestra palabra tiene la razón bautizada y consagrada por las ciencias de conceptos que no tienen estatuto epistemológico en la violencia empírica de las ciencias sociales y tecnológicas al servicio de la sociedad capitalista. Tampoco queremos hacer un tratado epistemológico para sentirnos seguros de nuestra triste mirada crítica sobre la violencia cotidiana y alienación de lo humano, pues más nos sentimos liberados de toda ideología en nuestras locuciones y más la representamos: tanto en la cientificidad como en el saber. Como lo sugiere Henri Lefebvre (1981: 38 y 39), no nos interesa exaltar la epistemología por la epistemología misma, como si allí se encontrara la solución a los disturbios y errores de la consciencia, incluso la consciencia política. Como Karl Marx y Walter Benjamin o el mismo Freud,

nuestro interés por la historia y sus consecuencias en la vida cotidiana moderna es comprender desde lo vivido. Cómo en las exaltaciones de configuraciones sociales del trabajo y/o en la libido se encuentran cuestiones esenciales subversivas de liberación. Entonces, las discusiones abiertas por los neopositivistas, científicos historicistas que describen casos de la historia, o los politólogos que estudian el orden de los artículos de la ley, y los odios de los negativos, que utilizan hasta el cansancio sus críticas a las formas establecidas de la dominación del Capital (como Theodor Adorno (2003) en *Minima Moralia*), nos parecen insuficientes, pues, aunque son expresiones de la vida mutilada, se yuxtaponen en minimizaciones o en desconfianzas de lo vivido como si no hubiera allí procesos de producción de utopías concretas, contradictorias, pero poderosas formas para cambiar la vida. Para no repetir, enciclopédicamente, datos de una hipotética historia de la conquista civilizatoria, sino de una invasión que sigue manifestándose en la globalización de la cultura y la economía, no negamos la importancia de documentos históricos establecidos por los historiadores y artistas contemporáneos del siglo XVI, ligados a las estructuras de ese momento crucial de la invasión perpetrada por Hernán Cortés y sus militares que lo acompañaban en esa “odisea” expansiva de la lucha de clases mundializada. Pero debemos tomar distancia de la exportación e importación de palabras y conceptos para poder mirar cuáles serían las problemáticas de sociedad, implícitas tanto en documentos culturales de la barbarie-civilizatoria, al mismo tiempo que en las reconfiguraciones socioculturales de resistencia en los transcurso de la vida cotidiana.

Hay que subrayar que tampoco pretendemos, en esta reflexión resumida de más de 500 años de historia de una “conquista hipotética”, repetir los discursos establecidos por los vencedores, reyes y emperadores; o de historiadores que han intentado resolver las problemáticas del pasado, sino de tomar distancia de verdades absolutas de la ciencia que aplican, empíricamente o a partir de documentos los reflejos del «pensamiento único» de la dominación. Otros mundos posibles, inscritos en las resistencias de lo real colonial y que forman parte del «iceberg», emergen para restablecer verdades ocultadas por el poder. Jacques Soustelle escribe que:

“el conocimiento no es consolador, sino liberador [...]. Es para cada uno de nosotros, al descubrir a los demás, encontrarse a sí mismo; es, despojado de ilusiones, acceder a la serenidad sin ceder a la indiferencia [...]. Es romper en lo posible, las cadenas de la humana condición por el hecho mismo de asumirla voluntariamente, en plena claridad” (Soustelle, 1969: 297).

Así, aunque acusen esta disposición teórica y cultural de virtual y/o abstracta, pues estamos hablando de los 500 años en el pasado, y por lo tanto de reflexión o interpretación. Incursionamos conceptos determinados por la historia de los vencedores para mirar cómo el mal sigue torturando nuestras conciencias científicas y utópicas del derecho, jaloneadas entre el progreso acumulativo de la violencia de lo moderno y lo atrasado. Mirar dialécticamente las subjetividades como procesos de acumulación originaria de Capital y artes de reconversión cultural de tradiciones y resistencias indígenas en sus formas de “culturas populares” nos permitiría traducir cuáles podrían ser, en la abstracción, las motivaciones económicas, sociales y políticas implícitas en las expediciones invasoras de la civilización occidental en el siglo XVI, los distanciamientos y acercamientos de afinidades electivas, religiosas y políticas; al mismo tiempo que la actualización de lógicas del trabajo abstracto sobre las contradicciones del trabajo concreto y el valor de uso. Como diría Michael Löwy, podemos constatar que el pasado sigue

modelándose a través del funcionamiento de formas utópicas y mesiánicas de la vida cotidiana de la cultura como acción política.

“Como sabemos, Walter Benjamin pedía al historiador crítico escribir la historia ‘a contrapelo’, en oposición a la historiografía oficial, siempre lista para celebrar emperadores, conquistadores y «evangelizadores» en nombre de la marcha triunfal de la ‘civilización’ [y su derecho]. El acercamiento interdisciplinario de la sociología de las religiones a la historia y a la antropología nos hace descubrir el funcionamiento de esa ideología colonial con sus dimensiones místicas, mesiánica, política y utópica” (Löwy, prólogo en Matamoros, 2015).

En efecto, si el encuentro de dos mundos con muchos mundos fue maravilla para unos, descubridores, conquistadores y misioneros, para los otros, los indios fue, por un lado, la triada conquista-destrucción-colonización, y, por otro lado, posibilidades de liberación de formas de dominación de los mexicas-aztecas. Así, a pesar de contenidos de realidades utópicas, las palabras de unos no son las palabras de otros. Para los occidentales, el siglo XVI representó el siglo del esplendor, la «gloria» del mundo cristiano. Para los otros, incluyendo los aliados de Hernán Cortés, fue la catástrofe y el caos de la consciencia de la muerte en lo cotidiano, de la explotación e incomprensión de representaciones de liberación cuando se instalaba la colonización mediante el *Repartimiento* de indios y la Encomienda para la conversión de salvajes y paganos. Quizás, como lo sugiere Walter Benjamin (2000, 3: 434), habría que detenerse en las ruinas del pasado para «despertar a los muertos y restaurar lo desmembrado» porque la tempestad del progreso sigue soplando muy fuerte. Los testimonios indios, informando a los conquistadores y misioneros, siguen siendo ecos de memoria, se manifiestan, a pesar del olvido y silencio oficial, en las imágenes de la historiografía europea representada como el “*periodo de la epopeya de su civilización y su modernidad*”.

Con esta disposición socio-antropológica de la historia no solamente podríamos mirar críticamente cuáles serían las actualizaciones de mitos de la violencia de una civilización bárbara, actualizada en procesos discursivos de gobiernos conservadores que se presentan como los salvadores de la civilización. También, descubriríamos cómo en las conmemoraciones y rememoraciones el “perdón” de instituciones para curar “errores” humanos en las consecuencias históricas de invasiones acumulativas del monstruo, esa bestia del apocalipsis que deja sangre y lodo en su paso por las tierras del mundo, sigue siendo la lógica de la bestia del apocalipsis capitalista. En este sentido, cuando solamente pensamos en las inversiones de Capital para un crecimiento económico, y para dar trabajo al pueblo, sin mirar las lógicas que trae esa acumulación civilizatoria destructora de la naturaleza, o solamente pensamos en resolver problemas de corrupción, sin objetar las raíces del mal del fetiche del dinero y sus consecuencias, seguimos dentro del mito del *Progreso* que conlleva tragedia y destrucción de la naturaleza, incluyendo genéticamente a los humanos y animales que viven en el cosmos con sus cosmogonías. Así, no envidiamos a los historiadores modernos de un pasado estático, sin movimiento y sin presente, establecido en los documentos reseñados por los historiadores concretos que escribían en esa época, pues aspiramos a mirar cuáles serían las constelaciones de la vida en el caos, que sigue trastornando las consciencias de la muerte en el cosmos. En el presente actualizado de miseria, explotación y colonización globalizada y mundializada, despejar los horrores de la injusticia actualizada en una memoria desgarrada por los muertos y muertas del pasado permite peinar en las representaciones históricas de palabras y escrituras

aquellos pensamientos reflexivos de una historia a contrapelo que se actualiza, constantemente, en los caminos de resistencias para construir con el Otro el deseo que las organizó.

Estas precauciones teóricas nos permitirán centrar la reflexión socio-histórica sobre la problemática del concepto de sociedad en las subjetividades de militares y científicos “cortesianos”. No solamente es el problema de la fuerza abstracta de siglos del pasado en el presente, sino también la complejidad de lo religioso y político en los mundos del creer. ¿Será posible “otro mundo con muchos mundos”, más allá de la barbarie y el horror de los archivos de la cultura de la invasión y colonización? De hecho, la dimensión dual de lo religioso, que se trate del «suspiro» del oprimido o del «opio del pueblo», demuestra la existencia de una estrecha relación entre los tiempos pasado, presente y futuro, y los espacios religiosos y políticos. Está también el origen de una producción de lógicas que entrelazan el creer como una apuesta por la producción de utopías que desafían a las verdades estáticas establecidas en la *ley* del capital. En otras palabras, la *experiencia subjetiva* busca, con el pensamiento crítico, siempre, estar en armonía con el *exterior objetivado*. Las aspiraciones a lo nuevo, que aparecen en la subjetividad de los actores-sujetos, buscan remplazar lo viejo que tiende, por su parte, a adaptarse para hacer frente a los adversarios de la sociedad en movimiento.

En el sentido de las diversas concepciones del conflicto histórico del derecho y sus variables sociales, debemos atrevernos a creer, como lo subraya Fernand Braudel (1991), que la experiencia futura no se resumirá a las únicas visiones proféticas de maldición del Otro. Por esto, para «conjurar» el pasado y sus peligros, a fin de que la diversidad de las culturas y civilizaciones pueda, todavía, salvarse, rescatándonos a nosotros mismos en la sociedad soñada del presente, para otro futuro del derecho fundador de violencia como libertad y justicia, debemos pensar, también, el engaño de las palabras. Es decir, seamos prudentes y permitamos que el debate continúe en las ebulliciones del pensamiento crítico, que se remonta en nuestra consciencia del presente a las querellas penales de los clásicos; Hegel y Marx, particularmente, en los debates del espíritu y antagonismo como lucha de clases. De allí surgen palabras que, aunque deformables por las interpretaciones en los conflictos del mundo (valor de cambio como experiencia mítica o valor de uso como experiencia comunitaria de relaciones con el Otro), son ricas de sentidos múltiples en las culturas capaces de adaptarse en la lucha de clases en los debates sobre el folclor y los indigenismos. Es decir, debemos pensar, también, las sorpresas en claves, cadenciosas y afinadas de la cultura en contextos de resistencias y rebeldías del lenguaje en la historia de la humanidad. Este posicionamiento exige, por lo menos, mirar los peligros en las bellas mañanas prometidas por las antropologías y etnologías de la civilización y sociedades primitivas. Sin embargo, resaltar aquellos momentos de palabras vivientes e indisciplinadas a la cultura de la civilización contra lo rural no urbanizado permite mirar cómo la civilización, la cultura y subjetividades de ideas y espíritu son formas materiales de la moral, científica, técnica, e incluso económica y geográfica en los procesos de reconfiguración política del mundo. En otras palabras, utilicemos el sentido único del lenguaje (*vers l'Autre*) sin entrar en categorizaciones de verdades totalitarias, pues ellas mismas tienen el sentido de lo viviente provisoriamente en relación con el Otro. O, seamos conscientes de posibilidades que nos proponen las palabras, pues ellas mismas, también, contienen, por ser vivientes, las posibilidades de traiciones en los discursos míticos del derecho en *su* civilización.

El lector ya sintió el peso del dolor de palabras traicionadas en la historia de la humanidad, este cruce de caminos que permite asimilar descubrimientos interiores de lo humano como posibilidades urgentes de entendimiento con las otras ciencias sociales del hombre. De lo contrario, seguiremos en el mito de la civilización como una historia lineal y homogénea sin sujeto que, finalmente, hace la historia de la cultura y la civilización en los procesos de producción de espacios y territorios. Desde lo más pequeño, singularidades y producción de particularidades, hasta lo más vasto de constelaciones del pasado en el presente, los frágiles rayos de resistencias en el mundo son relaciones de elementos múltiples que comandan y prosperan, sufriendo en conjunto los tiempos a contrapelo de la historia de los vencedores. Así, podemos pensar la palabra civilización, primeramente, como la producción del espacio en tanto que un aire cultural del habitar los bienes culturales micro espirituales. En segundo lugar, como las negatividades que miran, conscientemente, aquellos pasajes minúsculos de los intercambios repetidos y afirmativos de los valores singulares en las originalidades posibles de otra civilización. Y, en tercer lugar, esperamos dejar de repetir las derrotas, quiebres y catástrofes humanas para volver a pensar que los obstáculos son solamente montañas que impiden ver el provenir. Es desear que el presente no sea esa línea vacía y homogénea de siglos eternos de tragedias sin porvenir. Es volver a soñar que la esperanza de la humanidad no se ha detenido desde que hay hombres y mujeres sobre la tierra. Desde entonces, las civilizaciones de hombres pequeños no cesan de cruzar veredas y brechas para que la civilización de autómatas y máquinas de producción de deseos no sea la condena del ocio forzado por la sociedad del espectáculo. Son signos de advertencias de fuegos del corazón de un conjunto de elementos culturales que rescatan la palabra, la historia y el deseo para salvar el lenguaje para el porvenir.

Conclusiones sobre la “desaparición simbólica” de las etno-resistencias

Desde los años sesenta, podemos constatar la emergencia de nuevos actores y nuevas modalidades de acción, alianzas y estrategias. Entre éstas, y actuando cotidianamente en la realidad al lado de grupos revolucionarios, figuran movimientos activos al interior de la Iglesia. Teologías y cristianismos de la liberación conjuntan afinidades y tipologías inscritas en las filiaciones de la *utopía* y *esperanza* expresadas en producción de espacios y territorios en las resistencias a la modernidad. Este concepto de *esperanza* como redención del pasado en el presente evoca el rol de una misma aspiración, violenta y/o no-violenta. A pesar de divergencias teológicas y profanas, creyentes o políticas, la felicidad como construcción de espacios de utopía unifica diferentes actores de una comunidad, forman un solo lazo, tejen un tapete histórico de diversos colores para la humanidad. “De la misma forma que la *Salvación* esperada por los cristianos no tiene explicación histórica, por ser un don de Dios” (Löwy, 1988), las luchas del pasado por un derecho fundador de justicia no pueden negárseles la posibilidad de existir en las nuevas configuraciones contra la violencia fundadora del capitalismo como la única opción de sociedad.

¿Serán más razonables los vencedores del pasado o del presente que los del mañana? ¿Tenían razón los promotores del universalismo de destruir las representaciones religiosas locales? Es cierto que existen diferencias que no pueden

ser irreductibles, que debemos tomar la medida de los eventos para ver que lo innombrable permanece presente en lo cotidiano. El fenómeno represión es compartido por varios regímenes y pensamientos religiosos. Como lo subraya Tzvetan Todorov (2000: 59), no debemos permanecer presos del pasado (el dolor). Por el contrario, debemos ponerlo al servicio del presente porque la memoria y el olvido deben de intervenir para restituir una posibilidad de existir juntos. El dolor puede reproducirse a algunos pasos, a algunos metros o kilómetros, las más de las veces, interpelando a la historia y sus elecciones de memoria y olvido. Siempre estamos en camino hacia..., en el punto de unión de dos épocas, al fin de un principio y al principio de un fin. Podríamos decir con Daniel Bensaïd (1999: 12) que los comienzos siempre son recomienzos, principios siempre recomenzados, posibles pasajes frente a los imposibles, impuestos por las ideologías del poder y la dominación. El presente y los recuerdos no son más que la punta del iceberg de la historia que se reacomoda en los debates de la historia. Sumergido, el pasado lejano resurge de forma traicionera al choque del evento. Para Marc Augé:

“Los recuerdos son moldeados por el olvido como el mar moldea los contornos de la orilla [...]. El océano durante milenios ha proseguido ciegamente su labor de zapa y remodelado, y el resultado (un paisaje) debe forzosamente indicar algo, a quienes saben leerlo, de las resistencias y fragilidades de la orilla, de la naturaleza de tocas y suelos, de sus fallas y fisuras [...]. Pero la fuerza y el sentido de éste dependen también de las formas del relieve submarino, esa prolongación del paisaje terrestre” (Auge, 1998: 27).

Así, debemos considerar a la memoria, hecha de recuerdos dibujados por el olvido. Las resistencias y las construcciones imaginarias para sobrevivir han modelado identidades individuales y colectivas. En el transcurso de los siglos, dejan entrever múltiples paisajes terrestres y humanos, construidos como recuerdos de infancia. Nathan Wachtel evoca este lugar de memoria y olvido, estas «conmemoraciones» en las cuales participaron las significaciones y el sentido explicando el traumatismo conquista y luego colonial, hecho de exclusiones y destrucciones masivas. Del descubrimiento de América y de los conquistadores, la memoria colectiva occidental retiene esencialmente actos heroicos, los de aventureros temerarios que se cubrieron de gloria en una grandiosa epopeya entremezclada de ideas objetivadas en las concretizaciones del Renacimiento y los tiempos modernos. Al anverso de esta medalla corresponde un reverso, el de la visión de los indios vencidos y dominados.

“Para descubrir realmente América, el historiador nacido en la sociedad de los vencedores debe despojarse de sus hábitos mentales. Y, en cierto modo, salirse de sí mismo [...]. Este itinerario, seguido tanto en el espacio (desde México al Perú) como en el tiempo [...], revela un traumatismo cuyas huellas se perpetúan hasta nuestros días” (Wachtel, 1976: 35).

Las numerosas celebraciones del *Quinto centenario del descubrimiento de América*, en 1992, muestran que la expansión del capitalismo no podía ser consensual y que la invasión permanece presente y activa en los imaginarios y producciones religiosas y políticas. Pusieron en evidencia las contradicciones existentes en el interior de muchas apropiaciones simbólicas hechas del sentido de la historia. De esto atestiguan los escritos y las teorías de actores individuales y colectivos publicados durante estas festividades. Palabras y conceptos (progreso, civilización, cristiandad, evangelización, encuentro, conquista, destrucción, genocidio, etcétera) portadores de significaciones fueron discutidos y confrontados con la historia y realidad social del mundo latinoamericano (Löwy et García Ruiz, 1992: 81). Las palabras que

constituyen a la memoria verán sus significados cambiados conforme a los espacios geográficos y las posiciones sociales de los hombres implicados en los conflictos. Así, Mannheim (1941: 238) subraya que la sociología del conocimiento debe tomar en cuenta la perspectiva del pensamiento histórico y el punto de vista del observador influenciando sus análisis, sus construcciones teóricas y sus consecuencias. Así, el advenimiento colonizador es todavía el objeto de batallas, reales y simbólicas, que implican una reapropiación de un pasado cuyas significaciones y referencias fueron el lugar de múltiples y contradictorias evaluaciones.

Entonces, en esta última parte, no es nuestro objetivo hacer una descripción detallada de los hechos (ya ampliamente inscrita en las investigaciones históricas), sino dar, a partir de ellos, un punto de vista particular, entre muchos otros, sobre las afinidades existentes o producidas en el transcurso de este proceso socio-antropológico de mundialización y sobre los particularismos comunitarios, cuyo eco se escucha en la historia contemporánea de las luchas de liberación. Hemos intentado enfocar de otra manera un proyector para mirar, desde los espacios fundamentales de la producción de representaciones religiosas y políticas, cómo se recompone individualmente y colectivamente la filosofía de los vencedores, pero desde una mirada de los vencidos.

“La crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia. Es ‘filosofía’ de dicha historia porque ya la idea que constituye su punto de partida hace posible una postura crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos cronológicos. Una visión que se reduzca a considerar lo más inmediato, a lo sumo intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho” (Benjamin, 1998: 44).

Así, en el transcurso de las «festividades» y luchas de denuncia del descubrimiento en 1992, el Vaticano intentó borrar dolorosas páginas de la historia latinoamericana. Los actores de la resistencia indígena fueron acusados de querer mostrar únicamente a la «leyenda negra» de la violencia y explotación, olvidando los designios de la Providencia y los aportes de la civilización cristiana: el humanismo, la salvación, la fraternidad, la justicia, y el amor. Sin embargo, otros actores de la Iglesia como el obispo auxiliar de Madrid, monseñor Iniesta, evocaron, de forma crítica, al dramático episodio de la expansión colonial, declarándola «vergüenza occidental». El prelado pidió perdón a los americanos por la violencia y dominación ejercidas por una arrogante superioridad (Löwy et García Ruiz, 1992: 89-90).

También, pudimos observar en un *dossier* del diario *Le Monde*, publicado un año antes del quinto centenario del descubrimiento, que, en la reconstrucción de la historia y la reescritura del pasado, persisten dimensiones de olvido y memoria, en relación con los espacios y tiempos de conflictos.

“En casi todo el mundo se levantaron protestas en contra de la glorificación de episodios trágicos [...]. Estos rechazos han sido confortados por iniciativas intempestivas. Querer volver santo a Cristóbal Colón tenía que fallar. Ya hace un siglo otra tentativa similar no lo había logrado; el descubridor era padre de un bastardo, lo que vuelve su causa desesperada [...]. ¿Se debe por lo tanto mantener 1492 en el silencio? Seguramente no [...]. Con la condición de no olvidar nada de *un año tan rico*, se da *una bella oportunidad* para verdaderas confrontaciones de

ideas, para quizás, proposiciones fecundas apuntando a acercar a las dos riberas del mediterráneo o Europa y América Latina” (Vincent, 1991).³

¿Sería un ejemplo de las apropiaciones del evento en una reconstrucción territorial capitalista en movimiento? ¿No se trataría de tender hacia el olvido las responsabilidades colectivas en cuanto a un genocidio o etnocidio? ¿Pesaron las responsabilidades políticas en la desaparición de los habitantes de las islas en el proyecto de *santificación* de Cristóbal Colón? Debemos señalar el contexto de la conmemoración del evento *descubrimiento* como el lugar de una palabra signifiante de un tiempo y espacio bien precisos. Los quinientos años transcurridos fueron el lugar de la construcción de la modernidad, y 1992 el *objeto* activo en la construcción del nuevo mundo de la mundialización de la economía neoliberal. La Unión Europea se estaba, y se está, construyendo. Los acuerdos de libre comercio norteamericano se establecían en una expansión de violencia y guerra militarizada. Estos dos procesos buscan desde el pasado la legitimidad de las relaciones sociales y políticas entre los mundos periféricos.

Sin reducir el impacto de las enfermedades y epidemias en el Nuevo Mundo, para nosotros, la riqueza del evento-advenimiento 1492 y 1519, llamado también *encuentro de civilizaciones*, es «proporcional» a la tragedia vivida por pueblos aniquilados por motivos económicos durante las guerras de conquistas, cuyo único fin, y centro de la subjetividad vencedora, fue el ensanchamiento y la preponderancia del imperio capitalista del mercado. Olvido y memoria estarán presentes y activos en una conmemoración interpretada y explicada. De ellos dependerán los futuros de las estrategias discursivas instaladas por la periferia y por el *centro-mundo*. Enrique Dussel (1991) nos recuerda que Felipe González, en su discurso inaugural en 1982, había escogido el año de 1992 como fecha simbólica, que merecía ser celebrada en tanto que *conmemoración* de lo que llamaba la *gloria de España*. Esta misma fecha fue retenida por Europa para concretizar el principio de la construcción de la Comunidad Europea. No hay ninguna duda que la historia tiene una resonancia particular, ya que, efectivamente, este periodo corresponde a la consolidación económica, militar y religiosa de Europa que se expande por el mundo mediante la guerra. En primer lugar, la *guerra santa* contra el mundo musulmán y la *yihad*, los judíos y los conversos en diáspora. Y, en segundo lugar, contra los pueblos descubiertos con las verdades de occidente para ser colonizados, integrados, convertirlos a la visión del mundo del capitalismo vencedor.

Pero, como hemos querido mostrar en este trabajo, estas dimensiones no son solamente del pasado. Hace todavía algunos años en el continente americano los debates al interior de diversos espacios de reflexión consideraban la cuestión *india* y sus identidades nacionales (y culturales con sus diversidades religiosas), como una peligrosa deriva de nacionalismos e integristas diversos. Habría que recordar que los análisis de esos movimientos sociales se referían a los prismas de clase, de la nación y modernidad. Evacuaban una historia lejana de los particularismos de diferentes conjuntos culturales del mundo amerindio bajo la acción de los conquistadores, misioneros y colonos, ellos mismos representativos de singularidades históricas y de conjuntos simbólicos socio-antropológicos. Aunque coherente en casos precisos, esa lectura conceptual despreciaba los parámetros étnicos y religiosos de los grupos sociales, por considerarlos parte del pasado atrasado, fuera del curso de la historia teleológica del progreso. La inscripción en el

³ Traducción de la cita, Sylvie Bosserelle y las itálicas son del autor FMP.

pasado, pertenencias y representaciones, no debe ocultar su presencia como lucha y peligro, pero su sobrevivencia en un presente debería hacernos reflexionar sobre las posibilidades de cambio de esas condenas de la civilización. Esos grupos estaban presentados en ruptura con la modernidad, en oposición a la asimilación, a la civilización y al progreso. Cuando el pasado hizo de estas preguntas la llave y fuente de la legitimidad y hegemonía del poder, los debates planteaban el problema central del trabajador atado a su tierra, pero sin considerar las especificidades étnicas y religiosas. En el transcurso de las recomposiciones políticas y territoriales, estas cuestiones fueron relegadas hacia los campos especializados de las ciencias sociales, de la sociología de las religiones, en particular una «sociología religiosa» encargada de los archivos y estadísticas de los creyentes. Ésta enfocó su análisis en conflictos entre el Estado y la Iglesia, en la historia de una laicización de la sociedad, desplazando las significaciones del creer y lo sagrado indígena a campos de la magia y superstición o al campo de la secularización, separación de los espacios públicos y privados. Una cierta antropología y etnología encargada de la cuestión india y racionalización de los mundos indígenas, vividos y analizados como signos identitarios de un pasado muerto, cicatrices o «tatuajes identitarios». Todas las huellas de ese pasado indio, incluso sus lenguas, eran la constatación de la desaparición anunciada, lenta, pero segura. Inclusive sus tradiciones, usos y costumbres eran relegados al campo de la etnografía, aspectos simpáticos a rescatar en los museos, el folclor y las guelaguetzas del mercado turístico. Así, las pertenencias comunitarias indias y sus representaciones se diluían en la ciudadanía de la nación y la identidad mexicana y mestiza, estatutos que expresaban la carencia de reconocimiento jurídico del indio en tanto que sujeto social. Una unidad mestizada se fabricaba mediante el bricolaje, una hibridez antigua de cinco siglos de mezclas. Evocar el espacio de las creencias locales y de las grandes religiones reconocidas implicaba introducir, al interior del debate, lo irracional, la superstición y el fanatismo, constatación de la regla instaurada de la desaparición de lo religioso en la que participaban la ciencia y lo racional, positivista y secular (cfr. Hervieu-Léger, 2005; Isambert, 1982).

Sin embargo, hoy, esos indios no aceptan más ni la imagen hecha de ellos al exterior, ni la del turismo folclórico. Jean Séguy (1999: 257), basándose en un pensamiento desarrollado por Gramsci, sostiene que el folclore, estudiado en tanto que parte de la vida «pintoresca», relieve de una «concepción del mundo y de la vida» se expresa en fiestas calendadas, desde luego, ritualizadas comunitariamente y gobernadas en los conflictos de clase y antagonismo. En esos espacios, rasgos identitarios y sus particularismos transcriben concepciones del tiempo y del mundo en enfrentamiento. Ponen en evidencia una lucha de apropiaciones de las representaciones sociales, lugares de memoria y resistencia. Séguy retiene de esas hipótesis que existe, en la categoría del *folclore*, la idea de una oposición implícita (de una protesta), expresión de un conflicto latente, más o menos claramente, expresado en la conciencia de los sujetos portadores de «esas concepciones del mundo». En este sentido, podemos afirmar que los pueblos indígenas ya no quieren ser el objeto de la antropología institucional de los museos, conservando, al abrigo de vitrinas, las representaciones de un mundo destruido y desaparecido o en vía de desaparición en la hibride de los mundos que se entrecruzan. Tampoco quieren ser sujetos esclavos del mercado de las fiestas folclóricas anuales sino, por el contrario, estar al origen de la producción de su propia imagen. Según Yvon Le bot (2000), el movimiento social de los indios de América Latina es uno de los más innovadores, creativos y modernos en estas decenas de años. Carmen Bernand (1993: 120), por

su parte, constató que los movimientos étnicos de los años setenta surgen con la crisis del sindicalismo y del populismo, pero también con la crisis de los movimientos revolucionarios clásicos. Jesús García Ruiz (1993:139) observa que, en las estrategias de resistencia a las dictaduras, los movimientos sociales se juntan a las resistencias indígenas y tejen juntos un número considerable de nuevas representaciones, invenciones que, también, se refieren al pasado.

Así, la llegada de las minorías a los escenarios de los espacios públicos, civilizados y autorizados muestra que el antagonismo está presente en las diversas estrategias de reconfiguración de los movimientos sociales paradigmáticos de las *desapariciones forzadas*. El resurgimiento de conflictos y guerras interétnicas, las reivindicaciones de autonomía, la aparición de movimientos étnicos y de reivindicaciones de derechos culturales-políticos, enseñan esta paradoja. A una fuerte globalización y universalización de una idea del mundo corresponde un recentramiento identitario: una «globalización»,⁴ marcada por los capitales culturales acumulados en las resistencias de la historia de las utopías, mesianismos y milenarismos coloniales.

Entonces, a pesar de las acusaciones y condenaciones en la historia, somos testigos de un resurgimiento de temas pertenecientes a una memoria local indígena, siendo México una prueba, en particular desde 1992, con los actos de oposición a las celebraciones del *V Centenario del Descubrimiento* y, sobre todo, con el levantamiento zapatista en 1994, cuya aparición oficial se hizo el día de la firma del *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLCAN). Dentro de las posibles esperanzas de otros mundos en el mundo, abiertas por los movimientos de resistencia, se ofrecen construcciones estratégicas que permiten enfrentar los discursos dominantes de los vencedores del fin de siglo. Nutridos de las esperanzas del pasado se expresan negativamente en la multiplicación de figuras simbólicas. Al interior de los múltiples discursos globalizantes que destacan el olvido de una memoria parcial de las instituciones, los nuevos movimientos, en la carencia y desdicha de la violencia de los discursos del progreso y la militarización, son objetivamente el principio recomenzado de la *salvación anunciada* en la negatividad misma. Sin embargo, resulta también preocupante asistir en la realidad, ya inscrita en el pasado, a una dinámica de lo global asfixiando, inclusive destruyendo identidades en la universalización de un «pensamiento único» llamado «mundialización», o llamado la política de los «peces grandes» comiendo a los «chicos», o por la estrategia de militarización de todo el continente para «vaciar el mar» (Pineda, 1998); provocando el éxodo para mejor alcanzar la dirección de la resistencia o de la rebelión. Esas modalidades de desplazamiento de poblaciones (refugiados después de intervenciones armadas) fueron inauguradas por el estado mayor militar en las tácticas de guerra de baja intensidad en Guatemala (García Ruiz, 1993: 134-135). En el caso de México, estas estrategias discursivas se manifiestan mediante de “cordones sanitarios” (Álvarez, 1996: 275) y silenciamiento mediático, cuyo objetivo es aniquilar al EZLN, tal como lo muestra el informe de la *Comisión Internacional de Observación de los Derechos Humanos*

⁴ En cuanto a los diversos conflictos políticos y étnicos, y el lugar de lo religioso en los procesos de estabilización y desestabilización social y política, véase: García Ruiz, (1999: 17-31). Esas cuestiones de internacionalización de lo religioso, a menudo en relación con las antiguas dinámicas misionarias, fueron tratadas durante el Coloquio de la Asociación Francesa de las Ciencias Sociales de las Religiones (2000).

en Chiapas (1998), y las declaraciones de los indios que sobrevivieron a la «masacre de Acteal» en Chiapas (Matamoros y Bosserelle, 1998).⁵

Y esto no ha terminado. Actualmente la expansión de los capitales en el espacio mexicano vierte su violencia con muertos y muertas, amenazados y desapariciones forzadas, como los 43 estudiantes de Ayotzinapa en el estado de Guerrero. La lista es larga en los pueblos originarios que sufren la violencia del gobierno y sus medios de comunicación. Sin mencionar las controvertidas consultas del gobierno que suplantán la voluntad popular, ignorando las formas de organización y tomas de decisiones comunitarias, los muertos y muertas de actores sociales se integran en la lista de violencia estructural en el territorio mexicano. Como es el caso del *Tren Maya*, el gobierno impone las decisiones del capital industrial multinacional y turístico mediante consultas con perfume a corrupción, no solamente en Chiapas, sino también en los megaproyectos, por ejemplo, el *Proyecto Integral Morelos*. Junto con sus grupos armados militares, policiales, paramilitares, guardias blancas y grupos de choque extienden en nombre del capital multinacional y terrorista norteamericano la destrucción de espacios posibles de comunidad y socialidad en la *Guerra* contra el Terrorismo y Narcotráfico en el territorio nacional. En el territorio chinanteco de San Antonio de Las Palmas las concesiones mineras abarcarían más de 15 mil hectáreas, así como proyectos de represas sobre el río Cajonos, en la cuenca del Papaloapan. En el sur de Veracruz, al norte del Istmo de Tehuantepec se quiere imponer un corredor interoceánico que transformaría la región en un inmenso parque industrial internacional del Capital⁶.

Bibliografía

Adorno, Theodor (2003), *Minima moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, París, Payot.

Álvarez, Alejandro (1996), “Macro-économique en crise et crise politique”, en Luis E. Gómez, *Mexique, de Chiapas à la crise financière*, París, Futur Antérieur, L’Harmattan.

Augé, Marc (1982), *Génie du paganisme*, París, Gallimard.

Augé, Marc (1998), *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa.

Benjamin, Walter (1998), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, España, Taurus.

Benjamin, Walter (2000), *Œuvres*, vol. 3, París, Gallimard, Collection Folio-Essais.

Benjamin, Walter (2007), *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice, Auguste Blanqui, *contra el positivismo*, Buenos Aires, Piedras de papel.

Bensaïd, Daniel (1999), *Éloge de la résistance à l’air du temps*, París, Textuel.

⁵ Este texto no contempla la institucionalización de la expansión organizada de la militarización, condenando movimientos sociales, asesinando y persiguiendo luchadores sociales durante este siglo: véase San Salvador Atenco y Oaxaca junto a otros movimientos de resistencia, incluyendo los zapatistas en Chiapas y México.

⁶ Ver las agresiones y lista de muerto(a)s en *Declaración del Consejo Nacional Indígena -CNI- y el EZLN*, diciembre 2019).

Bernand, Carmen (1993), “Dimensions culturelles et ethniques des mouvements sociaux”, en François Chazel (coord.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF.

Bonfil Batalla, Guillermo (1994), *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo.

Bonfil Batalla, Guillermo, Villoro, Luis, Gilly, Adolfo, et. al (1985), *Historia ¿para qué?* México, Siglo XXI.

Braudel, Fernand (1969), *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion.

Braudel, Fernand (1991), *Escritos sobre la historia, México*, Fondo de Cultura Económica.

Certeau, Michel de (1993), *La culture au pluriel*, Paris, Seuil.

Certeau, Michel de (1994), *La prise de parole*, Paris, Le Seuil.

Cerutti, Horacio (1991), “Presagios del descubrimiento y tópicos del descubrir”, en Leopoldo Zea (coord.), *El descubrimiento y su impacto en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Chartier, Roger (1991), “La vision des vainqueurs”, en *Le Monde*, Paris, 27 septembre.

Chartier, Roger (2000), “Le XXe siècle des historiens”, en *Le Monde*, Paris, 17 août.

Cours-Salies, Pierre (2019), “Ouverture. Nos urgences et le temps présent (A la Prochaine... De mai 68 aux Gilets jaunes”, Syllepse, Paris)”, en <https://entreleslignesentrelesmots.blog/2019/12/31/ouverture-nos-urgences-et-le-temps-present-a-la-prochaine-de-mai-68-aux-gilets-jaunes-de-pierre-cours-salies/>

Decoust, Michèle (2000a), “Le rêve perdu des Aborigènes”, en *Le Monde diplomatique*, Paris, octobre.

Decoust, Michèle (2000b), *Australie, les pistes du rêve*, Paris, Jean-Claude Lattès.

Dussel, Enrique (1991), “1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones”, en *Cristianismo y sociedad*, 10, XXIX/4, México.

Freud, Sigmund (2010), *Totem et Tabou*, Paris, Points.

García Ruiz, Jesús (1993), “Un essai de contrôle des consciences dans un contexte de guerre civile: militaires et population indienne au Guatemala”, en François Chazel (coord.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Puf.

García Ruiz, Jesús (1999), «Cambio e identidad social: “lo religioso” en los procesos de estabilización y desestabilización social y política”, en *Estudios y documentos*, 14, Quetzaltenango, Muni-k’at.

Ginés de Sepúlveda, Juan (1996), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México,

Hervieu-Léger, Danièle (2005), *La religion, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder.

Isambert, François-André (1982), *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, Minuit.

Le Bot, Yvon (2000), “Les Indiens contre le néo-libéralisme”, en *Volcans*, 40, Paris, été.

Lefebvre, Henri (1981), *Critique de vie quotidienne (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Vol., III, Paris, L'Arche.

León-Portilla, Miguel (1997), “Miedo a la autonomía indígena”, en *La Hora*, Oaxaca, 11 de agosto.

López de Gómara, Francisco (1985a), *Historia general de las Indias, Hispania Victrix*, vol. 1, Barcelona, Orbis.

- López de Gómara, Francisco (1985b), *Historia general de las Indias, Historia de Méjico*, vol. 2, Barcelona, Orbis.
- Löwy, Michael (2015), en Matamoros Ponce, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y “guerra de los dioses” en México*, Puebla, BUAP-UV.
- Löwy, Michael et Jesús García Ruíz (1992), “Évaluation socio-politique d’un anniversaire”, en Ignace Bertin et René Luneau (coord.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d’un anniversaire (1492-1992)*, Paris, Centurion.
- Löwy, Michael (1988), *Marxisme et théologie de la libération*, Paris, Cahiers d’étude et de recherche, 10.
- Löwy, Michael et Jean Marie Harribey (Coords.), (2003), *Capital contra Nature*, París, PUF.
- Mannheim, Karl (1941), *Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Matamoros Ponce, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y “guerra de los dioses” en México*, Puebla, BUAP-UV.
- Matamoros Ponce, Fernando et Sylvie Bosserelle (1998), “Témoignages de la guerre de basse intensité”, en *Volcans*, 30, Paris, janvier-février.
- Mendieta, Jerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana*, 2 vol., México, Cien de México.
- Pineda, Francisco (1998), “Vaciar el mar”, en *Chiapas*, 6, México, UNAM.
- Ricoeur, Paul (2000), *La mémoire, l’histoire et l’oubli*, Paris, Le Seuil.
- Séguy, Jean (1999), *Conflit et utopie ou réformer l’Église*, Paris, Le Cerf.
- Soustelle, Jacques (1969), *Los cuatro soles: origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Guadarrama.
- Todorov, Tzvetan (2000), *Los abusos de la memoria*, Madrid, Paidós, Asterisco.
- Traverso, Enzo (2016), *Mélancolie de gauche. La force d’une tradition cachée*. París, La Découverte/Poche.
- Varikas, Eleni (2017), *Las escorias del mundo. Figuras del paria*, Xalapa, UV.
- Villoro, Luis, Gilly, Adolfo, Bonfil Batalla, Guillermo, et. al. (1985), *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI.
- Vincent, Bernard (1991), “1492, l’année folle”, en *Le monde*, Paris, 27 septembre.
- Wachtel, Nathan (1976), *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza.
- Wieviorka, Michel (1998), *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte.