



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

A más de 500 años de la invasión de Hernán Cortés a Mesoamérica: violencia del capital y esperanzas

MATAMOROS PONCE, Fernando

A más de 500 años de la invasión de Hernán Cortés a Mesoamérica: violencia del capital y esperanzas

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 25, núm. 91, 2020

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27965041004>

A más de 500 años de la invasión de Hernán Cortés a Mesoamérica: violencia del capital y esperanzas

Fernando MATAMOROS PONCE
*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-
BUAP), México*
fermatafr@yahoo.fr

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27965041004>

Recepción: 15 Mayo 2020
Aprobación: 22 Agosto 2020

RESUMEN:

Es insuficiente constatar con la historia que el 22 de abril de 2019 se cumplieron 500 años del desembarco de Hernán Cortés en Mesoamérica. Es decir, serían insignificantes las constelaciones históricas si no descubrimos, críticamente, cuáles serían actualmente las significaciones estructurales de la invasión colonizadora. Así, epistemológicamente, no miraremos un pasado estático, sino la continuidad de violencia y caos en el cosmos para destacar, dialécticamente, cómo la cotidianidad de la acumulación originaria del Capital participa en la lucha de clases de la vida cotidiana del presente. Explotación y miseria que, paradójicamente, actualiza esperanzas en las utopías de minúsculas resistencias culturales barrocas.

PALABRAS CLAVE: Acumulación de capital, Historia cultural, Invasión colonizadora, Resistencia, Utopía.

ABSTRACT:

It is insufficient to verify with the history that on April 22, 2019, 500 years of the landing of Hernán Cortés in Mesoamerica were completed. That is, historical constellations would be insignificant if we did not discover, critically, what the structural meanings of the colonizing invasion would be today. Thus, epistemologically, we will not look at a static past, but the continuity of violence and chaos in the cosmos to highlight, dialectically, how the daily life of the original accumulation of Capital participates in the class struggle of the daily life of the present. Exploitation and misery that, paradoxically, updates hope in the utopias of tiny baroque cultural resistance.

KEYWORDS: Capital accumulation, Culture, History, Colonizing invasion, Resistance, Utopia.

INTRODUCCIÓN: PRECAUCIONES EPISTEMOLÓGICAS[1]

Como lo sugiere Pablo González Casanova (1976, p. 11), para conocer nuestra realidad es necesario acabar con los miedos de tantos fantasmas que nos asustan. En este sentido, para terminar con las falsas ideas que nos inculcan sobre la democracia, nos propone alejarnos de las simulaciones retóricas que nos enajenan. Hay que subrayar que sus propuestas metodológicas y epistemológicas no son escépticas frente a la repetición de formas de dominación y violencia en los grandes momentos históricos de las revoluciones del pasado. Nos sugiere producir con el conocimiento “una acción política que resuelva a tiempo [...] los grandes problemas nacionales”. Nos invita a sentirnos corresponsales y partícipes de la historia que nos trastorna con tantos tropiezos en nuestras contradicciones. Así, para salir de la oscuridad sobre-potente de los juegos y odios de historiadores y políticos que impiden la comprensión de discursos apologeticos, nos estimula a pensar la realidad social y cultural como un campo de batalla relacionado con la lucha de clases y las posibilidades de políticas liberadoras. Así, podríamos afirmar con Marc Bloch (1982, p. 64) que nuestra exploración indagatoria sobre la historia de 500 años de invasión a Mesoamérica toca, en primer lugar, “la vida de una manera inmediata”, la más sensible: la memoria, el olvido y el dolor como vida cotidiana (Lefebvre, 1981), pero en conjunto con el trabajo negativo que aporta, si no la verdad, algunas verdades contenidas en resistencias minúsculas del mundo moderno. Con esta precaución crítica, en segundo lugar, nuestras referencias al pasado se presentan con las intuiciones de los detectives o policías que “no creen sin más

a los testigos”, pues la historia nos revela, huellas sobre huellas, inscritas en los pasos de cuerpos vivos, aquellos rastros materiales falsificados, pero también las formas del arte y la estética de resistencias barrocas y rebeldías. Así, estudiar desde las “falsas reliquias que se han vendido desde que hubo reliquias” (Bloch, Marc, 1982, p. 65), es mirar aquellos rastros fundamentales, secretos ocultos y ocultados, o falsificados, que siguen perturbando las conciencias en el presente. Como afirma Marc Bloch (1982, p. 115), algunos positivistas dirán que las distinciones establecidas por los imaginarios en la vida misma del presente y la historia no existen, si no en la abstracción de la crítica. Pero no debemos temer a las palabras, pues ninguna ciencia prescinde de la abstracción, como tampoco, por cierto, de la imaginación.

En este sentido, la razón que ilumina nuestro estudio es comprender, desde la pasión por la historia, las esperanzas de las palabras como luchas inevitables en la experiencia de la inteligencia del alma contra los falsos arcángeles (Bloch, Marc, 1982, p. 113), establecidos en la maldición del Progreso capitalista. Así, como lo sugiere Siegfried Kracauer (2001), nuestro acercamiento “policiaco”, de “detective” y/o de investigador del crimen y deformaciones históricas y estéticas en su interior, no es el fin mesiánico del historicismo hueco, sin sujeto real. Por el contrario, ya que no nos situamos en los mitos del fin de la historia y las utopías, somos conscientes de tensiones y desacuerdos sobre el reino de la libertad y desgarramientos del querer y crear. Nuestro presentimiento asume las posibilidades de reconciliación con el recomienzo constante del compromiso con los rizomas de deseos, realidad trágica en su relación con la experiencia de perfección irrealizable en este mundo desperfecto. Por esto, nuestro acercamiento a la tragedia de los encuentros en el siglo XVI destacará cómo la experiencia de la tragedia humana es el signo que vive aún en las resistencias de los vencidos a través de la historia. Como lo veremos en esta búsqueda crítica de la historia cultural de resistencias barrocas, el sentimiento de los vencidos adquiere realidad cuando los resplandores de reconciliación brillan en las luchas contemporáneas ecológicas y de autonomía de los indígenas por sus territorios. Más allá de lo trágico, “cuando el corazón sueña del fin, y los poetas se detienen, lo peinan, mezcla de lágrimas y de sonrisa que los sentidos no saben desentrañar” (Kracauer, 2001, pp. 206-207), algo se mueve desde las profundidades de la historia y naturaleza para alimentar la redención de ilusiones concretas para “regañar a las religiones de la irrealidad del aleluya” teocrático del poder y la dominación.

Pero, no se trata de sentimientos sin contenido. A pesar de los medios de comunicación enajenantes, flujos del alma en los espacios singulares y particulares se mueven en los reflejos del acontecimiento, una potencia crítica al mundo de violencia. Por estos flujos de “sentido único” (Benjamin, 2011) en las historias del rechazo, afirmamos que es insuficiente constatar con los datos de la historia que el 22 de abril de 2019 se cumplieron 500 años del desembarco de Hernán Cortés a costas mesoamericanas. Incluso, serían insignificantes las manifestaciones de la historia y sus categorizaciones del Desarrollo y el Progreso del siglo XVI si no miramos cuáles serían las significaciones y significantes estructurales de este desembarco, tanto en las subjetividades de los invasores como de los indígenas que miraban, desde su vida cotidiana, las expectativas simbólicas de carabelas, animales y atuendos militares y religiosos de Occidente. En ese contexto, si no vemos en los acontecimientos aquellas constelaciones de fantasmas y espectros de la violencia institucional (tanto de las formas del derecho como de los imaginarios de la vida cotidiana) que participaron 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 Conquista son más conocidos como las Grandes Obras de la Modernidad, gracias a escribanos, sobre todo cronistas y misioneros, de informes y biografías de héroes del desarrollo, más difícil será destacar aquellos minúsculos entrecruzamientos de ideologías en los proyectos de expansión colonial, incluyendo las relaciones sociales de lo invisible de espiritualidades cotidianas de muertos y muertas de la historia: 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 de las epistemologías dominantes. Entonces, como lo sugiere Jacques Derrida (1993), en las múltiples facetas, máscaras y viseras de los espectros de Marx, para centralizar nuestras preocupaciones, es necesario explicar el genio de los espíritus, incluyendo el Genio del paganismo (Augé,

1982), que participa en la cosa, moviliza o trabaja constelaciones de sensibilidades del sujeto. Pensar con las palabras de estos fantasmas y espectros, que conversan en la cotidianidad de la lucha de clases, implica observar tanto las materialidades en los procesos de duelo como la presencia de lo excluido en el lenguaje y rituales en tanto que posibilidades de potencia para la transformación. Un juego de lo no realizado que revolotea, a pesar de todo, en los encantamientos del aquí y el ahora de la crítica al mundo.

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 o pequeños cambios en las producciones de índices precursores de curvas y entrelazamientos barrocos del derecho en la violencia de la modernidad? En otras palabras, la pregunta globalizadora 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 colonial o neocolonialismo dominante: ¿cuáles serían y cómo se estructuran las ideologías 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 colonial en las conmemoraciones de la fiesta y el folclor “culturalistas” como un lugar “placentero” de memoria, pero también de olvido, inconsciente si se quiere, en las luchas pos-colonialistas, incluyendo las posturas gubernamentales tercermundistas o de la sociedad civil en la modernidad. Con estas disposiciones de teoría y crítica sobre la historia, podríamos 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. Resaltaríamos cómo en actores contemporáneos de la historia y política las hipocresías se cultivan con el olvido de significaciones materiales del capitalismo en expansión. ¿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 y otros conquistadores? Con un análisis crítico del conocimiento de la historia, des-cubriremos 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, incluso de los derechos humanos de identidades como nuevas formas folclóricas, nos acercamos a las contradicciones para comprender cómo existe una programación pérfida del Estado y de los medios de comunicación que informan sobre una historia sin sujeto.

Así nos introducimos en la historia para mirar cómo discursos sin materialidades del valor y el valor de uso valen para si mismos y por si mismos como ventrílocuos hablando en el vacío, trivial y sin fundamentos. Sin referenciales concretos 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 capitalista sin comunidades y que dan sustento a reformas anticoloniales, pero sin cambiar el mundo.

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, Diego Durán, etcétera) hicieron de Cortés un retrato lleno de contradicciones, 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 una civilización y su progreso en estas tierras dichas salvajes. Incluso podríamos mencionar que la obra de Monarquía Indiana de Fray Juan de Torquemada (1986) es una compilación basada en reconfiguraciones de palabras otros, Cortés, Mendieta, Sahagún, Motolinía, por ejemplo; que sirvió a reconsideraciones o justificaciones de conquista de México y América Latina durante el siglo XVII. Esta constatación histórica pudiera revelarnos cómo el sujeto, trabajo-capital estaba activo en las representaciones abstractas, pero situadas durante la colonización y resistencias en el mundo mesoamericano. Efectivamente, no se limitó a una simple victoria militar, sino sometió las poblaciones a la violencia del derecho para una conversión forzada a la servidumbre quasi-esclavizadora hacia los nuevos amos. Por esas razones, por un lado, algunos han podido exaltar en Hernán Cortés un carisma heroico, incluso, anacrónicamente, el “padre de la patria” que maniobró y/o manipuló 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 e idolatría que reinaban en estas tierras. Por otro lado, es odiado por otros, pues Cortés encarna, por el contrario, la destrucción de culturas indígenas mediante la aureola del progreso y la civilización. Incluso, podríamos decir que algunos aspectos civilizatorios de la colonización serán reconocidos, subrayados y utilizados, después, en los procesos de luchas sociales de independencia o restauración de poderes externos de recolonización. Los que defienden esta tesis de la legitimación de fines 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 tuvo en tanto que jefe de la empresa civilizadora. Así, Michel Wieviorka (1998) subraya que este periodo de expansión del Capital es uno de los lugares de construcción de racismo y su sistematización por razas superiores a los barbaros y parias de la historia. 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, p. 40).

Comprender los contenidos conceptuales presentes o activos en el concepto de conmemoraciones de más de cinco siglos nos permite destacar como la historia es un conglomerado de constelaciones activas en los cuerpos y subjetividades del presente. ¿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 y cómo continua a trastornar las consciencias del presente? Para desenredar las capas materiales de la historia en las subjetividades individuales y colectivas cuestionamos las dificultades de la crisis general de las ciencias

sociales, fragmentadas también. Nos apoyamos en esfuerzos suplementarios críticos de Fernand Braudel (1969, pp. 41-83 y 1979, pp. 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 en el lenguaje de ilusiones (que pueden ser legítimas, desde luego), mediante 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. Tampoco concurrirá para completar algunos olvidos empíricos de los documentos históricos. Tampoco será para relatar antropológicamente encuentros de grupos humanos mesoamericanos, llamados indios bárbaros y/o cuasi-animales-salvajes (Juan Ginés de 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 predeterminadas de una ciencia u otra. Nuestro interés de acercamiento histórico de 500 años de la invasión será, primeramente, para explicar y dar razón a nuestra precaria situación temporal e individual en esta modernidad histórica del capitalismo contemporáneo. En segundo lugar, miramos los fundamentos históricos y sociológicos de principios básicos y primeros que condicionaron y condicionan actualmente, incluso desde la Edad Media en occidente, 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 antecedentes [...] 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, pp. 38 y 39).

Entonces, nuestro acercamiento histórico no es para indagar las aventuras del pasado en si mismas, sino para saber qué es lo que sigue torturándonos en el presente de nuestra vida cotidiana y solicitar metodológica y epistemológicamente 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. Incluyendo las ilusiones liberadoras de condicionamientos de dominación y poder mesoamericano, antropológicamente milenario, nuestra 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 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 diversas representaciones de imágenes del pasado (dioses mesoamericanos, santos y vírgenes cristianas), por ejemplo, en los murales del siglo XX cómo la virtualidad y presencia simbólica de reliquias son un soporte de memoria. Retomando las propuestas metafísicas de lo cotidiano de Henri Lefebvre (1981, p. 51), en su tomo III de la Vida Cotidiana, consideramos que las obras de arte históricas 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 de las resistencias en los actos cotidianos. No solamente constatan las difíciles imágenes del pasado, sacrificios humanos, dichos bárbaros, y guerras destructoras, llamadas salvadoras, generadoras de conflictos internos y ambivalencias, sino también las reconfiguraciones sagradas del derecho y el hacer para reinventar formas de resistencia frente a las manipulaciones ideológicas del poder[2]. Aunque son utilizadas y manipuladas en los “campos” políticos y religiosos, su existencia muestra reapropiaciones del pasado, en la mayoría de las ocasiones infieles a la historia y memoria, que se desgarran mediante el olvido por las imposiciones sistémicas de modelos capitalistas a seguir.

Es, por lo tanto, importante estudiar los contenidos de hechos anclados en los documentos históricos para destacar materialidades en símbolos e imaginarios que acompañan las subjetividades en el presente. Así, 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 “graffitis” 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 pasa-montañas-zapatistas que, a través de sus glifos modernos, se niegan a morir en sus territorios, llamados hoy América Latina. 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. Como lo sugiere Marc Augé, los acontecimientos que constituyen los advenimientos de la historia se construyen con la necesidad implicada en el derecho. Aunque se esconde en el secreto de la ley y sus dioses, humanos y animales, resurgen de las brasas que guardan el fuego en las noches oscuras, esperando un día hacerse reconocer en los héroes culturales de la historia.

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, p. 159).

Así, reflexionamos epistemológicamente sobre la importancia de otras ciencias, por ejemplo, la economía y geografía con capas históricas de larga duración para mirar cómo las relaciones implícitas del orden y desorden en la vida y 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 un sagrado y creer revitalizados. Como diría Eleni Varikas (2017, pp. 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 sagradas de la crítica al dolor de la historia de la humanidad: exclusión, desigualdad e injusticia. Así, consideramos, que el tiempo de la invasión demostró que los procesos de descubrimiento y conquista trajeron un vocabulario occidental para conocer las civilizaciones encontradas. Pero, la reconstrucción de sentido de los pueblos originarios fue, al mismo tiempo, el origen de una reorganización del derecho de identidades culturales subsumidas por el invasor. Actuaron con la organización de nuevos lenguajes en la construcción de identidades clasificadas por las instituciones (Ver, la pintura de casta).

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. Ese creer permitió recomposiciones socio religiosas de la cultura tanto deconstruidas como reconstruidas (como la diosa Tonantzin y la Virgen de Guadalupe). En base a una caza furtiva, un «robo» y «manipulación» de significaciones se volvió una mezcla amorosa, una psicología 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 la Tonatzin, Quetzalcóatl y otros héroes o dioses culturales mesoamericanos (Lafaye, 1985). Esa innovación de la espera y esperanza cultivó contradictoriamente un lazo cultural entre el mundo antiguo y el moderno, una ratonera de odio y resentimiento, pero también una especie de amor. Mediados por la cultura represiva, aquellos que no habían sido captados por las ideologías del progreso y la civilización, se transformaron en guardias nacionales de principios de acomodamiento colonial. Este principio renovado dialécticamente con el sentido mesiánico de salvación de la palabra divina de dioses y diosas en el tiempo presente-pasado se ha transformado en el dolor interior abarrotado por el exterior mercantil de la distribución de bienes y raíces culturales. Lo podemos visibilizar en la cultura de identificación esnobista del arte vanguardista, atrapado por las verdades universales del poder y el positivismo; ¿Cómo te comportas y te diré cuánto vales? Sin embargo, la negatividad de las formas tradicionales del movimiento dialectico emerge a través de crítica a las jerarquías propias de la historia como una reafirmación sensorial materialista y metafísica universal de la ley. 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 con la intensidad de sensaciones la disolución de lo existente. Sin estos impulsos humanos, la vida es imposible, pues todo deviene humillación, tedio y aburrimiento a lo largo de distribuciones del objeto en el mercado de la cultura: tanto atrasados como avanzados reflejan las alarmantes afinidades culturales con el poder, desde los admiradores de las obras de Hernán Cortés y Cristóbal Colón hasta los incondicionales del desarrollismo modernista. Estas discontinuas sucesiones la podemos mirar en las parálisis creadas en las luchas de Independencia de Miguel Hidalgo hasta los liberales y socialistas, como Benito Juárez y los socialismos nacionalistas del cardenismo durante el siglo pasado. Desgraciadamente, ya que no existe un sujeto puro y que los indígenas no son mejores que otros grupos sociales, como lo sugiere Theodor Adorno (2004, pp. 58 59), es de temer que lejanos pasados salvajes se disputen el crecimiento racional de sociedades industriales (circulación y distribución de mercancías), más que el crecimiento de la libertad.

Por esto la importancia de una discusión profunda de la historia de los mitos que siguen masturbando las buenas o malas consciencias del conocimiento. 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 (2000-2006),

cuando resolvería en «quince» minutos la cuestión indígena; todo se volvía mercancía, toda territorialidad indígena 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», «hordas» o «tribus» como se les ha llamado a lo largo 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 una 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, pp. 536-589). Así, el desarrollo de la resistencia indígena frente al espejo capitalista del final del siglo XX pone en evidencia una guerra de trincheras simbólica de deseos y esperanzas, pero también los peligros de milagros populistas precapitalistas que niegan u olvidan los logros sensacionales y memoriales de revoluciones del pasado en un universo de campos de concentración (Rousset, 1965). Universo que Karl Kraus llamó los últimos días de la humanidad y Adorno llamará Tras el fin del mundo (Kraus, en Adorno 2004, p. 60).

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, pp: 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. Como lo sugería Sigmund Freud (2010), luchan entre ellos para reacomodarse en el mundo real. 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 establecidas 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, p. 261) afirma que, paradójicamente, la intensidad del dolor en 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, feminicidio 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, p. 151) menciona que la “raza cósmica” mestiza se invierte en barbarie mediante el olvido de la historia milenaria de la cultura indígena. 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, producen trayectorias de iniciación hacia un final que haga posible la

realización de 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, en la Hora, semanario de Oaxaca).

Ejemplos de Palabra India en diversos espacios del México contemporáneo (Bonfil, 1994, pp. 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 reinventaciones 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 los aimaras por la defensa del agua en Bolivia, se expandieron, dejan huellas y constelaciones. 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, pp. 244-245; 1994, pp. 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, aunque contradictoriamente, entre la exclusión institucional y las posibilidades de reconfiguración 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, p. 149-50) del dolor de la miseria y la condena del pasado en el presente se resisten al destino anunciado tanto por los mitos neoliberales del fin de la historia, como por los nuevos mercaderes del populismo político. 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 desde los orígenes de la palabra, incluso jurídica por los orígenes relacionales con el Otro. Los fundamentos simbólicos y alegóricos del deseo tienen el sentido operacional de la ruptura inicial sobre lo cual se asientan todos los desarrollos posteriores 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 (quizás como tantos místicos y agnósticos de la historia), pero pueden ser examinados para una reelaboración de voluntades para el cambio. Aunque extraños, pues no existen las palabras en el mundo de violencia, esos ideales son como esos rumores que rondan las tristezas de calles y campos. Son como los brazos de los 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 de la humanidad en y para la vida contra la muerte. Desbrozar esas 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 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 al derecho positivo para 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 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. Inducidas por discursos civilizadores imperiales, las guerras coloniales están en los orígenes del racismo moderno. Estimularon genocidios y etnocidios de culturas milenarias mediante la negación del Otro. Nuestra crítica a la violencia del derecho positivo, impuesto por los conquistadores en tierras mesoamericanas, puede ser apreciada 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, p. 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, los escenarios de invasión de tierras, revueltas y rebeldías muestran cómo 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, estas señales frágiles y solitarias se reacomodan, poéticamente. Son conductas efectivas en los retiros del mundo cacofónico. Como ermitaños (Joachim de Fiore, Hildegarde de Bingen y/o Sor Juana Inés de la Cruz, como ejemplos) se alejan del mundo para pensar otro mundo, otros oasis, 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, pp. 7-8).

Podríamos comprender cómo la escritura de la historia por los cronistas devino 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 participaron 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 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. Una lucha sin cuartel del espíritu que lucha contra el racismo y la exclusión colonizadora, pero que también puede recaer en los excesos de identidades mortuorias de la fragmentación.

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 nos ha 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, p. 41).

Durante los juegos olímpicos 2000 en Sydney, Marcia Langton (Decoust, 2000a, p. 24, en Matamoros Ponce, 2015: 304), 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 implicadas en las significaciones 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 policíacas 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 pacíficos, 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 no 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 *Crítica 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 en el don de los alimentos sagrados o en la fiesta, 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 sucesiones de distanciamiento y diferenciación, pero también de efectividad en la 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

Para no repetir y/o refrendar los descubrimientos, invasiones y conquistas como parte de avances de la civilización y progreso contra los salvajes, bárbaros y sanguinarios sacrificios humanos, 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 del disgusto, 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. Las composiciones de lugares singulares demuestran que los despliegues de procedimientos diversificados culturalmente, vinculados por lo común, construyen espacios de experiencia que hace explícita la posibilidad implícita de territorios comunes 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, moviliza con la “palabra plural” (De Certeau, 1993) las piezas del rompecabezas de la historia, posibilidades comunitarias con destinatarios del presente. Pierre Cours-Salies (2019), dialogando con Karl Marx y Henri Lefebvre, afirma que la “imagen de la libertad”, sembrada en las luchas del pasado, es necesaria para comprender cómo maletas de momentos de insurrección actualizan hilos 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, el movimiento del 68 con luchas anticoloniales del pasado. Es más, podríamos decir con Enzo Traverso (2016, pp. 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 París. Prohibida por los discursos oficiales y censurada por

la propaganda mediática, la 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, p. 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. Reclamamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialismo dialectico (Benjamin, 2007, pp. 22-23).

Así, por un lado, el cruce de historias nos permite imaginar cómo las imágenes de deseos de teóricos utopistas se conjugan con 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 sigue torturando las conciencias con 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 hilan nuevas fibras subversivas 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 actualizan con los dinamismos de recuerdos en las luchas del presente, será necesario, como lo sugiere Cours-Salies (2019), pensar con esas palabras de Antonio Gramsci en la cárcel. Hay que desconfiar de resistencias pasivas del hacer y de las ciencias establecidas en análisis sistémicos del sistema, pues no llevan a la maduración y crecimiento de sensibilidades en el mundo real y, también, como hemos podido observar en contradicciones de esos llamados socialismos del Siglo XXI, a la maduración de una contrarrevolución pasiva del Capital. Discursos materializados de la acumulación de capital que terminan sacando sus garras contra-nature: voluntad ofensiva de contrarrevoluciones, así como restauraciones nacionales y neofascismos que destruyen derechos individuales y colectivos ganados a lo largo de la historia de la lucha de clases.

Parafraseando a Jean-Marie Harribey y Michael Löwy (2003), quienes defienden el medio ambiente y la humanidad, se deberá volver a hablar del capitalismo como experiencia mitológica y expresión concreta de crisis de civilización. No podemos mirar alternativas radicales a la acumulación infinita de mercancías y consumo sin poner en cuestión las lógicas capitalistas del valor de cambio y valor de uso, impuestas en las relaciones sociales de explotación y modos de utilización del Capital contra-nature. Por esto, la acción deberá estar actualizada con el pensamiento, pues, desde la cabeza a los pies, desde las leyes de usos y costumbres singulares en la producción de espacialidades particulares, nos encontramos situados por el derecho, contradictorio en si mismo. Por esto, porque el derecho no es lineal ni homogéneo, sin el sujeto que lo crea, la historia de subversión rechaza, desde el mismo derecho, las desigualdades y la destrucción de los servicios públicos y privatización de lo vivo y del saber. Las constelaciones históricas de símbolos y materializaciones concretas del derecho en la producción de posibilidades de comunidad se configuran en memoriales activos de violencia mitológica de la ciencia determinada por los vencedores. Así, ya que coexisten dis-posiciones ideológicas en las piezas del ajedrez de la historia, en tanto que campos de batalla, deberíamos ser conscientes de las dificultades que separan la historia como ciencia e ideología. Difícil situación, pues los documentos de la historia y del derecho contienen datos de contextos y coyunturas por la emancipación, al mismo tiempo que pericias de los vencedores. Entonces, las argumentaciones e interpretaciones de esa ciencia e ideología explican las acciones en las mismas contradicciones de actores en su ambiente individual, pues viven los avatares del dolor histórico, que sea colonial, racial, de género o clase. 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, los culinarios, por ejemplo. Se trata de 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, igualmente ligadas a otras instituciones jurídicas del Estado. Sin embargo, desde el lenguaje cotidiano, un distanciamiento enfrenta la materialización mitológica de las ideologías de la violencia conservadora del derecho discrecional que administra la miseria en la miseria, la ecología en la ecología, el género biológico en las identidades jaloneadas por todos lados.

Por eso, parafraseando a Walter Benjamin en las tesis de la historia, leyendas de héroes míticos, filósofos y brujas en los diversos documentos de la cultura y barbarie en el fenómeno religioso siguen provocando el coraje y una voluntad sagrada de esperanzas en artes y estéticas movilizadoras del pensamiento y la acción. Por esto, debemos tomar consciencia que la violencia divina, inscrita en las luchas por el derecho, nos inspira, pues está condicionado por la historia colectiva, muy aparte de las intervenciones de los juristas (Bloch, Marc, 1982, pp. 115-116). En suma, ya que el derecho no se entiende fuera de la historia, y como una rama de la ciencia humana, nos permite pensar y actuar la soberanía de contenidos implícitos en las imágenes dialécticas de actos heroicos que pagaron con su vida el atrevimiento de pensar el progreso a contracorriente de la barbarie. Por ejemplo, las múltiples revoluciones del pasado, y sus repercusiones en la actualidad de movimientos contemporáneos, nos permiten pensar que es posible Otro Mundo que la violencia jurídica del mito instalado. Nos inspira, no solamente a representar el espíritu que animó actos de libertad mesiánica del pasado (como tantos Jesucristos crucificados y desaparecidos), sino a reconocernos en las posibilidades pacíficas de violencia divina en la libertad y la felicidad fundadoras del derecho. Entonces, conceptos como belleza, cuerpo y alma no son simples medios para alcanzar fines, sino experiencia de violencia divina soberana en las contradicciones del mundo real. Los dispositivos que contiene esa violencia forman parte del sujeto que los nombra mediante ampliaciones metafóricas de la experiencia para alcanzar el amor, la justicia y la felicidad. Me atrevo a decir que obedecen a leyes comunes universales que están fuera de las contradicciones y fuera del texto. Pura e inmediata, mira más allá del nombre derecho las posibilidades de la más alta manifestación de la violencia pura en la humanidad. En las sombras que oscurecen espiritualidades de la violencia divina, las relaciones y reglas se estructuran a través de lo no existente. El Otro, como su Otro, marcado por el sujeto organizador de deseos con el Otro acceden a la universalidad de lo divino como experiencia de lo sublime en lo doliente y sangrante de la historia. Estos conjuntos de disposiciones del derecho corresponden a funciones diferentes de la violencia mítica de los vencedores. Finalmente, ya que no existe ninguna ley que jerarquice o verifique su verdad en la práctica social, son, solamente, enunciados practicados con una ley común, planteada fuera del centro extraterritorial que los enunció. Por esto, dentro del círculo mágico de formas míticas de las ideologías, sigue siendo atracción ordenada de lo común de la tristeza y melancolía del pasado. Alejada de la pluralidad que le dio sentido al Otro-aparte, y que le dio un lugar de memoria en la historia, fundan en el dolor de la represión un derecho nuevo sobre lo que arriba se muere constantemente.

Con esta disposición teórica y epistemológica debemos 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 en la fragmentación y aislamiento de lo común y universal: tanto en la cientificidad como en el saber. Como lo sugiere Henri Lefebvre (1981, pp. 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, lo que se convierte en privilegio de lo dolido. ¿Cómo en las exaltaciones de configuraciones sociales del trabajo y/o en la libido se encuentran cuestiones esenciales subversivas de liberación? En discusiones abiertas por científicos historicistas se describen, de manera exhaustiva, casos

de la memoria inscrita en documentos y muros de la historia. Politólogos y abogados estudian el orden de artículos de la ley para mejorarlos, si es posible. Los odios de los negativos denuncian hasta el cansancio las formas establecidas por las diversas formas de la dominación (como Theodor Adorno, 2003, en *Minima Moralia*). Sin embargo, las aproximaciones que constatan tanto la existencia de leyes y normas como formas de dominación nos parecen insuficientes. Aunque esos aportes permiten constatar la historia y leyes, sus preocupaciones describen, muchas veces, solamente, las formas míticas de la magia en las artes de descripción de la historia. Incluso, podríamos decir que sus estudios de existencia concreta en la historia están asediados; no logran romper los miedos que acorralan diariamente a uno mismo. Aunque son aproximaciones ciertas sobre la vida mutilada por el poder y la dominación, 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 (incluso en las mismas estructuras del poder) para cambiar la vida. Entonces, 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 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 de la dominación, en las magias del progreso y desarrollo, para poder mirar cuáles serían las problemáticas de sociedad, implícitas tanto en documentos culturales de barbarie-civilizatoria, al mismo tiempo que en las reconfiguraciones socioculturales de subjetividades en los transcurros de la vida cotidiana.

Así, tomar consciencia que los discursos del pasado están aquí y ahora nos permite dialogar con palabras de fantasmas que regresan como espectros cuando nombramos esos nombres eternos de libertad y justicia. No es que estén aquí ni ahí esos muertos de la historia, pero su presencia en la herencia de generaciones y generaciones sigue presente en esas palabras del derecho y la justicia. Por esto, 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, pero, desgraciadamente, existen en cuanto tenemos que escuchar la voz de los historiadores que se han intentado resolver problemáticas del pasado, tomando distancia de verdades absolutas de la ciencia que aplica, 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 forman parte del «iceberg», emergen para restablecer verdades ocultadas por el poder. Justamente, Jacques Soustelle destaca esta dimensión cuando nos previene sobre el conocimiento de los otros, que no están más con nosotros. Sus presentimientos siguen vivos, aunque estén muertos, pues ninguna ética ni ninguna teoría política revolucionaria es posible sin reconocer que seguimos conversando con los fantasmas de la historia.

(...) 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, p. 297).

Así, aunque acusen esta disposición teórica y cultural de virtual y/o abstracta, incluso de mística, pues estamos hablando de los fantasmas de 500 años, y por lo tanto de reflexión o interpretación de espiritualidades, incursionamos conceptos determinados por la historia de los vencedores. Miramos 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. Pero, también, seguimos cuestionando cómo la no contemporaneidad sigue siendo parte de secretos del desajustamiento de la justicia de los que ya no están con nosotros, pero que siguen gritando justicia con los que estamos presentes. 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 el devenir de 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, nos permite constatar hacia dónde vamos, con quién vamos y cómo vamos, no solamente con nuestra vida, sino con la vida de los Otros. 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 porque seguimos cuestionando el sujeto de lo que vendría o vendrá en el devenir de la justicia.

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, p. 17).

En efecto, si el encuentro de dos mundos con muchos mundos fue maravilla para unos, descubridores, conquistadores y misioneros, para los otros, los “indios”, fueron por un lado la triada conquista-destrucción-colonización, y, por otro lado, posibilidades de liberación de formas de dominación, por ejemplo, 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, vol. 3; p. 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 contra las esperanzas de justicia. La conversación con los testimonios indios, informando a conquistadores y misioneros, sigue siendo ecos de los espectros que se manifiestan, a pesar del olvido y silencio oficial, en las imágenes de la historiografía representada en las formas del poder como “la epopeya de su civilización y su modernidad”.

Así, con esta disposición socio-antropológica de la historia no solamente miramos 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, descubrimos cómo en las conmemoraciones y rememoraciones de fantasmas del pasado el “perdón” de instituciones para redimir “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, siguen siendo lógicas enmascaradas de la bestia capitalista. En este sentido, cuando solamente se piensa en las inversiones de Capital para un crecimiento económico para dar trabajo al pueblo, sin mirar las lógicas que trae esa acumulación civilizatoria destructora de la naturaleza, o que solamente se piensa 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 con sus cosmogonías ancestrales. Así, no envidiamos a los historiadores modernos de un pasado estático, sin movimiento y sin presente, pues aspiramos a mirar cuáles serían las constelaciones de justicia en la vida caótica que siguen trastornando las consciencias de muerte en el cosmos.

En este presente de miseria, explotación y colonización globalizadas y mundializadas, despejar los horrores de la injusticia actualizada en una memoria desgarrada por 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 rememora, constantemente, en los caminos de resistencias para reconstruir 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, «suspiro» del oprimido u «opio del pueblo», demuestra la existencia de una estrecha relación de huellas en las huellas del tiempo: pasado, presente y futuro en los campos conflictuales de lo religioso-político. Entonces, el origen de la producción del creer se entrelaza en las apuestas para la producción de utopías que desafían las verdades estáticas establecidas en la ley capitalista normalizada. La experiencia subjetiva del deseo por un más allá concreto que la sobrevivencia de la esperanza es irrefutable. Las sensibilidades que constituyen el pensamiento crítico buscan estar en armonía con el exterior objetivado. Si no, ¿cómo entenderíamos el regreso de los espíritus del pasado en el dolor inscrito en la memoria de las aspiraciones de justicia? ¿Son posibilidades los espíritus del pasado en los espíritus del presente? No tenemos dudas, las ideas y materiales de la vida y muerte dislocan y desajustan identidades establecidas en el espectáculo del presente. Indios e indias, hombres y mujeres entre los mares deberán contar con la presencia de los vientos que soplan desde el pasado. No hay de otra forma, pues somos más que uno, somos más de lo que pensamos en nuestra soledad cuando meditamos con nos-otros mismos. Con las huellas del pasado, no de la muerte, sino de la sobre-vivencia, lo viejo y lo nuevo tienden, por su parte, a adaptarse a la efectividad de adversarios 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 y sus conceptos conceptualizados por el poder. 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 cráneos de clásicos irreverentes. Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, entre otros, son esos espectros que nos incitan a reabrir debates del espíritu y antagonismo como lucha de clases. Ir más allá del bien y del mal para reestablecer posibilidades de organización comunitaria con los dioses incandescentes de felicidad. Ellos son testigos de espíritus inquietos barbaros de una indiada que se mueve dispersa en el mundo, sin pueblo y sin masa, pero con afinidades comunes de la pequeña felicidad de los ancestros. 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 folclóricos de 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 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 del dolor provisorio en la 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 de la hominización naturalizada por las reglas del productivismo.

Si no hacemos el duelo de esos dolores, que siguen perturbando el mundo, seguiremos en el mito de la civilización como una historia lineal y homogénea sin sujeto que, finalmente, hace la historia de la cultura y civilización en los procesos de producción de espacios y territorios bajo el concepto de hegemonía y dominación. 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 aire cultural para habitar los bienes culturales micro espirituales. En segundo lugar, como negatividades de caminos anteriores de resistencias debemos, conscientemente, mirar aquellos pasajes minúsculos de intercambios repetidos y afirmativos de valores singulares en las originalidades posibles de otra civilización. Y, en tercer lugar, esperamos dejar de repetir los quiebres, las derrotas y catástrofes humanas para volver a pensar cómo los obstáculos son solamente montañas que impiden ver esas fronteras problemáticas de incorporaciones e introyecciones como lugares de memoria en conflicto. 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 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 maquinas de producción de deseos no sea la condena del ocio forzado por la sociedad del espectáculo. Son signos de advertencias. Fuegos incandescentes de la crisis del espíritu en el corazón. Inseparables motivos de ideas que deconstruyen y reconstruyen las posibilidades del lenguaje con la alterabilidad del Otro. Un conjunto de elementos culturales late en las oposiciones al concepto atrapado por el efecto de las ideas en caminos de alteridad. Pertinencias de palabras en la historia del deseo que salva o rescata esas frágiles fronteras de derrotas y triunfos del lenguaje patológico y normalidad. Finalmente, aunque no sabemos si existe o no existe en cuerpo y alma (pues están muertos físicamente), algo de las sonrisas de los parias de la historia sigue perturbando la estabilidad de la muerte administrada por el Capital.

SI, A MANERA DE CONCLUSIÓN, ALGUNAS PALABRAS MÁS SOBRE LA “DESAPARICIÓN SIMBÓLICA” DEL ESPÍRITU DE ETNO-RESISTENCIAS

Desde los años sesenta del siglo XX, 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 de la modernidad, figuran movimientos que reconstruyen la espiritualidad de esa cosa llamada espíritu. Teologías y cristianismos de la liberación conjuntan afinidades y tipologías inscritas en filiaciones del espíritu de utopía y esperanza (Bloch, Ernst, 1976, 1977, 1982 y 1991), expresadas en producción de espacios y territorios de resistencias. En cuanto dejamos de separar el espíritu de un más allá inexistente, el concepto de esperanza toma cuerpo 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 para tejer 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.

¿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 innumerable permanece presente en lo cotidiano. El fenómeno represión es compartido por múltiples regímenes y pensamientos religiosos. Como lo subraya Tzvetan Todorov (2000, p. 59), no debemos permanecer presos del dolor del pasado que nos condena a una vida sin alivio. Por el contrario, el espíritu de

esa cosa llamada espíritu en las culturas de las resistencias toma cuerpo y deviene la esperanza al servicio del presente. ¿La memoria y el olvido de muertos que ya no existen intervendrán en las posibilidades de existir juntos? ¿Es una locura más de misticismos tirados a la basura por las racionalidades de la razón instrumental del capitalismo? A pesar de las condenas de los vencedores racionalistas, esa cosa-espíritu con sus contenidos desafía la semántica y la ontología esencialista. El dolor del pasado regresa, no para paralizarse, sino para rastrear anacrónicamente esas sensibilidades del pensamiento crítico de artistas, filósofos, brujas y brujos que siguen desincronizando los bailes de los de arriba. Entonces, aunque existan o no los fantasmas de los Cuauhtemocs, Emilianos Zapatas, Panchos Villas, Adelitas y putas del universo, su presencia en los espectros de los actores se vuelve participación efectiva para la crítica y transformación. El eco de sus reivindicaciones continúa poblando los espacios y territorios en configuraciones de luchas, aparecen en los fantasmas de nuestro lenguaje, interpelan el lenguaje de la historia y sus elecciones de memoria y olvido. El anacronismo de los genocidios de la historia sigue perturbando la buena marcha de la dominación. 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 Bensaid (1999, p. 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. Entonces, el presente y los recuerdos de los fantasmas del pasado no son más que la punta del iceberg histórico que se reacomoda en los debates de la historia. Sumergido, el pasado lejano resurge en los choques de los eventos especulares. Es más, basta distinguir la imagen contenida en la imagen del simulacro para visualizar la fuerza de lo próximo que nos mira, tan próximo que compartimos con él más de una característica en los recuerdos que se actualizan a través de rituales y conmemoraciones o rememoraciones de la historia. 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, p. 27).

Así, debemos considerar a la memoria, hecha de recuerdos dibujados por el olvido. Artistas plásticos y poetas argumentan en las resistencias y construcciones imaginarias para sobrevivir. Han modelado identidades individuales y colectivas en las luchas de la memoria. En el transcurso de los siglos dejan entrever múltiples paisajes terrestres y humanos de la ley con sus contradicciones. Construidos como recuerdos de infancia, se ordenan por espectros que participan en las memorias de origen. Ciegos a los secretos de memorias espirituales, como perturbados por las incoherencias de la ley, obedecemos a esos mandatos sin cuestionar los orígenes de las problemáticas de las luchas. Nathan Wachtel evoca este lugar de memoria y olvido de estas «conmemoraciones» institucionales, donde participan las significaciones y el sentido del traumatismo-conquista, y luego colonial, hecho de exclusiones y destrucciones masivas. Del descubrimiento de América y conquistadores, la memoria colectiva occidental retiene esencialmente actos heroicos inscritos en la ley, 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. Prótesis y/o armaduras protegen y disimulan, enmascarando incluso las identidades indias, negras, mestizas y criollas que surgieron del trauma del encuentro. A pesar que las brechas fueron fijadas o ajustadas en las determinaciones de la razón racionalizada por los vencedores, todavía, podemos mirar a través de un resguardo para escuchar, a través de las fisuras, los gritos de esclavos y esclavas que claman justicia en la actualidad.

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, p. 35).

¿Cómo conversar con espiritualidades de muertos y muertas? Quizás, como en las tradiciones de las culturas mesoamericanas, el juego, el albur, la metáfora, sin ser vistos ni vistas para ser escuchados, devinieron posibilidades de reconocimiento de culturas aplastadas. Las numerosas celebraciones del Quinto centenario del descubrimiento de América, en 1992, muestran que la expansión del capitalismo no podía ser consensual. Las tensiones y conflictos de las historias de los vencidos resurgieron con plumas y máscaras en los carnavales contra el mito de los civilizados. Paradójicamente, con sus máscaras, destaparon el basurero acumulado del subdesarrollo o des-cubrieron que una activa invasión permanece presente en imaginarios y producciones religiosas y políticas. En otras palabras, el duelo sin duelo fue identificado en el presente de los escombros de la historia. Pusieron en evidencia las contradicciones existentes en el interior de muchas apropiaciones simbólicas hechas del sentido de la historia. No solamente se disfrazaron para jugar a los “muertos vivos”, sino que desenterraron lugares de memoria para revestir los cuerpos en su lugar y plazas de combate. De esto atestiguan escritos y 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, p. 81). Las palabras que constituían la memoria verán sus significados cambiados conforme a los espacios geográficos y las posiciones sociales de los hombres implicados en los conflictos.

Como Mannheim (1941, p. 238) lo subraya en la sociología del conocimiento, debemos 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, no es nuestro objetivo hacer una descripción detallada de hechos de violencia y su institucionalización (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 estos procesos socio-antropológicos 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 nuestro proyector para mirar desde los espacios fundamentales de la producción de representaciones religiosas y políticas cómo se recompone, a través del lenguaje individual y colectivo, una filosofía de los vencedores, pero con 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, p. 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, anacrónicamente, únicamente 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, el dramático episodio de la expansión colonial, declarándolo «vergüenza occidental». El prelado pidió perdón a los americanos por la violencia y dominación ejercidas por una arrogante superioridad (Löwy et García Ruiz, 1992, pp. 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, en *Le Monde*, 27 septembre).[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, etnocidio o dioscidio? ¿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 significativa 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, después de la caída del muro de Berlín (1989). 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 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 con los muertos y sus espiritualidades, 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 teleológico del progreso. La inscripción en el 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, civilización y 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 miraba la cuestión india y racionalización de los mundos indígenas, vividos y analizados como signos identitarios de un pasado muerto o como cicatrices o «tatuajes identitarios» en los retrasos de la industrialización. 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 el segundo piso de los museos, el folclor y las guelaguetzas del mercado turístico. Así, 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, p. 257), basándose en el pensamiento desarrollado por Gramsci, sostiene que el folclor, 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 que pueden ser localizados en las luchas por los territorios actualmente. Séguy retiene de esas hipótesis que existe, en la categoría del folclor, 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 conversan con sus muertos para ya no 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 los híbridos que se entrecruzan en la efectividad de la presencia del espectro que sigue torturando las conciencias de la vida contra la muerte. Tampoco quieren ser sujetos esclavos del mercado de las fiestas folclóricas anuales, si no, 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, p. 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, p. 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 de la filosofía de los vencidos. 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 recommenzado en la negatividad misma de una salvación anunciada.

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, estas 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, pp. 134-135). En el caso de México, estas estrategias discursivas se manifiestan mediante “cordones sanitarios” (Álvarez, 1996, p. 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 en Chiapas (1998), y las declaraciones de los indios que sobrevivieron a la «masacre de Acteal» en Chiapas (Matamoros y Bosserelle, 1998, en *Volcans*, num. 30).[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 (septiembre de 2014) o la larga lista de feminicidios en las lógicas del consumo. La enumeración es infinita 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 Capital[6].

Frente a la repetición de la violencia estructural y simbólica en la experiencia de lucha clases, la cuestión central es la presencia y efectividad de fantasmas y espectros en el simulacro del fin de la historia, de las ideologías y utopías. En esos espacios de la sociedad del espectáculo se actualiza una miscelánea de lógicas de destrucción, pero, al mismo tiempo, un espíritu de deseos y erotismos regresa en reconfiguraciones estéticas del arte de crear y recrear el espíritu del pasado en el presente. La repetición de fantasmas reviene y se actualiza para intervenir en una práctica contra la desaparición simbólica de etnografías pasajeras. Esta inconexión del espíritu del pasado en el presente con una no-contemporaneidad mítica del tiempo presente se manifiesta en el contacto y efectividad de anacrónicas intempestividades. Así, grandezas y miserias de

aventuras de dioses, vírgenes y héroes siguen embrujando posibilidades de magias y filosofías profundas de la crítica. No solamente salvan del olvido y de indiferencias silenciosas de los medios de comunicación, abren también pasajes inadvertidos a la memoria para mirar horizontes posibles en las controversias mercantiles de identidades, tanto del pasado como del presente. Con fragmentos, ecos y resonancias del tiempo a contrapelo rescatan del olvido ese espíritu para producir armónicas constelaciones en las transiciones del devenir y el avenir que proviene del pasado no realizado.

Voici el golpe de gracia del genio pagano de poetas malditos. Divisa irrefrenable en la cosa, son emblema y sello de paz y nobleza quijotesca. Como sujetos de la libertad se autorizan a traducir y hacer inteligibles aquellos contenidos de la violencia divina. Diría Walter Benjamin, un sentido original mesiánico que, aunque disperso, ilumina el tiempo con pequeños detalles estéticos de un lenguaje superior. Pero, está atestiguado, también, que este esfuerzo se ha acompañado del castigo, acompañado del drama y tragedia de la dignidad que sigue en las dislocaciones; el amor al otro, aun cuando la norma del consumo es devorarse; coherencia y responsabilidad ética, aun cuando estos valores se han transformado en producción de mercancías. Así, como compromiso en historias individuales y colectivas, héroes y brujas en el mar de sueños siguen desafiando con sus muertos y muertas los orígenes mortuorios del poder y la dominación institucionalizada del derecho; sin jamás traicionarse, ni venderse al mejor licitador de la enajenación del placer y la complacencia del consumo.

Como diría Jacques Derrida (1993, p. 279), quizás, aún es tiempo de aprender a vivir aprendiendo; no conversando con los fantasmas de la historia de las identidades violentadas por lógicas del mercado, pero viviendo y dialogando con ellos y ellas para devolverles la palabra que les corresponde en si, para el otro en si. En efecto, finalmente, los espectros de los fantasmas siempre están aquí en si, pues sus fragmentos siguen perturbando las consciencias en los abismos de la noche. Aun cuando no existen en cuerpo, aun cuando sus espiritualidades no son todavía aun, debemos ser conscientes que, cuando pensamos el ahora y el aquí, la falta se repite a través de herencias milenarias de violencia y guerra. Siempre están presentes, justamente atraviesan las puertas reducidas, condicionadas, cuando enunciamos recuerdos que resucitan a través de la memoria y el olvido. ¿Qué costo debemos pagar para asegurar otro avenir? Hay que recomenzar desde el inicio, incluso cuestionar nuestra memoria impura de fantasmas que, seguramente, no están tranquilos en los grandes mausoleos, pues la bestia del apocalipsis sigue amenazando con la destrucción del planeta. Rescatar los vestigios de paraísos perdidos es volver a reflexionar sobre la esencia de esas lenguas extranjeras. Incomprensibles en los funcionalismos y estructuralismos estructurantes de subjetividades del poder, se les niega el derecho de entrar por esas pequeñas puertas para entretenerse con el conocimiento histórico del más allá del derecho y la economía. Y, aun así, aquello que es considerado errores religiosos y místicos es precisamente las fuentes del valor del conocimiento. Desde los monjes que se retiraban a los monasterios para pensar las inmundicias del mundo con ángeles de melancolía, hasta los científicos sociales que cuestionan la destrucción de la naturaleza y del hombre, estamos en la frontera: intentamos resolver cuestiones esenciales para evitar la catástrofe en el mundo. Al mismo tiempo, modelamos, desgraciadamente con las subjetividades del trabajo abstracto y concreto que nos constituyen, reacomodos estabilizadores del drama y tragedia del espíritu en el sistema mortuorio de la dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor (2003), *Minima moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, París, Payot.
- ADORNO, Theodor (2004), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida Dañada*, Madrid, Akal.
- 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.
- AUGE, 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.
- BENJAMIN, Walter (2011), *Calle de dirección única*, Madrid, Abad.
- BENSAÏD, Daniel (1999), *Éloge de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel.
- BLOCH, Ernst (1976, 1982 y 1991), *Le principe Espérance*, I, II y III, París, Gallimard.
- BLOCH, Ernst (1977), *L'esprit de l'utopie*, París, Gallimard.
- BLOCH, Marc (1982), *Introducción a la historia*, México, FCE.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1994), *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo.
- BRAUDEL, Fernand (1969), *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion.
- BRAUDEL, Fernand (1991), *Escritos sobre la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CERTEAU, Michel de (1993), *La culture au pluriel*, París, Seuil.
- CERTEAU, Michel de (1994), *La prise de parole*, París, Le Seuil.
- RICOEUR, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, París, Le Seuil.
- SEGUY, Jean (1999), *Conflit et utopie ou réformer l'Église*, París, 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.
- TORQUEMADA, Juan de (1986), *Monarquía Indiana*, (III vols.), México, Porrúa.
- 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*, París, La Découverte.

NOTAS

NOTAS[1] Esta investigación se nutre de reflexiones del mismo autor, implicadas en su libro *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, (2015), BUAP-UV y de notas acumuladas durante 2019 en el Coloquio Itinerante Memorias-resistencias, acumulación originaria y esperanza. A 500 años de la invasión de Mesoamérica; organizado por el Posgrado en sociología (ICSyH-BUAP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH-Puebla), Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (BUAP), Secretaría de Cultura, Puebla, Universidad Pedagógica Nacional, (UPN 212 y 211, Tehuacán y Puebla), Universidad Intercultural en Tlacotepec, Puebla, y municipios de la Sierra Norte de Puebla: Teziutlán, Hueytamalco, Tecamachalco y Cuautlancingo y Calpulalpan, Tlaxcala. Para contribuir a las discusiones de la filosofía del Derecho, desde acá, una primera versión, más compacta, fue enviada para su evaluación a la revista internacional SASKAB, editada por Ideaz; Instituto de Investigaciones Interculturales y Comparadas de Viena, Austria.

[2] Ver símbolos del arte y estéticas en las imágenes de la bandera nacional en México, el águila y la serpiente en un nopal o la Virgen de Guadalupe-Tonantzín; y otras representaciones históricas de la Independencia y nacionalismos en reconfiguraciones de resistencias y luchas por los territorios contra las transnacionales en la actualidad.

[3] Traducción de la cita, Sylvie Bosserelle. Las itálicas son del autor: Fernando Matamoros Ponce (FMP).

[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, pp. 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).

[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).

Guardar

Inferencia de citas

Inferencia de contenido

Post-inferencia de referencias

Por favor, espere un momento...

Respaldos

Finalizar

Existen incongruencias en la captura¿Desea generar el archivo XML a pesar de ello?

Uno o más errores encontrados en la captura de la informaciónFavor de verificar lista de errores

El click derecho y el comando "ctrl + c" está deshabilitado por motivos de seguridad

¿Desea cerrar esta ventana?Si se cierra sus cambios en la marcación de la ecuación no serán guardados

Seleccione el estilo que desea para generar el PDF de su artículo

Si necesita ver una vista previa del estilo, haga clic en su imagen correspondiente

Para salir de la vista previa haga clic en cualquier parte

Riga

Upsala

Si se requieren realizar modificaciones en un futuro, se le sugiere que conserve el mismo estilo de PDF elegido la primera vez que se generó el artículo