

Yásnaya Elena A. Gil

Presentación de Pedro Uc



TĚKĚĚK PIKY
ANTOLOGÍA



TĚKĚĚK PIKY ANTOLOGÍA

Yásnaya Elena A. Gil

Presentación de Pedro Uc

Agradecemos el apoyo de Pan para el Mundo, Misereor y CS Fund

Texto: Yásnaya Elena A. Gil

Fotografía: Genaro Gil Rojas

Diseño: Daniel Passarge

Edición: Ramón Vera-Herrera

La versión digital de esta publicación puede descargarse gratuitamente desde los sitios:

www.ceccam.org

ISBN: 978-607-59740-0-2

Primera edición — México 2023

No reclamamos ningún derecho reservado. Pueden citar el material aquí contenido, pues pensamos que la recirculación de las ideas es igual a la circulación de los materiales que las contienen, pero mucho les agradeceremos que citen la fuente.

Índice

Presentación 7

MĚTU'UK 9

El Estado secuestró
la palabra nación 11

Una posible clasificación de los nacionalismos 15

Nëwemp. La Constitución que no fue 21

May. ¿Nación pluricultural o Estado plurinacional? 27

Jëntsë'ëk. Democracia y pueblos indígenas 33

¿Todo es culpa de los “usos y costumbres”? 41

MĚMAJTSK 49

¿Un homenaje a nuestras raíces?
Apropiación cultural indebida en México 51

Ceñir el cuerpo o “estilizar” huipiles 59

Disfrazarse de mexicanidad	67
Tojkk. De cocineros a chefs o la obsesión por la autoría	73
Nas'uuk. Comerse el mundo	79
Sobre los espejos y el oro. Las paradojas de la inclusión	85

MĒTĒKĒĒK **91**

Superar el resentimiento	93
Xëëmo'oy. Los otros 500 años o la importancia de nombrar	97
Tëkëëk. Tres claves para leer los 500 años	101
Në'amuk. ¿A quién le sucedió lo que sucedió hace 500 años?	107
Amajtsk. Los 500 años y el concepto de lo prehispánico	113
Mëtëk. ¿La Conquista de México como mal necesario?	117

Presentación

Quiero empezar estas breves palabras con un profundo agradecimiento a Yásnaya Aguilar pero también quiero ofrecerle disculpas por este atrevimiento. Acercarme a su poderoso pensamiento en este texto es un privilegio que me genera alegría, aprendizaje y mayor claridad en mi perspectiva como una persona maya del territorio Peninsular.

La claridad y contundencia con que aborda los temas está resaltado con un color rojo, nacido de su cultura y de su ser mujer. Nos señala sin rodeos, pero con fulgor de Sakbej¹ las trampas del poder invasor, conquistador y colonialista del Estado a través de los verbos justos para evitar alguna duda por si alguien levanta la mano.

“El Estado secuestró a la nación. El nacionalismo es un dispositivo que borra la diversidad. El Estado es un heredero del orden colonial bajo el significado de lo que se ha llamado la independencia de México. El mestizaje es un ropaje del racismo. Nuestros vestidos son territorios despojados para ser disfrazados de mexicanidad. Superar el resentimiento, o superar el colonialismo. ¿Qué tan prehispánicos (definición a partir de lo hispano) somos?”. Éstos son algunos de los pensamientos que encontramos en esta obra de Yásnaya. Para quienes somos de alguna de estas muchas naciones secuestradas por el Estado, no sólo nos sacude para volver a la realidad y recuperarnos del sopor de un Estado que nos ha vendido el espejito del nacionalismo como sentimiento y no como ideología y

1 Vía láctea.

dispositivo de control, sino más bien proyecta la historia en nuestro horizonte.

Yo creo que lo mejor es hacer una invitación muy especial para leer este texto tan necesario para este tiempo en el que la verdad es el producto que se talla desde muy temprano en el intestino del palacio estatal. En ese espacio sólo los “indios conquistadores” se “salvan” de las descalificaciones, aquellos que abrazan la propaganda del desarrollo promovido por el nacionalismo del Estado.

Llevar, leer, pensar y conversar este texto con las comunidades en las que caminamos y humedecemos la vida, puede ser un buen regalo, no para adornar un artificial árbol de navidad, sino para que Yuum iik² recorra de nuevo las veredas que conducen a nuestras milpas, para que se tome de las manos con la lluvia y nos inviten a su fiesta, para que nuestras hijas e hijos conversen con él y ella en nuestras lenguas. Esto es sólo un poquito de lo que nos provoca el pensamiento de Yásnaya a quien va nuestro agradecimiento.

Pedro Uc



MĚTU'UK

Para secuestrar el concepto de nación, los Estados han implementado una serie de prácticas y narrativas ideológicas a las que quisiera llamar “nacionalismo de Estado”. El Estado no se conforma con ser una entidad legal de organización sociopolítica, necesita de una ideología que la sostenga como una misma entidad, una “nación única e indivisible” como dice, por ejemplo, la Constitución mexicana



El Estado secuestró la palabra nación

Comenzaré por hacer una operación necesaria para proseguir: romper la relación entre dos nociones que han sido unidas como sinónimos inseparables ya, nación y Estado. Su uso como términos intercambiables dificulta analizar algunos fenómenos que quisiera poner a consideración. Si hacemos un viaje de regreso, más cercano al significado primigenio de la palabra nación (proviene del latín natio, ésta alude al lugar de nacimiento y se ha usado para designar a pueblos y a entidades colectivas); podemos observar la existencia de colectividades que entran en la definición de nación sin haber constituido Estado: naciones que son pueblos con sistemas lingüísticos en común, con territorio común, andares históricos compartidos y, sobre todo, con la conciencia colectiva de pertenecer a un mismo pueblo. Ése sería el caso, por ejemplo, de la nación mixe.

En lengua mixe, en mi variante lingüística, nos llamamos ayuujk jä'äy. Hay un nombre semejante en cada una de las variantes de nuestra lengua con esas dos palabras. Jä'äy significa “persona” pero también “gente”, “pueblo”, “entidad colectiva”; en contraste, para las personas no mixes usamos la palabra akäts. Las narraciones y los ritos tradicionales integran y refuerzan la idea de nuestro territorio mixe como un territorio en común, sin embargo, el ingreso de una persona akäts a nuestro territorio no está condicionado por ningún pasaporte y no llamamos ilegales a quienes se adentran en nuestras comunidades.

La conciencia colectiva nos da nombre: ayuujk jä'äy, el pueblo que habla la lengua del bosque, o de la selva, según sea la geografía específica. Compartimos también avatares históricos y tenemos conciencia colectiva de compartir esa historia en común

La conciencia colectiva nos da nombre: ayuujk já'äy, el pueblo que habla la lengua del bosque, o de la selva, según sea la geografía específica. Compartimos también avatares históricos



No todas las personas consideradas mexicanas han nacido o vivido en México, ni todas hablan castellano, ni tienen la misma tradición culinaria ni ningún otro elemento cultural que nos una

y tenemos conciencia colectiva de compartir esa historia en común. ¿Se corresponde la nación mixe con una misma unidad de gobierno central? No. Estamos organizados sociopolíticamente en múltiples comunidades que tienen a su asamblea como máximo órgano de gobierno (con algunas excepciones), y la asamblea de una comunidad no tiene jurisdicción sobre la vida de otra comunidad. ¿Pretende la existencia de la nación mixe invalidar o desaparecer otras pertenencias locales? No, la existencia de la nación mixe no atenta contra las fuertes identidades locales, no hay ningún conflicto entre mi pertenencia a esa gran entidad que es la nación mixe con la pertenencia a mi comunidad, Ayutla, y las particularidades que de ello se derivan. Quisiera pues, apuntalar la idea de que la existencia de una nación puede, a todas luces, existir como una categoría separada del Estado, como una categoría desligada de cualquier

forma de gobierno que tenga efectos legales o políticos sobre toda ella.

Si ubicamos el Estado moderno en la historia de la humanidad, nos daremos cuenta de que estas entidades jurídicas de organización sociopolítica son muy recientes. Nunca antes en la historia de la humanidad el mundo completo había estado dividido de manera tan homogénea; el planeta está seccionado en unas 200 entidades estatales también llamadas países y dentro de ellas quedaron encapsuladas, por procesos diversos y contratantes, múltiples naciones. Una de las características de la gran mayoría de los Estados es que producen un conjunto de prácticas y discursos que tienen el objetivo de hacer una ecuación antes inimaginable: además de constituirse como Estados, pretenden hacerlo también como naciones. Los Estados han secuestrado la palabra nación y han creado la idea de que son entidades indisolublemente ligadas y un sinónimo falaz: nación es Estado y Estado es nación. En el caso de México, esta ecuación es evidentemente insostenible, no hay un solo rasgo cultural o lingüístico que sea común a todas y cada una de las personas que tienen el gentilicio *mexicano*. Es un rasgo legal del Estado pero no uno que sostenga la idea de una nación única. No todas las personas consideradas mexicanas han nacido o vivido en México, ni todas hablan castellano, ni tienen la misma tradición culinaria ni ningún otro elemento cultural que nos una. A las personas mexicanas nos unen los efectos jurídicos, legales e ideológicos de un Estado, pero no las características de una sola nación pues está constituida, desde su comienzo, de múltiples naciones.

Para secuestrar el concepto de nación, los Estados han implementado una serie de prácticas y narrativas ideológicas a las que quisiera llamar “nacionalismo de Estado”. El Estado no se conforma con ser una entidad legal de organización sociopolítica, necesita de una ideología que la sostenga como una misma entidad, una “nación única e indivisible” como dice, por ejemplo, la Constitución mexicana. Esta idea, la idea de que un Estado es también una sola nación, se apoya de

La nación soñada por el Estado mexicano ha implicado la opresión de las muchas naciones que la preexisten. El Estado ha creado para sí una nación única que nunca existió y la ha impuesto a golpe de nacionalismo; si no existía un territorio único, lo ha creado controlando unas fronteras; si no existía un pasado en común, ha creado una historia oficial; si no existía una lengua en común, la ha impuesto con violencia de manera que de ser aproximadamente 70% de hablantes de lenguas indígenas cuando el Estado fue creado

La pauperización de las naciones indígenas y el despojo territorial que han sufrido históricamente se basan en la idea de que el Estado puede disponer de esos territorios porque son de la nación. Las violaciones a derechos humanos de hablantes de lenguas indígenas han sido justificadas por la unidad lingüística de una nación. La nación soñada por el Estado mexicano ha implicado la opresión de las muchas naciones que la preexisten

símbolos, prácticas y discursos que alientan a la unidad y el amor —sí, amor— a un Estado que se ha disfrazado de nación única. El nacionalismo convierte ideología en sentimientos y, al lograrlo, vuelve muy difícil cuestionar estas prácticas, pues cuestionar el nacionalismo implica cuestionar los sentimientos de las personas en concreto.

En el caso del Estado mexicano, la nación proyectada es mestiza y hablante de castellano, y todo el territorio y sus bienes naturales son de su propiedad. Para lograr este proyecto ha sido necesario implementar una serie de violencias sistemáticas que han atentado contra la vida, las identidades, las lenguas y los territorios de muchísimas naciones que no son Estado.

La pauperización de las naciones indígenas y el despojo territorial que han sufrido históricamente se basan en la idea de que el Estado puede disponer de esos territorios porque son de la nación. Las violaciones a derechos humanos de hablantes de lenguas indígenas han sido justificadas por la unidad lingüística de una nación. La nación soñada por el Estado mexicano ha implicado la opresión de las muchas naciones que la preexisten. El Estado ha creado para sí una nación única que nunca existió y la ha impuesto a golpe de nacionalismo; si no existía un territorio único, lo ha creado controlando unas fronteras; si no existía un pasado en común, ha creado una historia oficial; si no existía una lengua en común, la ha impuesto con violencia de manera que de ser aproximadamente 70% de hablantes de lenguas indígenas cuando el Estado fue creado. De acuerdo con el libro *México Racista. Una denuncia*, de Federico Navarrete, ahora somos 6.1% según los datos oficiales de 2020.

El nacionalismo de Estado y sus violencias están tan normalizados que los nacionalismos que en verdad alertan o molestan son aquellos que surgen de naciones no estatales, porque se les ve como una amenaza a la unidad nacional estatal. El Estado ha secuestrado la idea de nación y ese secuestro se llama nacionalismo. Necesitamos desarticularlo para desarticular las violencias asociadas. Comencemos pues por romper esa equivalencia: Estado no es nación aunque pretenda, con furia, convertirse en ello.

Una posible clasificación de los nacionalismos

La nación y el Estado son entidades que pueden existir como categorías separadas. A partir de ahí, podemos caracterizar el nacionalismo como la serie de ideas y prácticas que se implementan desde el poder para naturalizar e inocular en la población la idea de que un Estado es también una nación.

En este sentido conviene también hacer otras distinciones necesarias. Para ciertas posturas, todas las manifestaciones de orgullo por la pertenencia a cualquier nación son caracterizadas como nacionalismo pero, ciertamente, no se trata del mismo fenómeno. Las Semanas de Vida y Lengua Mixes son un encuentro anual en el que personas de diversas comunidades de la Región Mixe nos reunimos para tomar talleres de lecto-escritura en nuestra lengua, participar en mesas de discusión y conferencias sobre nuestro idioma, cultura e historia.

En las diversas ceremonias asociadas se halla presente la bandera del pueblo mixe, se entona el himno de nuestra nación y se reflexiona sobre el significado de nuestros símbolos; aunque estos símbolos son, en formato, semejantes a las banderas, himnos y escudos de los países del mundo, el fondo no podría ser más distinto: estos símbolos se utilizan como elementos de integración que recuerdan que no somos grupos étnicos sino naciones en resistencia en contra de las prácticas integracionistas y violentas del Estado mexicano. No hay una

Detrás de las ceremonias de la bandera mixe no existe la voluntad de equiparar Estado con nación borrando otras identidades, otras lenguas y otras culturas; es más, detrás de estas prácticas, no existe lo que la politóloga k'iche' Gladys Tzul ha llamado el "deseo de Estado"



El nacionalismo es una operación ideológica del Estado, o desde el “deseo de Estado”, que convierte la ideología en sentimientos y sirve para naturalizar el despojo, la discriminación de las miles de naciones en el mundo que no formaron Estados ni tienen deseos de hacerlo

elaboración de superioridad ni estos símbolos sirven para justificar el control de nuestras fronteras, la creación de un gobierno mixe centralizado o la imposición de nuestra lengua y formas de vida a otras naciones.

Detrás de las ceremonias de la bandera mixe no existe la voluntad de equiparar Estado con nación borrando otras identidades, otras lenguas y otras culturas; es más, detrás de estas prácticas, no existe lo que la politóloga k'iche' Gladys Tzul ha llamado el “deseo de Estado”. Las pretensiones del movimiento mixe no implican crear un Estado independiente, porque el problema es precisamente la creación de un mundo dividido en Estados nacionales. Las narraciones y las prácticas simbólicas de la nación mixe no son en modo alguno equiparables al nacionalismo mexicano, un nacionalismo de Estado que se ha articulado sobre la eliminación de nacionalidades que cuestionan su legitimidad, que pretende hacer creer a golpe de ideología que el Estado mexicano es también una nación “única e indivisible”, como reza el artículo segundo de la Constitución.

Por otra parte, podemos encontrar naciones que sí han expresado más claramente el “deseo de Estado” como sucede con Cataluña, encapsulada actualmente dentro del Estado español. Sus prácticas y discursos nacionalistas se hallan estrechamente ligadas con el deseo de convertirse en un Estado independiente, una república distinta.

Estas prácticas, desde ciertos puntos de vista, son severamente condenadas desde los círculos de poder de los Estados mientras que su nacionalismo está casi siempre normalizado. Lo que para el Estado es simplemente un valor positivo, esto mismo se convierte en una amenaza terrible cuando el nacionalismo no es suyo, sino de las naciones que ha encapsulado. El Estado teme el secesionismo como el peor de los males y combate toda práctica nacionalista que no sea la suya.

¿Qué tipo de nacionalismo condenamos? Mientras que el nacionalismo que despliegan los Estados-nación se hallan disfrazados dentro de la narrativa del amor —sí, el “amor a la patria”—, otras manifestaciones simbólicas de naciones que

El nacionalismo que preocupa es el de naciones sin Estado, mientras que el del Estado, tan violento, ha sido totalmente normalizado e incluso calificado como deseable

no son Estados son estrictamente descalificadas. El nacionalismo que preocupa es el de naciones sin Estado, mientras que el del Estado, tan violento, ha sido totalmente normalizado e incluso calificado como deseable.

Distintos analistas y políticos mexicanos han expresado que los reclamos de autonomía y libre determinación de las naciones indígenas son una amenaza a la unidad nacional y describen los peligros de una balcanización. Estas alarmas evidencian que, mientras que el nacionalismo mexicano ha justificado las violencias y despojos de las naciones que habitan este territorio, lo verdaderamente preocupante para el modelo del Estado liberal es la existencia de otras colectividades que tienen

otras prácticas, otras culturas, otras historias y otras lenguas en territorios que preexisten al Estado mexicano.

Podríamos aventurar entonces la siguiente clasificación: el nacionalismo de los Estados que pretenden forzar la equivalencia Estado=nación, como el mexicano; el nacionalismo de las naciones que pretenden convertirse en Estados independientes, como el caso de Cataluña; y las prácticas simbólicas colectivas de naciones sin Estado y sin “deseos de Estado”, a las que incluso no llamaría nacionalismo, como el caso de la nación mixe o de la nación kurda, la cual antes buscaba crear un Estado pero ahora propone más bien una confederación basada en una idea muy distinta del Estado-nación.



No todas las prácticas simbólicas de las naciones del mundo son nacionalismo, pero el que está respaldado por un ejército, como el de los Estados-nación actuales, son los más peligrosos y violentos, y han sido tan normalizados que incluso han pasado por un proceso de romantización que las ha revestido de valores y de amor.

Mientras que el nacionalismo de naciones sin Estado que desean convertirse en uno, y las prácticas simbólicas de naciones sin deseos de Estado son utilizadas para ejemplificar los peligros del nacionalismo, el nacionalismo de Estado se ha inoculado tanto que parece normal e incluso imperceptible, algo dado e incuestionable. Pero no es así: están siendo permanentemente recreados desde el poder.

Los sentimientos nacionalistas mexicanos, por mencionar un ejemplo, no surgen espontáneamente en la socialización cultural de las personas que quedaron encapsuladas dentro de los límites geográficos del Estado mexicano: necesitan de la coacción desde el poder. Para inocular la idea de que el Estado mexicano es una sola nación, es necesario desplegar una serie de prácticas y narrativas que han hallado un nicho privilegiado en el proceso de escolarización y en los medios de comunicación. En una serie de entrevistas (no publicadas aún) con personas de pueblos indígenas que no habían sufrido el proceso de escolarización, me di cuenta de que el sentimiento nacionalista mexicano era bastante débil y, en algunos casos, inexistente. Su primera pertenencia se planteaba en términos sustentados en compartir una lengua y un territorio en común. ¿Seríamos nacionalistas si el gobierno por medio de la escuela, de los medios de comunicación y de sus rituales oficiales no nos hubieran inoculado ideología convertida después en sentimientos como el amor por México? Desde el nacionalismo parece natural sentir amor por un Estado-nación, por más absurdo que suene, y desarticular el nacionalismo se convierte en algo muy complejo cuando se interpreta que se descalifica un sentimiento y no una ideología.

El nacionalismo no debe confundirse, entonces, con simples deseos y anhelos de pertenencia colectiva o pertenencia

*Los sentimientos
nacionalistas
mexicanos,
por mencionar
un ejemplo,
no surgen
espontáneamente
en la
socialización
cultural de
las personas
que quedaron
encapsuladas
dentro de
los límites
geográficos del
Estado mexicano:
necesitan de la
coacción desde el
poder*

geográfica o regional, la pertenencia colectiva se articula en otros símbolos y alianzas. Podemos celebrar y reproducir símbolos colectivos sin necesidad de nacionalismo ni de exclusiones sistemáticas. El nacionalismo es una operación ideológica del Estado, o desde el “deseo de Estado”, que convierte la ideología en sentimientos y sirve para naturalizar el despojo, la discriminación de las miles de naciones en el mundo que no formaron Estados ni tienen deseos de hacerlo.



Nëwemp. La Constitución que no fue

“El agua es propiedad de la nación y por lo tanto las instituciones determinan a quien concesionan su aprovechamiento” nos repetían una y otra vez los funcionarios. Ante esas aseveraciones repetíamos una y otra vez que, sobre nuestro territorio, como pueblos indígenas, tenemos derecho a la libre determinación. “¿Por qué tendrían ustedes que tener ese privilegio sobre otros mexicanos? ¿Son acaso ciudadanos con derechos especiales? En este país todos somos iguales ante la ley. La Constitución mexicana lo dice en su artículo 27, ustedes no son propietarios del agua”. Esta misma queja, la de concebir los derechos de los pueblos indígenas como derechos especiales que anulan el principio de la igualdad ante la ley es una idea muy frecuente de ciertos intelectuales orgánicos de las democracias liberales. Durante muchísimo tiempo las comunidades mixes habían podido beber y aprovechar las fuentes de agua de sus territorios sin tener títulos de concesión otorgados por las instituciones del Estado. Dado que el agua como los minerales que están en el subsuelo se consideran esencialmente propiedad de la nación, y subsu-
miendo la nación a la noción de Estado, en este caso se insiste que son propiedad del Estado. Entonces, éste se toma el derecho de concesionar o dar permiso a las empresas para explotar el agua y los minerales en territorios de los pueblos indígenas sin tomar en consideración su voluntad o las afectaciones que puedan tener, ése ha sido su comportamiento sistemáticamente. Si el Estado decide crear grandes presas

Si el Estado decide crear grandes presas hidroeléctricas, entonces desaparece comunidades enteras de pueblos indígenas que son desplazadas de su territorio, sucedió con pueblos mazatecos y chinantecos a mediados del siglo XX



¿Por qué la pertenencia a un pueblo indígena nos otorga el derecho a disponer de un territorio en autonomía y libre determinación mientras que a otros ciudadanos mexicanos no?

hidroeléctricas, entonces desaparece comunidades enteras de pueblos indígenas que son desplazadas de su territorio, sucedió con pueblos mazatecos y chinantecos a mediados del siglo XX. Estas acciones se contraponen y entran en conflicto con el derecho a la autonomía y a la libre determinación de estos pueblos cuyo reconocimiento y respeto por parte del Estado se ha peleado tanto. ¿Por qué la pertenencia a un pueblo indígena nos otorga el derecho a disponer de un territorio en autonomía y libre determinación mientras que a otros ciudadanos mexicanos no?

Tras esa pregunta hay un hecho histórico que pone en crisis la legitimidad del Estado mexicano. Supongamos, en un ejercicio de la imaginación, que los distintos pueblos y naciones que llamamos indígenas, que constituían un 70% de la población a principios del siglo XIX, hubieran determinado por libre voluntad y con plena conciencia de sus implicaciones fundar en conjunto con la población afrodescendiente y la minoría criolla una confederación de naciones. Una de las consecuencias de esa deliberación imaginaria hubiera sido que ese pacto confederado tendría como entidades integrantes a los pueblos y comunidades indígenas además de unidades conformadas por pueblos afrodescendientes y entidades de las minorías criollas. Supongamos que el pueblo mixteco, cuyo territorio actual abarca una buena parte del estado de Oaxaca, otra parte de Guerrero y Puebla, hubiera determinado pactar su unión junto a otros pueblos bajo una misma república. En este caso, el pueblo mixteco con su territorio se habría convertido en una entidad de esa federación. Dicho en otras palabras, en una entidad federativa. En este contexto imaginado, lo mismo sucedería con el territorio del pueblo maya, ahora dividido entre Campeche, Yucatán y Quintana Roo, si hubieran determinado establecer un pacto confederado que los uniera al pueblo mixteco y a otros muchos pueblos distintos. En esta realidad hipotética, su territorio completo, sin las divisiones actuales, correspondería a otra entidad federativa y lo mismo sucedería con el amplio territorio del pueblo rarámuri. Las entidades federativas corresponderían, en gran medida,

Una de las consecuencias de esa deliberación imaginaria hubiera sido que ese pacto confederado tendría como entidades integrantes a los pueblos y comunidades indígenas además de unidades conformadas por pueblos afrodescendientes y entidades de las minorías criollas

La delegación mixte que hubiera participado en ese hipotético congreso, habría sido previamente elegida en múltiples asambleas comunitarias para representar la voluntad de los pueblos en la constituyente.

a los pueblos que hoy llamamos pueblos indígenas. Cada uno de estos territorios serían las unidades que, en un ejercicio libre y soberano, formarían parte de la unión. Es muy probable que el nombre de esta confederación no hubiera sido México: tendría tal vez un nombre surgido de una amplia discusión y los términos en los que esta joven confederación pretendía funcionar hubieran podido plasmarse en una Constitución escrita, muy probablemente, en múltiples lenguas (en todas las lenguas que hablaran las unidades que conformaran este pacto) y surgida de un congreso constituyente en los que las naciones confederadas hubieran tenido participación activa y voluntaria hasta ponerse de acuerdo en los términos de su pacto de unión. La delegación mixte que hubiera participado en ese hipotético congreso, habría sido previamente elegida en múltiples asambleas comunitarias para representar la voluntad de los pueblos en la constituyente. Imagino cómo la delegación conformada por representantes de las comunidades purhépechas habría insistido en la necesidad de que cada entidad de la unión tuviera total libertad de gestionar sus territorios con base en sus valores culturales y en las relaciones que cada una había establecido con la naturaleza. Antes de signar el pacto, las delegaciones participantes de la asamblea constituyente habrían discutido cuál era el objetivo de crear esa gran confederación y qué los llevó en primera instancia al deseo libre de unirse. La división política de esta unión sería muy distinta a los límites territoriales internos que establecen actualmente las 32 arbitrarias entidades federativas, límites que atentan y que no respetan los territorios de los pueblos originarios. Muy probablemente esta hipotética confederación estaría conformada por más de 32 entidades federativas, tal vez el doble. Imagino.

Pero no sucedió así. Las naciones que pre-existimos a la creación de México jamás fuimos invitadas a formar parte de esa entidad, ninguna representación colectiva del pueblo mixte o del pueblo purhépecha participó de ninguno de los congresos constituyentes por los que este país ha atravesado, desde la de Apatzingán hasta la de 1917 y todas las reformas

que se le han hecho a esta última. Las constituciones han sido redactadas en una sola lengua y ningún parlamento indígena se ha constituido a lo largo de estos tortuosos doscientos años. Los territorios de los pueblos indígenas quedaron divididos por la creación de los límites nacionales y de los límites internos de las 32 entidades federativas. Los pueblos indígenas quedamos atrapados, encapsulados, en esta entidad legal que llamamos México, producto del deseo criollo. Aún más, la Constitución nos desconoció como entidades colectivas y nos convirtió legalmente en ciudadanos, la Constitución nos leyó sólo como individuos concretos con los que establecía un pacto y no como pueblos. La idea de territorio nacional desconoció nuestros territorios que se convirtieron desde entonces en “propiedad de la nación”, con sus aguas, su aire y sus minerales en el subsuelo. Los manantiales del territorio mixe se convirtieron en manantiales mexicanos y es por eso que ahora no obligan a que sea la Comisión Nacional del Agua quien nos extienda un permiso para beber de ellos. A todas luces, un país así que no surge de un pacto confederado de los pueblos, comunidades y culturas que lo habitan, sino de la imposición de unos cuantos, es de origen, ilegítimo.

La lucha para que el Estado mexicano reconozca a los pueblos indígenas como entidades colectivas, como naciones que pre-existen a su establecimiento, y no sólo como un grupo de ciudadanos mexicanos peculiares, ha sido larga. La lucha para que se respete la autonomía y la libre determinación que las naciones llamadas indígenas tienen sobre su territorio se ha reflejado un poco en el marco legal. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, un convenio vinculante que obliga a los Estados a reconocer el derecho a la autonomía y a la libre determinación de los pueblos indígenas, fue ratificado por el Estado mexicano en 1990 y en 1992 se hizo un agregado al Artículo 4to de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en el que se reconoce solamente la pluralidad cultural del país. Como una respuesta al levantamiento zapatista de 1994 y a los Acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno mexicano en donde se recogían



*Otra realidad
existiría si la
Constitución
hubiera
emanado de la
voluntad libre
de pueblos y
naciones que,
en un deseo
compartido,
se hubieran
confederado
para lograr
algunos objetivos
comunes
manteniendo
su derecho a la
libertad y a la
soberanía*

muchos de los reclamos de los pueblos indígenas de México, en 2001 se realizó una tibia reforma constitucional al Artículo 2do que reconoce el derecho a la libre determinación pero que lejos está de dar cumplimiento a todo lo que se había plasmado en los Acuerdos de San Andrés. Para estas reformas constitucionales no se ha creado ningún parlamento indígena ni representaciones de los pueblos indígenas han sido parte, como entidades colectivas, de la actividad legislativa de la que han surgido estas modificaciones.

En todo caso, aunque la Constitución mencione muy cautelosamente el derecho a la libre de determinación de los pueblos indígenas sobre sus territorios, la llamada brecha de implementación es abismal. Otra realidad existiría si la Constitución hubiera emanado de la voluntad libre de pueblos y naciones que, en un deseo compartido, se hubieran confederado para lograr algunos objetivos comunes manteniendo su derecho a la libertad y a la soberanía. Todas estas posibilidades que nunca se materializaron imaginaba yo cuando la voz cada vez más altisonante del funcionario en cuestión nos repetía una vez más que el agua de nuestro territorio es propiedad de la nación y que son las instituciones, sus instituciones, las que deciden sobre ella.

May. ¿Nación pluricultural o Estado plurinacional?

Un fantasma recorre Latinoamérica. El fantasma del Estado plurinacional. Desde Bolivia hasta Chile, pasa por Ecuador y por Guatemala, da vueltas en Perú y en México; este fantasma recorre y se anida en los anhelos del movimiento indígena actual, va planteando propuestas de reformas constitucionales, las leyes de las democracias liberales de una buena parte de este continente parecen comenzar a considerar un nuevo pacto federal en el que los pueblos indígenas puedan establecer relaciones con el Estado como entidades políticas colectivas y no sólo como culturas, grupos étnicos o reliquias antropológicas necesarias de ser integradas a los proyectos nacionalistas de cada Estado-nación. La movilización popular que ha tenido como resultado el nombramiento de Elisa Loncón, lingüista mapuche, como presidenta de la Asamblea Constituyente que redactará una nueva Constitución para Chile ha enunciado su entusiasmo, en diversos momentos, por la creación de un Estado plurinacional. Bolivia, después de la llegada de Evo Morales y del MAS a la titularidad del poder ejecutivo, se convirtió en un ejemplo de Estado plurinacional y ha servido de faro para alumbrar los anhelos de otros movimientos en los países de la región. Pareciera que hay un consenso más o menos generalizado de los movimientos indígenas del continente sobre la idea de que el horizonte político al que podemos aspirar es a la creación de

Para los lentes del Estado, los pueblos indígenas fuimos jurídica y políticamente invisibles. Esto también se hace evidente con la división de entidades federativas que forman parte del pacto federal

El hecho de que una persona fuera mixte o zapoteca sólo se narraba como diferencia cultural, en muchos casos indeseable, y no como una pertenencia política a una nación mixte o zapoteca. Para los lentes del Estado, los pueblos indígenas fuimos jurídica y políticamente invisibles



Estados plurinacionales que le reconozcan plena autonomía y libre determinación a las naciones indígenas.

Estos anhelos de romper la equivalencia que plantea que cada Estado se corresponde a una sola nación y reconocer la existencia de múltiples naciones dentro de cada Estado se explica dentro de un contexto histórico. La creación de los países del continente se realizó con la idea liberal de que la entidad política llamada “Estado” establecía un pacto con los ciudadanos directamente. En este punto utilizo el sustantivo en masculino si consideramos que las mujeres de estos países recién creados ni siquiera tenían derecho al voto. Las garantías individuales evidencian que la relación entre el Estado y las personas se establece de una manera directa y con individuos concretos. Podríamos decir que la única entidad colectiva que reconocían estos Estados era la que planteaba como nación mexicana para nuestro caso. Entre el Estado y los individuos no se reconocía ninguna otra entidad colectiva. El hecho de que una persona fuera mixe o zapoteca sólo se narraba como diferencia cultural, en muchos casos indeseable, y no como una pertenencia política a una nación mixe o zapoteca. Para los lentes del Estado, los pueblos indígenas fuimos jurídica y políticamente invisibles. Esto también se hace evidente con la división de entidades federativas que forman parte del pacto federal. Estas entidades federativas no toman en cuenta la existencia de los pueblos indígenas, sus límites geográficos no respetan los territorios de los pueblos indígenas. El territorio del pueblo mixteco que se halla actualmente dividido en tres entidades federativas —Oaxaca, Guerrero y Puebla— podría haberse constituido como un estado de la república mexicana, lo mismo podemos decir para el territorio de la nación maya que quedó seccionado entre Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Dado que la existencia de naciones indígenas para el Estado mexicano era inconcebible, los bienes naturales existentes en sus territorios pasaron a ser “propiedad de la nación”, los pueblos indígenas no podían determinar el manejo ni del aire, ni de la tierra, ni del agua, ni de los minerales y bosques de sus territorios si no pasaba por las determinaciones del Estado. Aun con los cambios jurídicos

de las últimas dos décadas, los funcionarios nos siguen repitiendo que bienes naturales como el agua no nos pertenecen aunque se encuentren dentro de nuestros territorios pues para ellos el agua de nuestros territorios es propiedad de la nación.

El hecho de que sea el Estado el que haya concesionado los minerales a las compañías mineras en territorios de pueblos indígenas sin consultarles siquiera evidencia precisamente que para el Estado mexicano, los pueblos indígenas no hemos sido naciones sino, a lo más, grupos culturalmente diferenciados integrados por individuos que debían integrarse al proyecto de una nación mexicana monolingüe de manera que pudieran llegar a ser iguales ante la ley.

Sobre todo después del levantamiento zapatista, el Estado mexicano se vio obligado a hacer una serie de cambios jurídicos para colocarse lentes legales que pudieran ver a los pueblos indígenas como naciones políticas que podían tener autonomía y libre determinación sobre su vida y sus territorios. La firma de los Acuerdos de San Andrés planteó la posibilidad de que el Estado mexicano pudiera reconocer la existencia de naciones originarias dentro del Estado. Fueron muchos los políticos

que se lanzaron en contra y argumentaron que estos acuerdos tenían como objetivo “balcanizar” México, como si el hecho de negar la realidad de la existencia de múltiples naciones preexistentes a la creación del país los desapareciera automáticamente. Como sabemos, tanto la izquierda como la derecha partidista traicionaron estos acuerdos y se planteó a cambio una reforma constitucional al artículo segundo bastante descafeinada. Como ha dicho el periodista



mapuche Pedro Cayuqueo, decir que el país es pluricultural es enunciar lo obvio, no tiene ninguna potencia política pues todas las sociedades son diversas culturalmente hablando. La nación mixe, por ejemplo, no es culturalmente homogénea, nuestras prácticas culturales van cambiando en las tierras medias altas y bajas de nuestro territorio. Antes que aceptar que México es un Estado plurinacional, la reforma planteó aferrarse a la idea de que México es una sola nación, sólo que con diversidad cultural. Esta postura sigue tratando a los pueblos indígenas como culturas distintas, como si las sociedades del país que no son indígenas no evidenciaran diferencias de sus prácticas culturales.

En contraste, reconocer que México es un Estado con muchas naciones tiene una potencia política muy distinta, por un lado reconoce este país no es una sola nación, sino un Estado y que por lo tanto no es necesario la aculturación para incluir a los pueblos indígenas a ese ideal de nación mexicana única, por otro, el Estado mexicano podría establecer un pacto federal con las entidades políticas colectivas que son las naciones originarias. No sería yo, como ciudadana la que establecería una relación directa con el Estado, mi primera pertenencia política reconocida sería a la nación mixe que a su vez establecería una relación política con el Estado mexicano. Los lentes del Estado comenzarían a poder ver y leer otras naciones y aceptarían su existencia. Cada una de las naciones dentro del Estado mexicano podrían tomar decisiones en libre determinación sobre su vida en común, sobre sus territorios, sobre su futuro, sobre sus bienes naturales y sobre su modo de vida, su sistema educativo, su sistema de impartición de justicia, su sistema de salud y todos los asuntos que atañen a la res publica de las naciones. Visto de esta manera, no es de extrañarse que la lucha de los movimientos indígenas vea al Estado plurinacional como un horizonte hacia el cual caminar. Sin embargo, desde ciertas voces, sobre todo de mujeres indígenas, se escuchan alertas sobre este modelo porque sabemos que, después de todo, lo que el Estado registra, lo controla, pero, de esto y otros granos de sal con los cuales tomarse el modelo de Estado plurinacional platicamos en la siguiente columna.

En contraste, reconocer que México es un Estado con muchas naciones tiene una potencia política muy distinta, por un lado reconoce este país no es una sola nación, sino un Estado y que por lo tanto no es necesario la aculturación para incluir a los pueblos indígenas a ese ideal de nación mexicana única, por otro, el Estado mexicano podría establecer un pacto federal con las entidades políticas colectivas que son las naciones originarias



El desprecio por otras posibilidades de organizar la vida en común ha hecho que muchos de los sistemas políticos y sociales de los pueblos indígenas sean calificados de simples “usos y costumbres” pero se trata en realidad de estructuras que organizan nuestra vida en común y que son producto de nuestras dinámicas y de nuestra historia

Jëntsë'ëk. Democracia y pueblos indígenas

“El hecho divino de existir no debe asimilarse al hecho satánico de coexistir”

Fernando Pessoa

Trato de imaginar algo que nunca he experimentado: la ausencia de la mirada y la presencia constante de otras personas en mi vida. ¿Cuáles serían los efectos de la supresión prolongada de la compañía de otros seres humanos sobre nuestra mente y nuestros cuerpos? Michel Tournier responde esta pregunta, entre muchas otras, en su extraordinaria novela *Viernes o los limbos del Pacífico* en el que reelabora la historia del Robinson Crusoe de Daniel Defoe. La ausencia prolongada de la compañía humana reconfigura los aspectos más fundamentales de nuestra existencia y pone en entredicho los supuestos de nuestra humanidad; el lenguaje, las rutinas, las costumbres cotidianas se explican, en gran parte, en función de la mirada que los demás devuelven sobre nuestra existencia. Después del desconcierto inicial que lo lleva a casi fundirse con el entorno natural, el Robinson de Tournier recurre a acciones y rituales que ordenan sus días de naufragio como si no estuviera completamente solo para poder proseguir con la vida en ausencia de al menos algún

El significado etimológico de la palabra mixe para “respetar” —jëntsë'ëk— es “temer los ojos”; aun cuando ese significado etimológico ya no es transparente (en el mixe actual ese verbo significa nada más y nada menos que “respetar”)

Ni en las sociedades más individualistas en donde se ha satanizado todo lo que huelga a comuna se ha podido prescindir de la mirada y la presencia de otros humanos. Las relaciones que median las miradas que nos lanzamos recíprocamente los humanos lejos están de ser armónicas y median entre ellas complejos sistemas y jerarquías de dominación

otro humano, como si pudiera mirar la mirada de aprobación y reconocimiento de otros rostros.

Una gran parte de nuestras actuaciones y motivaciones cotidianas necesitan de la mirada de las otras personas. El significado etimológico de la palabra mixe para “respetar” — *jèntsë’èk*— es “temer los ojos”; aun cuando ese significado etimológico ya no es transparente (en el mixe actual ese verbo significa nada más y nada menos que “respetar”). En las sesiones de regaños que recibíamos en la infancia se asomaba la carga etimológica, las personas mayores nos conminaban a recibir sus palabras con temor de la mirada, es decir, evitando mirarlas a los ojos; con la mirada inclinada recibíamos sus amonestaciones y entendíamos que la corrección verbal de nuestras malas conductas implicaba también renunciar a contemplar la mirada de quien me hablaba, esa supresión de la posibilidad de mirar los ojos a quien nos miraba atentamente durante las amonestaciones y consejos era parte de la lección recibida. Alzar la vista en ese contexto se consideraba un acto de rebeldía o desafío: “no me apedrees con tu mirada” nos decían molestas si esto sucedía. Esta recomendación contrasta con la solicitud que las personas mayores hacen a los pequeños cuando los están amonestando en contextos culturales distintos: “mírame a los ojos mientras te hablo” dicen, evadir la mirada se interpreta aquí como falta de atención. Esta diferencia cultural me llevó en algunas ocasiones a equívocos culturales desconcertantes. En mi contexto, mirar la mirada de quién me reconvenía implicaba una falta de respeto mientras que en otro contexto cultural dejar de hacerlo era un acto desafiante.

La necesidad de la mirada de los otros nos lleva a la vieja sentencia que dicta que las personas somos animales gregarios, mamíferos peculiares que necesitan vivir en sociedad. Pocos hay quienes se han escapado a esta necesidad, al menos parcialmente; además de los antiguos ermitaños cuyas motivaciones tenían una profunda raíz religiosa, algunas personas han rehuido de la vida en sociedad; en una crónica periodística que la antropóloga Sheba Camacho me recomendó,

pude leer sobre Christopher Thomas Knight, un hombre que había vivido solo rehuyendo de la presencia de otras personas por casi treinta años en los bosques de Maine, muy al norte de Estados Unidos. Durante casi treinta años no había hablado y muchos menos tocado a otro ser humano.

Lejos de las peculiares motivaciones de Christopher Thomas Knight o de situaciones ajenas a la voluntad como lo sucedido a Robinson Crusoe, lo humano se lee en clave social a tal grado que esa relación parece indisoluble e insistir en esto parece una obviedad. Ni en las sociedades más individualistas en donde se ha satanizado todo lo que huele a comuna se ha podido prescindir de la mirada y la presencia de otros humanos. Las relaciones que median las miradas que nos lanzamos recíprocamente los humanos lejos están de ser armónicas y median entre ellas complejos sistemas y jerarquías de dominación. Del hecho satánico, y por lo tanto festivo, de coexistir, como apunta Pessoa, deriva el hecho de que necesitamos ordenar y estructurar esa imprescindible vida en común.

Dado que necesitamos vivir en común, ¿cómo organizamos nuestra existencia en manada humana? A lo largo de la historia, las sociedades y las culturas del mundo han dado respuestas distintas y una de ellas es la que da el Estado nación actual que se basa en un sistema llamado democracia, el desarrollo del sistema democrático puede rastrearse en la historia occidental y norma mucho del mundo además de relacionarse en la actualidad con un sistema económico como el capitalismo. Más que relatar la historia de la democracia, quisiera situarla aquí como una más de las posibilidades de organizar esta satánica y necesaria vida humana en común. Además de los Estados democráticos actuales, han existido otros modos y formas de organizar la vida en sociedad como la comunal asamblearia, las sociedades clánicas, las organizaciones nómadas horizontales, por mencionar sólo algunas de genealogías distintas a las de la cultura occidental. Dentro de toda esa diversidad de posibilidades, una mirada eurocentrista ha situado al

La comunalidad, descrita y categorizada por el antropólogo mixe Floriberto Díaz y el antropólogo zapoteco Jaime Martínez Luna, es una de las diversas maneras de organización sociopolítica que se pueden encontrar en los pueblos indígenas de Oaxaca. Hacer una oposición binaria entre democracia y "usos y costumbres" implica una reducción simplista pues tras la categoría indígena se pueden encontrar organizaciones sociopolíticas muy distintas entre sí

Nuestro sistema de organización comunal es distinto al sistema democrático occidental, tenemos derecho a elegir uno distinto, trabajamos desde nuestras comunidades para perfeccionarlo y aun bajo el asedio de una opresión. Para entablar un diálogo en el que medie el respeto se hace preciso reconocer los sistemas de los pueblos indígenas como los sistemas de organización social que hemos elegido para llevar la necesidad humana e imperiosa de vivir en común

sistema democrático estatista como la forma más evolucionada y justa de organizar la vida en común. Esta visión positivista de la historia ensalza los modelos democráticos occidentales como la culminación de una evolución y desde distintos espacios se nos pontifica contantemente sobre ello. Sin embargo, poco puede tener de justo un sistema que, al menos en este país, se ha impuesto con base en la negación y el combate de otras estructuras de organización social. El Estado mexicano y su arquitectura no son el producto de la libre voluntad de las múltiples naciones que habitaban el territorio de este país en el momento de su creación si no es el producto de la imposición de una minoría que ha ejercido opresión sistemática sobre estas naciones.

El desprecio por otras posibilidades de organizar la vida en común ha hecho que muchos de los sistemas políticos y sociales de los pueblos indígenas sean calificados de simples “usos y costumbres” pero se trata en realidad de estructuras que organizan nuestra vida en común y que son producto de nuestras dinámicas y de nuestra historia. Los usos y las costumbres los tiene cualquier cultura y sociedad como la occidental, los sistemas políticos de organización social que regulan nuestra vida en común no son usos y costumbres, son sistemas propios, una de las distintas posibilidades de regular la necesidad humana de vivir en conjunto, así como el sistema que llaman democracia es otra posibilidad. La comunalidad, descrita y categorizada por el antropólogo mixte Floriberto Díaz y el antropólogo zapoteco Jaime Martínez Luna, es una de las diversas maneras de organización sociopolítica que se pueden encontrar en los pueblos indígenas de Oaxaca. Hacer una oposición binaria entre democracia y “usos y costumbres” implica una reducción simplista pues tras la categoría indígena se pueden encontrar organizaciones sociopolíticas muy distintas entre sí, la organización de la vida en común del pueblo rarámuri es distinta a la del pueblo zapoteco en Juchitán o a la comunalidad que hallamos en los pueblos de la Sierra Norte en Oaxaca. El establecimiento del Estado mexicano se ha basado en la negación y el combate de otras formas de

organización que, en muchos casos, se argumenta como defensa de la democracia. Las sociedades de tradición distinta a la occidental tenemos el derecho a elegir la manera en la que deseamos organizar nuestra vida en común. Lamentablemente se ha utilizado el discurso de la defensa de la democracia para atacar ese derecho.

En julio de 2020, un grupo de intelectuales publicó un texto llamado “Contra la deriva autoritaria y por la defensa de la democracia” en el que, entre otras cosas, hacían un llamado a los ciudadanos de este país para “recuperar el pluralismo político y el equilibrio de poderes que caracterizan a la democracia constitucional” con miras a las próximas elecciones parlamentarias. No voy a discutir aquí si es posible recuperar algo que de por sí no se ha tenido en un sistema estatal que ha privilegiado la concentración del poder y que se erige sobre la negación de otros sistemas de organización social. Más bien, entre los firmantes de dicha carta, hallé a varios que, en la defensa de la democracia, han atacado los sistemas de organización social de los pueblos indígenas distintos a los del Estado mexicano porque los acusan de atentar contra los derechos individuales, contra los derechos de las mujeres y, en el caso de Roger Bartra, de excluir a los partidos políticos y de “instituciones nuevas que contengan semillas de cambio”. La defensa de la democracia se ha utilizado en estos contextos para narrar que los sistemas de organización sociopolítica de los pueblos indígenas están anclados en el pasado y que no tienen historicidad mientras que la democracia se identifica con la modernidad y el futuro. Sin embargo, se trata, una vez más, de una actualización de la relación asimétrica entre la tradición eurocéntrica de los creadores criollos del Estado mexicano y los pueblos indígenas. Los defensores de la democracia denuncian los problemas que ven en nuestros sistemas de organización sociopolítica para negarnos el derecho a elegir y vivir bajo nuestros propios mecanismos para organizar la vida en común.

Si volteamos la mirada, podríamos rebelar los prejuicios racistas que subyacen en la idea de creer que el sistema

La defensa de la democracia se ha utilizado en estos contextos para narrar que los sistemas de organización sociopolítica de los pueblos indígenas están anclados en el pasado y que no tienen historicidad mientras que la democracia se identifica con la modernidad y el futuro. Sin embargo, se trata, una vez más, de una actualización de la relación asimétrica entre la tradición eurocéntrica de los creadores criollos del Estado mexicano y los pueblos indígenas

Las democracias liberales, como en Estados Unidos, por poner un ejemplo, permiten la existencia de la pena de muerte, los sistemas democráticos han permitido el encarcelamiento de mujeres por abortar; en los sistemas democráticos se ha institucionalizado la homofobia

democrático del Estado mexicano es inherentemente superior a las formas de organizar la vida en común de muchos pueblos indígenas en este país, esos sistemas que llaman despectivamente “usos y costumbres”. Si volteamos la mirada de quien amonesta podemos ver que las democracias han negado el voto a las mujeres hasta hace unas cuantas décadas. Las democracias liberales, como en Estados Unidos, por poner un ejemplo, permiten la existencia de la pena de muerte, los sistemas democráticos han permitido el encarcelamiento de mujeres por abortar; en los sistemas democráticos se ha institucionalizado la homofobia y se le ha negado la posibilidad de contraer matrimonio a parejas homosexuales, el racismo institucional en los sistemas llamados democráticos ha encarcelado injustamente a muchas personas y ha cercenado vidas por medio de la violencia policial, los sistemas democráticos han atentado estructuralmente contra los derechos de la población indígena por mencionar sólo algunos fenómenos. Si por todas estas razones yo propusiera desechar la democracia como un sistema de organización por revelarse fallido, sus intelectuales defensores dirían que los ejemplos mencionados evidencian lo contrario a los ideales democráticos que defienden, que se trata de perfeccionar el sistema, pero no de desecharlo.

Pues lo mismo podemos responder con la mirada en alto, en rebeldía por una amonestación injusta. Nuestro sistema de organización comunal es distinto al sistema democrático occidental, tenemos derecho a elegir uno distinto, trabajamos desde nuestras comunidades para perfeccionarlo y aun bajo el asedio de una opresión. Para entablar un diálogo en el que medie el respeto se hace preciso reconocer los sistemas de los pueblos indígenas como los sistemas de organización social que hemos elegido para llevar la necesidad humana e imperiosa de vivir en común, que no se trata de simples “usos y costumbres” y que los problemas y retos que enfrentamos dentro de ellos no son razón para imponernos su democracia partidista. En muchos casos, el elogio de la democracia en comparación con los sistemas propios de organización

sociopolítica de los pueblos indígenas que hacen algunos intelectuales evidencia el poder de quien puede reprender pero, desde estas otras formas que hemos elegido para mediar nuestra vida común, desde nuestras miradas, también los amonestamos sobre las democracias fallidas de sus repúblicas que siguen siendo la principal fuente de las opresiones que sufren nuestros pueblos y de la falta de justicia social. Y ante esta amonestación, exigimos respeto, respeto a nuestros ojos, respeto a nuestra mirada.





Los “usos y costumbres” no son la forma de organización política de las comunidades indígenas aunque así se les ha llamado para no reconocerlos como sistemas organizativos y de gobierno propios, cuando es el caso

¿Todo es culpa de los “usos y costumbres”? ¹

Leo noticias en línea: un homicidio en una comunidad indígena de Oaxaca. Luego voy a la sección de comentarios. Sé muy bien que no debería hacerlo. Casi puedo predecir la conclusión a la que salta, sin reflexión de por medio, la gran mayoría de ellos: los delitos cometidos en comunidades indígenas son causados por sus “usos y costumbres” que las mantienen en la época medieval y que propician la violación de los derechos humanos. Deben abandonarlas inmediatamente y ceñirse a los principios de la Constitución Mexicana para frenar la violencia salvaje en esa comunidad. Parece una exageración pero es bastante común y es agotador leer este tipo de comentarios una y otra vez.

Más adelante leo también un reportaje sobre la trayectoria de la diputada panista zapoteca Eufrosina Cruz Mendoza, en la que Ignacio Lozano, académico del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) afirma que “los usos y costumbres, como sistema de gobierno, fueron una curiosa innovación en beneficio de los intereses del Partido Revolucionario Institucional (PRI)”. Para reforzar sus palabras Lozano cita a Allyson Benton (también investigadora del CIDE): los usos y

Tradicionalmente se ha llamado “usos y costumbres” a las organizaciones de muchas comunidades indígenas que son distintas al del Estado mexicano. Se les llama “usos y costumbres” a estos sistemas de organización política y social así como se les ha llamado “dialectos” a las lenguas indígenas, que implica en ambos casos una carga diferenciadora despectiva e injustificada

¹ Agradezco a la politóloga mixe Tajëëw Díaz Robles por sus comentarios, precisiones y las ideas surgidas en muchas inquietantes discusiones con ella sobre el tema.

Así como un hecho violento dentro del Estado mexicano es leído como algo indeseable y no como un uso y costumbre propio de la cultura occidental, así leemos la violencia cuando sucede dentro de una comunidad indígena. Así como en las sociedades no indígenas, muchas personas dentro de los pueblos indígenas se esfuerzan por combatir la violencia y la injusticia sin pretender por eso cambiar nuestro sistema de organización política, ese sistema que se han empeñado en llamar “usos y costumbres”

costumbres “fueron identificados durante las décadas de 1970 y 1980 para escoger candidatos en los municipios del país en los que las autoridades locales, afines al PRI y generalmente indígenas, querían perpetuarse en el poder”.

Mientras que la violencia en las comunidades indígenas se lee como un elemento intrínseco y esencial a sus “usos y costumbres”, la violencia dentro del Estado mexicano se ve como un fallo del estado de derecho, como bien apunta la politóloga mixe Tajëëw Díaz Robles, y no como un elemento constitutivo del Estado mismo. También, desde ciertas posturas académicas se explica como un mecanismo generado por un partido político para perpetuar a sus allegados en el poder local.

Tradicionalmente se ha llamado “usos y costumbres” a las organizaciones de muchas comunidades indígenas que son distintas al del Estado mexicano. Se les llama “usos y costumbres” a estos sistemas de organización política y social así como se les ha llamado “dialectos” a las lenguas indígenas, que implica en ambos casos una carga diferenciadora despectiva e injustificada. Desde la amplia bibliografía al respecto, se ha explicado que no debe confundirse “usos y costumbres” con la organización sociopolítica de muchas comunidades indígenas. Los “usos y costumbres” las tienen todas las sociedades y culturas del mundo, no es algo exclusivo de las comunidades indígenas.

México es un Estado que está organizado como una república democrática. Para elegir a los que gobiernan esta república, se ha creado con el tiempo un sistema de partidos políticos que en teoría representan los intereses de los diferentes sectores de la población. Sin embargo, existen muchas comunidades indígenas que se organizan de manera distinta. ¿De qué manera? Eso cambia según el caso, la organización de la vida política en la Sierra Tarahumara será distinta a la de una comunidad mixe en la Sierra Norte de Oaxaca. Es importante señalar también que no todas las sociedades indígenas se organizan de manera distinta a la del Estado mexicano, muchas utilizan los mismos mecanismos propios de la república mexicana en la que se insertan, son muchos municipios indígenas

que funcionan como funcionan los municipios no indígenas y también eligen a sus gobernantes locales por medio de un sistema de partidos políticos.



En el caso de Oaxaca, una cantidad considerable de comunidades indígenas se han organizado en municipios que funcionan de manera sensiblemente distinta a como funciona el resto de los municipios del país. Esto quiere decir que, como ya se reconoce en Oaxaca, cuentan con un sistema normativo interno propio, con una organización distinta a la de la república democrática que, en muchos casos, se llama “comunalidad”, concepto acuñado y descrito a detalle por el antropólogo mixe Floriberto Díaz y el antropólogo zapoteco Jaime Martínez Luna. No se trata entonces de “usos y costumbres” sino de un sistema de organización política distinta. Estos pueblos de Oaxaca en específico se rigen por los principios de la comunalidad así como el país se rige por los principios de una república democrática.

Por eso me parece siempre absurdo que los actos violentos o las injusticias que tienen lugar en comunidades indígenas se expliquen en función de los mal llamados “usos y costumbres” entendiéndolos como el sistema que los norma socio-políticamente; hacer eso equivale a decir que las violaciones de los derechos humanos en este país (lamentablemente tan abundantes) se generan porque está organizado como una república

La violencia y la injusticia, cuando tienen lugar en comunidades indígenas, se leen con lentes de racismo y no como fallos de un sistema

Me parece siempre absurdo que los actos violentos o las injusticias que tienen lugar en comunidades indígenas se expliquen en función de los mal llamados “usos y costumbres” entendiéndolos como el sistema que los norma socio-políticamente; hacer eso equivale a decir que las violaciones de los derechos humanos en este país (lamentablemente tan abundantes) se generan porque está organizado como una república democrática

democrática. Sería absurdo decir que, para que cesen estos atropellos y delitos, el país debe dejar de ser república y convertirse en, digamos, una monarquía. Nunca he leído que el indignante número de feminicidios en el estado de México sea culpa de la democracia y que ésta deba ser abolida inmediatamente para evitar así la violencia contra las mujeres. Si la violación de los derechos humanos no es esencial ni intrínseca a una república democrática, una violación en una comunidad indígena no es esencial ni intrínseca a la forma de su organización sociopolítica. Si nadie pide que, ante la violación de derechos humanos, se derogue la república, ¿por qué se pide que las comunidades abandonen sus “usos y costumbres” cuando se comete un delito o se realizan actos violentos dentro de ella?

Los “usos y costumbres” no son la forma de organización política de las comunidades indígenas aunque así se les ha llamado para no reconocerlos como sistemas organizativos y de gobierno propios, cuando es el caso. Esto ya se ha dicho muchas veces: los “usos y costumbres” son rutinas que se van volviendo imperativas socialmente pero que no forman parte de la forma de gobierno o de la organización política de una sociedad. En ciertos lugares, se tiene el uso y la costumbre de entregar un anillo con un diamante a las mujeres cuando se les propone matrimonio; no he leído jamás que alguien sostenga que la entrega de este anillo sea un “uso y costumbre” mediante el cual se asegura la “compra” de las mujeres con fines de matrimonio en la cultura occidental; comentarios que, en cambio, son muy comunes cuando se habla de la entrega de la dote que sucede en varias comunidades indígenas. Son múltiples los “usos y costumbres” en contextos no-indígenas que he visto: la presentación de un libro, las curiosas costumbres de las bodas de la Ciudad de México en donde el contratante le quita públicamente un ligüero a su nueva esposa, el muy extraño comportamiento de entregar una tela tricolor de un presidente de la república a otro al terminar el gobierno de cada sexenio, entre muchos otros. A nadie se le ocurriría decir que todos estos “usos y costumbres” son esenciales a la república mexicana o que la definen.

Por otra parte, la participación política de las mujeres ha sido un tema al que frecuentemente se recurre para multiplicar los comentarios que denostan la forma de organización social de muchas comunidades indígenas. Sin embargo, hemos olvidado que han sido las repúblicas democráticas las que le han negado el derecho al voto a las mujeres hasta hace ciertas décadas; nunca escuché que para remediar esa situación se tuviera que abolir la república y cambiar de forma de organización sociopolítica, que sería mejor desechar las repúblicas y adoptar la monarquía argumentando que en ésta si se han admitido reinas. ¿Por qué sí se lo piden a las comunidades indígenas? ¿Por qué se sigue ignorando que dentro de las comunidades existen personas que luchan por mejorar el funcionamiento de nuestro propio sistema de gobierno y de organización social? Tanto la república mexicana como los pueblos indígenas que se rigen por la comunalidad (por poner un ejemplo de organización) son perfectibles en los hechos. A ninguno le es esencial por definición la violación de derechos humanos.

La violencia y las injusticias que se presentan en nuestras comunidades nos causan indignación y dolor. Las leemos como hechos indeseables, no forman parte fundamental de nuestros ideales, ni son parte intrínseca de nuestra organización social. Así como un hecho violento dentro del Estado mexicano es leído como algo indeseable y no como un uso y costumbre propio de la cultura occidental, así leemos la violencia cuando sucede dentro de una comunidad indígena. Así como en las sociedades no indígenas, muchas personas dentro de los pueblos indígenas se esfuerzan por combatir la violencia y la injusticia sin pretender por eso cambiar nuestro sistema de organización política, ese sistema que se han empeñado en llamar “usos y costumbres”. Al contrario, queremos que funcione como idealmente dictan los principios de lo que entendemos como vida armónica.

Por supuesto, todo sistema de organización puede pervertirse; una dictadura es la negación (o el fracaso o la antítesis) de una democracia lo mismo que un cacicazgo (entendido en

La participación política de las mujeres ha sido un tema al que frecuentemente se recurre para multiplicar los comentarios que denostan la forma de organización social de muchas comunidades indígenas. Sin embargo, hemos olvidado que han sido las repúblicas democráticas las que le han negado el derecho al voto a las mujeres hasta hace ciertas décadas; nunca escuché que para remediar esa situación se tuviera que abolir la república y cambiar de forma de organización sociopolítica

Las comunidades indígenas que han elegido organizarse en una estructura sociopolítica distinta a la elegida por el Estado mexicano se enfrentan a los mismos retos que el resto de la sociedad que los rodea, retos que en este país no son pocos. Pero además, se enfrentan a retos propios como el neo-extractivismo que las despoja de territorio y bienes naturales

su sentido actual) es la negación de la comunalidad o de la organización comunitaria. Nadie diría que una república democrática existe para generar y sostener dictaduras ¿por qué se sostiene que la organización comunitaria de muchos pueblos indígenas existe para crear cacicazgos o perpetuar a líderes en los gobiernos locales? Ahí donde un cacique prospera, el poder de la organización comunitaria se debilita. Donde la organización comunitaria es fuerte las posibilidades de un cacicazgo son menores.

Entiendo que es necesario cuestionar el origen, el significado y la validez de los “usos y costumbres” de todas las sociedades del mundo, pero esto se tiene que hacer en todos los casos en todas las culturas y países, no sólo en los pueblos indígenas. De hecho, muchas personas dentro de las comunidades indígenas hacemos esta reflexión dentro de nuestras propias experiencias. Por ejemplo, muchas mujeres indígenas discutimos, denunciarnos, problematizamos, hablamos y reflexionamos sobre la participación política dentro de nuestras comunidades y asambleas sin que estos ejercicios impliquen la abolición de nuestra organización sociopolítica. Al contrario, creemos que debemos defenderla del racismo con el que se habla de ella.

Las comunidades indígenas que han elegido organizarse en una estructura sociopolítica distinta a la elegida por el Estado mexicano se enfrentan a los mismos retos que el resto de la sociedad que los rodea, retos que en este país no son pocos. Pero además, se enfrentan a retos propios como el neo-extractivismo que las despoja de territorio y bienes naturales. Encima de todo, tienen que enfrentar estos retos en un caldo de racismo que puede verse claramente en la reacción que provocan las noticias que narran hechos violentos sucedidos en las comunidades indígenas (oh, sorpresa, también ahí suceden, resulta que no somos los buenos salvajes que siempre han creído).

Al final, un homicidio o una injusticia son leídos de manera muy distinta dependiendo del contexto, si sucede en una comunidad indígena se atribuye a sus “usos y costumbres” de

manera esencial y definitoria, si sucede en contextos urbanos no indígenas se pueden realizar amplios debates pero nunca nadie dirá que la culpa de todo eso lo tiene el hecho de que este país está organizado en forma de república o que la sociedad mexicana tiene por uso y por costumbre asesinar y violentar. La violencia y la injusticia, cuando tienen lugar en comunidades indígenas, se leen con lentes de racismo y no como fallos de un sistema.


A modo de parodia, la siguiente vez que lea la noticia de un homicidio en la ciudad de México comentaré que la culpa la tiene el hecho de que este país sea una república, que si cambiamos esta salvaje, primitiva y anticuada forma de organización sociopolítica (bastante anticuada, pregúntenle a los griegos), estos delitos dejarán de existir. O tal vez no, tal vez deje un comentario enfatizando que la violencia y la injusticia son usos y costumbres de la sociedad “mestiza” mexicana. Pero no lo haré, porque la vida humana y su pérdida merecen respeto.



La violencia y la injusticia, cuando tienen lugar en comunidades indígenas, se leen con lentes de racismo y no como fallos de un sistema



MĚMAJTSK



*Los elementos de
distintas tradiciones
culturales fluyen y se
adoptan imprimiéndoles
interpretaciones, usos
y significados que
enriquecen más la
diversidad cultural del
mundo*

¿Un homenaje a nuestras raíces? Apropiación cultural indebida en México

Uno de los signos más claros del lugar que ocupan las lenguas indígenas en este país se refleja en los pocos espacios que existen para su enseñanza como segunda lengua. Cada vez que tengo noticias de espacios que ofertan cursos en las muy distintas lenguas indígenas comparto la información. Preparar un curso para enseñar una lengua indígena como segunda lengua presenta muchos retos, no sólo los que plantea la gramática de la lengua, sino que también los que se derivan del combate mismo al uso de las lenguas indígenas que se ha implementado durante muchísimas décadas y que ha tenido como una de sus consecuencias que el estudio de estas lenguas y el desarrollo de metodologías, cursos, materiales y recursos didácticos de diferente índole para su enseñanza como segunda lengua no se puedan comparar con los que existen para lenguas hegemónicas. Por ejemplo, en una ciudad como Oaxaca, enclavada en territorio zapoteca y rodeada de muchas comunidades que hablan o hablaban el zapoteco del Valle lo más natural sería tener una gran variedad de espacios que ofertaran su enseñanza para quienes no la hablen, sean personas consideradas zapotecas o no. Cuando se abren los espacios para aprender lenguas indígenas como segunda lengua, cada vez más recibo una pregunta que

¿Aprender una lengua indígena es apropiación cultural si no pertenezco al pueblo que habla esa lengua?

Una de las cosas que me parecen más importantes y difíciles de impedir es el flujo de elementos culturales entre los pueblos, culturas y naciones del mundo que hacen casi imposible que a estas alturas haya culturas “puras” que no hayan tomado elementos de otras y las hayan resignificado e incorporado a sus sistemas culturales

con el tiempo se ha vuelto insistente: ¿aprender una lengua indígena es apropiación cultural si no pertenezco al pueblo que habla esa lengua? Esta misma pregunta se extiende a otros escenarios, he leído cuestionamientos interesantes que ponen a debate si el hecho de vestir huipil sin ser parte de la comunidad que la elabora es apropiación cultural, si tomar baños de temazcal implica estarse apropiando de una cultura que no es la nuestra y otras preguntas relacionadas.

Responder a esas preguntas no es tarea sencilla. Más que dar respuestas contundentes quisiera plantear algunas ideas que creo deben tomarse en consideración para intentar construir respuestas complejas en discusiones colectivas. La frecuencia de estas preguntas ya plantea una preocupación que difícilmente se hubiera dado hace algunos años. Este tema lleva ya un tiempo discutiéndose en el vecino país del norte en donde situaciones como el uso de vestimenta ritual propia de los pueblos indígenas en fiestas de disfraces ha desatado controversias y debates que nos permiten vislumbrar el funcionamiento de diversos sistemas de opresión.

En principio quisiera argumentar a favor del intercambio, el contacto y la apropiación de elementos culturales, una de las cosas que me parecen más importantes y difíciles de impedir es el flujo de elementos culturales entre los pueblos, culturas y naciones del mundo que hacen casi imposible que a estas alturas haya culturas “puras” que no hayan tomado elementos de otras y las hayan resignificado e incorporado a sus sistemas culturales. Es más, en la actualidad es complicado pensar en culturas como entidades cerradas con fronteras absolutas que nos permitan discernir dónde comienza un sistema cultural y dónde termina otro. Creo firmemente que los instrumentos de viento de la tradición occidental como el trombón, la trompeta o el clarinete han sido adoptados para realizar música tradicional que siento y leo como algo profundamente mixe, algo que pertenece profundamente a mi cultura. Los pueblos zapotecos de la Sierra Norte que cuentan también con extraordinarias bandas filarmónicas sentirán también algo parecido. Los elementos de distintas tradiciones

culturales fluyen y se adoptan imprimiéndoles interpretaciones, usos y significados que enriquecen más la diversidad cultural del mundo.

Sin embargo, no todo resulta tan sencillo. La interacción entre las culturas del mundo no se da en medio de un contexto de igualdad y armonía como ciertos discursos que celebran la diversidad cultural nos lo pretenden hacer creer obviando que las sociedades que producen culturas han sido categorizadas y jerarquizadas. Las culturas del mundo se hallan dentro de una red de estructuras que las ordenan y las jerarquizan, los elementos culturales de la humanidad están entretejidos en las estructuras del colonialismo, del racismo y del capitalismo. Por esta razón, quisiera hacer una diferencia importante entre la apropiación cultural y la apropiación cultural indebida, como se le ha llamado más específicamente. Ésta última se da cuando la categoría privilegiada que ejerce opresión sistemática sobre sociedades racializadas se apropia de ciertos elementos culturales de éstas para su beneficio o disfrute mientras mantiene intacta la relación opresiva. Es más, esta apropiación en este contexto actualiza la opresión pues es una manera de aprovecharse y seguir con prácticas extractivistas de elementos que se consideran valiosos mientras que el resto se sigue despreciando y violentando. Por ejemplo, mientras los territorios de los pueblos indígenas en Estados Unidos siguen siendo invadidos, al mismo tiempo se toman elementos de su cultura de manera aislada para utilizarlos en desfiles de Victoria's Secret. Mientras la categoría opresora considere que un elemento cultural de la categoría oprimida es despreciable discriminará a sus integrantes por ello, pero en el momento en que, por alguna razón lo considere un recurso explotable, se lo apropiará. Definido de esta manera, el hecho de que artesanos mixes hayan confeccionado tenis con la estructura y la apariencia de unos tenis Converse pero con bordados de la tradición mixe no puede considerarse como apropiación cultural indebida aunque algunas personas me hayan insistido lo contrario. Así como no hay racismo inverso, tampoco se puede hablar de apropiación cultural indebida

Las culturas del mundo se hallan dentro de una red de estructuras que las ordenan y las jerarquizan, los elementos culturales de la humanidad están entretejidos en las estructuras del colonialismo, del racismo y del capitalismo. Por esta razón, quisiera hacer una diferencia importante entre la apropiación cultural y la apropiación cultural indebida, como se le ha llamado más específicamente

54 | inversa. La apropiación cultural indebida implica también explotar un elemento cultural de la categoría oprimida sin experimentar la opresión que sufre la cultura de la que la extraes.

En Estados Unidos el fenómeno de la apropiación cultural indebida tiene sus características propias relacionadas con sus clasificaciones raciales y de etnicidad. Queda claro que la población categorizada como blanca puede ejercer un racismo cotidiano que se actualiza como apropiación cultural indebida cuando se toman tocados de plumas de los pueblos indígenas para espectáculos o se toman elementos de la tradición musical afrodescendiente descontextualizándolos y obteniendo provecho económico o de reconocimiento por ello mientras el racismo continúa de manera estructural. Sin embargo, en México el fenómeno toma otras características atravesadas de un fenómeno fundamental: la operación del mestizaje. Quiero hacer énfasis en el mestizaje como una operación y una narrativa desde el poder más que un hecho puramente genético. A estas alturas sabemos que todas las personas del mundo somos producto de una mezcla genética. Mezcladas estamos todas las personas en el mundo genéticamente hablando. El racismo sin embargo clasifica los cuerpos abstrayendo fenotipos que jerarquiza, privilegia a algunos y a otros oprime sistemáticamente.



Si consideramos que en 1820 aproximadamente el 70% de la población mexicana hablaba una lengua indígena como lengua materna y que ahora somos sólo un 6% [según cifras oficiales], podemos ver que la gran mayoría que se enuncia mestiza es población que fue desindigenizada durante los últimos doscientos años, población a la que el racismo estructural del Estado necesitaba narrar como mestiza antes que indígena para lo cual le arrebató lengua, elementos culturales y pertenencia a un determinado pueblo indígena para adscribirlo a una identidad más blanqueada llamada mestiza, una identidad mexicana construida con elementos mezclados de distintos lugares, pueblos y tradiciones. El objetivo del Estado mexicano ha sido amestizar a toda la población indígena o lo que es lo mismo, desindigenizar. En este contexto, ¿si la población mestiza a la que le fue arrebatada su pertenencia, su adscripción, su lengua y su cultura toma un elemento cultural de algún pueblo indígena se puede hablar de apropiación cultural indebida? ¿No sería más bien un cuestionamiento a ese proceso del Estado que fue el proceso de amestizamiento? La población mestiza podría entonces retomar elementos culturales que le fueron arrebatados no como apropiación sino como un cuestionamiento al proceso estatal.

Una vez más las respuestas no son tan sencillas. La población mestiza no comparte las mismas opresiones que la población indígena; no quiero decir con esto que no sufran los efectos del racismo en la medida que sus cuerpos se acercan más al estereotipo del cuerpo racializado como indígena entre otros, pero el funcionamiento de las opresiones es distinto a las que sufre una categoría política como indígena. En muchos casos, la categoría mestiza se va sosteniendo de una aspiración hacia el blanqueamiento que implica un desprecio por los pueblos indígenas a los que puede volver en muchas ocasiones sólo para buscar elementos culturales específicos para su disfrute sin que cese ese desprecio. Con demasiada frecuencia, la población llamada mestiza olvida que es población desindigenizada y actualiza la opresión sobre la población indígena. El fenómeno es claro cuando una

El gobierno organizó un evento en un gran estadio en el que una persona que representó a Quetzalcóatl entregó dulces y regalos a miles de niños convocados en el lugar

La cultura mexicana es el resultado de la apropiación cultural indebida por parte del Estado de elementos de culturas a las que ha querido desaparecer. En este país, la discusión de la apropiación cultural indebida se desvanece en el mito oficial del mestizaje. Para entender este fenómeno en México resulta necesario analizar los mecanismos del principal apropiador cultural: el propio Estado mexicano

población que es leída como blanca y muy privilegiada realiza operaciones de apropiación cultural indebida, pero se va complejizando cuando se trata de la población mestiza. Mientras que el uso de un huipil en ciertas personas se puede leer como amor por las raíces de México, ese mismo huipil en una mujer triqui se utiliza para ejercer la discriminación racista. En todo caso, en México, la apropiación cultural indebida se narra casi siempre como un homenaje a las raíces de este país, como si los pueblos indígenas que han sufrido opresión estructural fueran una reserva de elementos que pueden ser apropiados para servir de cimiento cultural a un Estado que ha hecho todo por desaparecerlos.

Esta situación en cuanto a la apropiación cultural indebida y sus peculiaridades en México se deriva de un fenómeno fundacional, a diferencia de la conformación de otros países, el Estado mexicano diseñó un discurso identitario que, desde el inicio, se basa en la apropiación cultural indebida. Al mismo tiempo que ejercía una opresión sistemática sobre los pueblos nahuas se apropiaba de elementos propios de su tradición y de su lengua. El escudo nacional está basado en un elemento mexicana y la folclorización le permite apropiarse también de elementos culturales de los pueblos indígenas a los que en adelante califica de “elementos de la cultura mexicana”. No son elementos de la cultura mexicana, son de pueblos indígenas concretos que resisten a la minería, a los megaproyectos y a los proyectos extractivistas implementados o concesionado por el Estado mexicano, que ha sido y es el mayor apropiador cultural indebido de la cultura de los pueblos indígenas de este país. Estas prácticas llegaron incluso a niveles absurdos como en 1930 en el que, en aras de reforzar el nacionalismo, Pascual Ortiz Rubio intentó sustituir a Santa Claus por un Quetzalcóatl. Como la narran las crónicas de la época se hizo un anuncio oficial por el que se prescindía de una tradición extranjera por un personaje que, ya apropiado indebidamente, se caracterizaba como profundamente mexicano: la serpiente emplumada. El gobierno organizó un evento en un gran estadio en el que una persona que

representó a Quetzalcóatl entregó dulces y regalos a miles de niños convocados en el lugar.

México no fue creado mediante un pacto con los pueblos y naciones que lo iban a conformar sino por una minoría que trató de desaparecerlos bajo una nueva categoría llamada “mestizo”. Al mismo tiempo que los oprimía tomó elementos de sus culturas. Una vez que se apropió de los elementos culturales de los pueblos indígenas los puso en una gran canasta llamada cultura mexicana de la que entonces la población puede tomar elementos descontextualizados y nombrarlos como un homenaje a sus raíces.

Entonces, ¿aprender una lengua indígena es apropiación cultural indebida? ¿portar un huipil lo es si no pertenecemos al pueblo que lo elabora? Depende, si esa acción se enmarca dentro de los mecanismos con los que se han simplificado esos elementos mexicanos apropiados indebidamente para ponerlos en una canasta folclórica a disposición entonces sí se perpetúa esa apropiación indebida, como cuando las personas que gritan “indio” utilizan textiles de pueblos indígenas para festejar el 16 de septiembre. Si ese acercamiento parte de un cuestionamiento profundo de los propios privilegios y si se pone en crisis las prácticas del mestizaje construido sobre el racismo la lectura podría ser otra. Cada vez que nos acercamos a los elementos culturales de los pueblos indígenas podríamos comenzar a cuestionar los sistemas de opresión que hacen posible la existencia de la apropiación cultural indebida.

En México no sólo la narrativa oficial del mestizaje borra fenómenos de apropiación, el mismo Estado mexicano basa la mitología de su creación en elementos de los que se ha apropiado indebidamente; los símbolos aztecas son los más socorridos: el propio escudo de la bandera mexicana es una apropiación de un símbolo cultural nahua. Al mismo tiempo que el gobierno mexicano destinaba recursos públicos e intensas campañas a la desaparición de las lenguas indígenas, tomaba elementos de estas mismas culturas para crear esa mezcla artificial que hoy se llama “cultura mexicana”: un baile

En México no sólo la narrativa oficial del mestizaje borra fenómenos de apropiación, el mismo Estado mexicano basa la mitología de su creación en elementos de los que se ha apropiado indebidamente; los símbolos aztecas son los más socorridos: el propio escudo de la bandera mexicana es una apropiación de un símbolo cultural nahua

*México no fue
creado mediante
un pacto con
los pueblos y
naciones que lo
iban a conformar
sino por una
minoría que trató
de desaparecerlos
bajo una nueva
categoría llamada
“mestizo”*

de esta cultura, los elementos gastronómicos de otra más los símbolos de estas otras. Mientras las concesiones que ha otorgado el Estado a empresas mineras transnacionales despojan a los pueblos indígenas de su territorio, la selección de fútbol que representa al país en el Mundial de Rusia se presenta como la “selección azteca”. La cultura mexicana es el resultado de la apropiación cultural indebida por parte del Estado de elementos de culturas a las que ha querido desaparecer. En este país, la discusión de la apropiación cultural indebida se desvanece en el mito oficial del mestizaje. Para entender este fenómeno en México resulta necesario analizar los mecanismos del principal apropiador cultural: el propio Estado mexicano.

Ceñir el cuerpo o “estilizar” huipiles

Pensemos un momento en el cuerpo como un lugar extraño al que acabamos de llegar para habitarlo, nuestro cuerpo está dotado con un equipo de sentidos que nos envía información del exterior, sus dimensiones y sus formas van cambiando constantemente desde el nacimiento hasta nuestra muerte. Llamo a este pensamiento para acercarnos a nuestro edificio corporal con nuevas miradas, aunque en realidad nosotros seamos sobre todo cuerpo y no sea posible nuestra existencia una vez que el cuerpo perece y su contenido comience a formar parte de otras realidades materiales. Pero supongamos que nosotros somos un ente que habita un contenedor llamado cuerpo. Cuando mencionamos esa palabra se erige ante nuestra imaginación una silueta, un contorno que va cambiando desde nuestro nacimiento hasta la última mirada consciente que podemos dirigir hacia la materia que nos constituye. Sobre todo, los rasgos exteriores de nuestro cuerpo, en particular el del rostro, forman parte fundamental de la identidad. Existe también toda una serie de características de nuestro cuerpo que escapa a la vista, incluyendo a la nuestra. No conocemos los órganos internos y mucho menos estamos conscientes de los complejos procesos que ahí ocurren como el pensamiento. “Mi cerebro sabe de mí, yo no sé nada de él” apuntaba José Saramago en la novela *Historia del cerco de Lisboa* y lo mismo podemos decir de muchos de los sistemas y órganos que habitan nuestro cuerpo, que llevan y traen información vital de nosotros sin que podamos

En muchas tradiciones los elementos con los que cubrimos nuestro cuerpo son apoyos en la lectura del género que se nos asigna socialmente y estas asociaciones pueden llegar a ser tan estrictas que, aunque sea más cómoda para ciertas situaciones, una prenda como una falda sea tan impensable en un hombre

Desde otras tradiciones textiles, muchos pueblos y comunidades indígenas han continuado con la confección de vestimenta a pequeña escala, aunque su vestimenta tradicional en un sistema racista haya sido empujada a un proceso de pérdida



enterarnos de la existencia de su funcionamiento hasta que fallan o a menos que el cuerpo mismo sea objeto de nuestro estudio.

Por distintas características evolutivas que nos han despojado del pelo como protección térmica en la mayor parte de nuestra piel, en la interacción con el clima y el entorno necesitamos cubrirnos; esa necesidad se convirtió con el tiempo en algo indisolublemente ligado a las manifestaciones culturales. Por medio de los elementos que nos cubren manifestamos pertenencias colectivas y también marcamos el carácter individual. En muchas tradiciones los elementos con los que cubrimos nuestro cuerpo son apoyos en la lectura del género que se nos asigna socialmente y estas asociaciones pueden llegar a ser tan estrictas que, aunque sea más cómoda para ciertas situaciones, una prenda como una falda sea tan impensable en un hombre. La vestimenta y la colocación de una prenda como el rebozo puede lanzar mensajes que indiquen, en ciertas tradiciones, si una mujer es casada o soltera. Las características de un vestido blanco de boda en la tradición occidental hacen impensable ese atuendo para otra ocasión. Lo mismo sucede con los sistemas de opresión, la vestimenta se utiliza como un auxiliar en la lectura social que adscribe nuestros cuerpos a categorías de raza y clase.

La vestimenta ha cambiado a través del tiempo y se manifiesta de maneras distintas en otras tantas culturas que se influyen unas a las otras, los materiales y la vestimenta se han vuelto lienzos en los que se plasman manifestaciones estéticas de las culturas del mundo. Siendo tan importante para la cultura, la vestimenta no escapa a los sistemas de opresión que ordenan la realidad actual. En tiempos pasados, la confección de la vestimenta occidental estaba ligada a un oficio artesanal que producía prendas personalizadas a una escala moderada. Esta realidad ha sido trastocada, como todo, por la producción capitalista en serie. La industria de la ropa es en la actualidad una de las más contaminantes en concordancia con la destrucción del medio ambiente tan asociada al sistema de producción capitalista. En una de esas contradicciones

La industria de la ropa es en la actualidad una de las más contaminantes en concordancia con la destrucción del medio ambiente tan asociada al sistema de producción capitalista. En una de esas contradicciones tan propias del capitalismo, la producción de ropa exclusiva con diseños especiales, personalizados e irrepetibles se ha vuelto accesible sólo a las clases más privilegiadas

La pérdida del huipil hace no más de 90 años en mi comunidad es una de las manifestaciones de la lectura racista de la vestimenta y sus efectos. Ese fenómeno tiene como consecuencia la adopción de ropa industrial producida en serie

tan propias del capitalismo, la producción de ropa exclusiva con diseños especiales, personalizados e irrepetibles se ha vuelto accesible sólo a las clases más privilegiadas.

Desde otras tradiciones textiles, muchos pueblos y comunidades indígenas han continuado con la confección de vestimenta a pequeña escala, aunque su vestimenta tradicional en un sistema racista haya sido empujada a un proceso de pérdida. Hasta los años 40 del siglo XX, en mi comunidad se documentaba la elaboración de esa vestimenta tradicional mesoamericana por excelencia que es el huipil confeccionado en telar de cintura. Cada uno de los hilos de los lienzos resultantes son colocados por un trabajo manual. La pérdida del huipil hace no más de 90 años en mi comunidad es una de las manifestaciones de la lectura racista de la vestimenta y sus efectos. Ese fenómeno tiene como consecuencia la adopción de ropa industrial producida en serie que ahora explica por qué, a diferencia de otras mujeres indígenas que conozco, no porte yo cotidianamente el huipil correspondiente a la tradición mixe de mi comunidad que ni siquiera conocí. La vestimenta tradicional asociada a mi comunidad se confecciona



ahora con manta y no con los lienzos elaborados en telar de cintura, aunque sigue cumpliendo con la labor fundamental de identificarme con mi colectivo y comunidad cada vez que lo porto. Las opresiones estructurales que nos han arrebatado territorios e idiomas nos han desplazado también del cuerpo muchas de nuestras tradiciones textiles. Ariadna Solís, una especialista zapoteca en el tema ha escrito sobre la relación entre los textiles y el racismo en México en su artículo “Reflexiones en torno a los textiles. La pertenencia y el racismo en México” en *Hysteria Revista*.

Dada la opresión estructural y en uno de esos giros propios del capitalismo, las prendas que ayudaron a hacer una lectura racial del cuerpo de las mujeres indígenas son después apropiados por la categoría opresora en fenómenos de apropiación cultural indebida o en abierto plagio. Las prendas de tradiciones que han sido despreciadas por la cultura hegemónica se inscriben así en un sistema de mercado distinto y en una lógica cultural ajena como muy bien ha descrito la politóloga mixe Tajëëw Díaz Robles. Estas opresiones que se dan entre las categorías opresoras y los pueblos racializados como inferiores en cuanto a sus tradiciones de vestimenta han sido cada vez más descritas y documentadas como los escritos de Solís y Díaz muestran.

En estas complejas dinámicas quisiera llamar la atención sobre un fenómeno particular muy propio de la producción industrial de la vestimenta en la que la división de la ropa por tallas tiene un lugar muy importante. La clasificación tan detallada de la ropa por tallas numeradas sólo puede explicarse dentro de la lógica de la producción industrial en la que las prendas se ajustan a las siluetas de los múltiples cuerpos que pretenden vestir, al mismo tiempo que la talla de la ropa ha sido un elemento de control sobre el cuerpo y las nociones de belleza de las mujeres en la cultura hegemónica. En contraste, si pensamos en la vestimenta típicamente asociada a la cultura griega, podemos observar que prendas como el quitón o el himatión eran piezas textiles que se ajustaban mediante pliegues, nudos o ceñidores al cuerpo humano. Otro tanto podemos ver

La clasificación tan detallada de la ropa por tallas numeradas sólo puede explicarse dentro de la lógica de la producción industrial en la que las prendas se ajustan a las siluetas de los múltiples cuerpos que pretenden vestir, al mismo tiempo que la talla de la ropa ha sido un elemento de control sobre el cuerpo y las nociones de belleza de las mujeres en la cultura hegemónica.

*El uso del verbo
“estilizar”
aplicado a las
intervenciones
que se hacen
a los huipiles y
otras prendas
tradicionales de
pueblos indígenas
me parece un
eufemismo
que oculta un
desprecio que
implica la idea
de que antes de
intervenirlas
estas prendas no
estaban estilizadas*

como prendas de otras culturas como el sari, un lienzo de tela que se ajusta al cuerpo y al cual se ciñe. A diferencia de las presiones que el cuerpo de las mujeres recibe en Occidente para encajar en un determinado número específico de talla mediante la cual se actualiza también una opresión de género, la tradición de la vestimenta de otras culturas se mantiene en la lógica del ceñido, es la prenda la que se adapta al cuerpo al ser colocada. Por un lado, ceñir las prendas o los lienzos al cuerpo y, por otro lado, luchar por encajar el cuerpo en una prenda de talla determinada despliegan lógicas completamente distintas si no es que opuestas. Aun en la tradición occidental, en una producción artesanal personalizada con un sastre o costurera que se realiza según las medidas de cada persona, la clasificación por tallas pierde sentido. Es la producción capitalista en serie y masiva la que ha hecho de la clasificación precisa y numérica por tallas una necesidad fundamental.

El huipil, aunque existe en diversos tamaños, forma parte del tipo de prendas que no replica las curvas de la silueta humana y que en muchas tradiciones también pasa por un proceso de ceñido al cuerpo por medios de diversos mecanismos, cada vez que nos vestimos con él. Mi amiga, la politóloga k'iche' Gladys Tzul me hablaba también de una prenda llamada “corte” con que viste cotidianamente la parte inferior de su cuerpo. Estas prendas son similares a los enredos y los pozahuancos de varias tradiciones de vestimenta de pueblos indígenas en México. Los cortes, los enredos y los pozahuancos se colocan envolviendo el cuerpo que visten y se fijan con ceñidores de materiales diversos en contraste con la lógica de las tallas de las faldas. De nuevo, son los lienzos, las prendas, los textiles que se ciñen a las personas y no las personas que necesitan entrar en prendas que siguen las curvas de la silueta humana previamente establecidas por números de tallas.

En las polémicas relaciones que los diseñadores no indígenas establecen con las prendas de tradiciones de vestimenta propias de los pueblos indígenas observo una necesidad de traducir esta vocación envolvente que se ciñe al cuerpo a una lógica gobernada por las tallas. Hace poco me encontré con

un video promocional de una marca de etno-fashion que fue eliminado tiempo después a raíz de las críticas que recibió. En este video se decía que la marca ofrecía piezas tradicionales de pueblos indígenas ya “estilizadas” para evitar así la “cuadradez” propia de los huipiles y de la ropa tradicional que impedía que la figura de las mujeres luciera. El uso del verbo “estilizar” aplicado a las intervenciones que se hacen a los huipiles y otras prendas tradicionales de pueblos indígenas me parece un eufemismo que oculta un desprecio que implica la idea de que antes de intervenirlas estas prendas no estaban estilizadas. Los huipiles y las múltiples prendas de los pueblos indígenas ya están estilizados según el gusto de la tradición de vestimenta en la que fueron creados, son una manifestación estilística de la cultura a la que pertenecen. Hablando de este tema con la lingüista Gabriela Pérez Báez, ella utilizó un verbo innovador más adecuado: ensiluetar. Lo que hacen sobre todo las marcas de etno-fashion no es estilizar algo que ya está estilizado en su propio sistema y tradición. Llamamos “estilizar” a traducir de una lógica en la que una prenda se ciñe y adapta al cuerpo a otra lógica en la que es la prenda la que toma la forma de la silueta humana que se ordena por tallas.

Además del uso bastante frecuente del verbo “estilizar” para el proceso de ensiluetamiento de los huipiles y otras prendas de los pueblos indígenas, se utiliza también “modernizar” como si no se tratara de piezas que utilizan personas de otras culturas que son sus contemporáneas. En todo caso, se trata de adaptar esas prendas al gusto y a la lógica de los patrones occidentales. Tras el uso de esos verbos se oculta más bien la idea de que las prendas sólo pueden estar “estilizadas” y ser “modernas” si se adaptan al sistema de vestimenta occidental o a la lógica impulsada por la producción capitalista de la ropa en serie en la que la clasificación por tallas es precisa y necesaria para su consumo. Por fortuna y a pesar de la opresión estructural, aún persisten las tradiciones de vestimenta en las que el acto de ceñir, envolver, o adaptar las prendas al cuerpo con la ayuda de pliegues, broches, cintos u otros tipos de bellos ceñidores sigue vigente.

Los cortes, los enredos y los pozahuancos se colocan envolviendo el cuerpo que visten y se fijan con ceñidores de materiales diversos en contraste con la lógica de las tallas de las faldas. De nuevo, son los lienzos, las prendas, los textiles que se ciñen a las personas y no las personas que necesitan entrar en prendas que siguen las curvas de la silueta humana previamente establecidas por números de tallas




Las diferencias y la diversidad cultural de los pueblos y naciones quedan subsumidas en la categoría “cultura mexicana”: el huapango de Moncayo, los voladores de Papantla, los huípiles chinantecos o los tenangos de Doria pierden sus especificidades culturales para formar parte de una masa homogénea que refiere a la “mexicanidad”

Disfrazarse de mexicanidad

Durante mis primeros años de escolarización en los que aprendí español como segunda lengua recuerdo en particular una anécdota. El profesor de quinto año de primaria nos explicaba en español, mientras nosotros bromeábamos en mixe, sobre cómo las palabras para un animal cambiaban según el sexo y la edad, el mismo animal recibía palabras distintas según fuera macho, (en cuyo caso se decía “caballo”) hembra (en ese caso había que utilizar la palabra “yegua”) o, si era muy joven, se necesita de una tercera palabra distinta (“potro” en este caso). A esas alturas yo sólo conocía la palabra “caballo” y lo usaba para nombrar una variedad de equinos y me intrigó mucho saber que necesitaba palabras radicalmente distintas para el mismo animal. ¿Por qué “caballo”, “potro” y “yegua” son palabras que suenan tan distinto, aunque se refieren al mismo animal? No hay nada en las características fonéticas de estas palabras que nos dé una pista de que se trata de la misma especie. Durante unas horas, revisamos casos similares y después, vara en mano, el profesor nos preguntó sobre todo ese nuevo léxico. Esta misma sorpresa me causó saber, años después, que todas las palabras que en mixe utilizamos para las partes de una mata de maíz no existían en español o si existían era préstamos de lenguas como el náhuatl. A una amiga de la Ciudad de México le expliqué algo que para mí era obvio, que el elote tierno se llama “yăw” y que el elote ya maduro pero que aún no es mazorca se llama “xo’oxy”, dos palabras fonéticamente tan distintas que nombran a un elote dependiendo

A una amiga de la Ciudad de México le expliqué algo que para mí era obvio, que el elote tierno se llama “yăw” y que el elote ya maduro pero que aún no es mazorca se llama “xo’oxy”, dos palabras fonéticamente tan distintas que nombran a un elote dependiendo de una etapa de su crecimiento. Para ella, ambos eran un “elote”



de una etapa de su crecimiento. Para ella, ambos eran un “elote”.

En la cultura occidental, los equinos han tenido una importancia fundamental a través de la historia, son culturalmente relevantes e incluso hasta ahora nos han llegado nombres propios de equinos históricos como uno que vivió hace aproximadamente 2300 años llamado Bucéfalo, el caballo de Alejandro Magno. La relevancia cultural de los caballos para la cultura occidental y la intensa convivencia con ellos se refleja de algún modo en el léxico de las lenguas indoeuropeas como el español que se da el trabajo de utilizar las tres palabras distintas que tanto me inquietaron hace años: caballo, yegua, potro por mencionar sólo las que utilizó mi profesor de quinto año. Esto mismo sucede con el maíz para las lenguas mesoamericanas, la cercanía cultural de las sociedades de esta región del mundo con el maíz durante milenios se refleja en el léxico que nos provee de muchas palabras distintas para nombrar el mundo que engloba la cultura del maíz, palabras diferentes para las partes incluso más pequeñas de una mata de maíz que en otras lenguas lejanas solo sería nombradas con una palabra que las engloba a todas, tal como yo quería utilizar solamente la palabra “caballo” para todo aquello que en español se nombra específicamente como caballo, yegua y potro. De algún modo, para mí, “caballo” era un monolito sin diferencias internas mientras que,

para otras lenguas, el elemento léxico “maíz” engloba lo que yo en mixe llamo moojk, yäw, xo’oxy, kojik, por mencionar algunas palabras. Si el sistema léxico de las lenguas fueran lentes, podríamos decir que alumbran con mayor detalle aquello que ha sido histórica y culturalmente más pertinente para las sociedades que las hablan.

En estos acercamientos pienso cada vez que se habla de la cultura mexicana. Cada vez que se acercan estas fechas en el que el fervor patriótico se incrementa, se despliega una serie de manifestaciones que tienen el objetivo de celebrar la “mexicanidad”. Cada año leo en redes sociales solicitudes para conseguir un “disfranz mexicano” o para “vestirse de mexicana” en el marco de las celebraciones de las fiestas patrias, prendas que pertenecen a pueblos indígenas en específico pero que se leen como parte de la cultura mexicana. Pero vayamos a un punto inicial, ser mexicano o mexicana está vacío de contenido cultural, es decir, no existe un solo rasgo cultural que sea común a todas las personas que son mexicanas. Mexicana es una persona que nació y creció en Lituania pero que después de varios años de vivir en este país pudo ser nacionalizado, es decir, reconocido oficialmente por el Estado con ese estatus legal, mexicana es también una niña menonita que sólo habla la lengua plautdietsch, mexicana es una persona yumana que rara vez consume maíz y mexicana puede ser una mujer gitana que se comunica generalmente en romaní, mexicanos son las personas afrodescendientes, mexicanos son los hijos del presidente de la república así como mexicanos son los niños que pertenecen a la comunidad libanesa y a la comunidad sefardí en México, incluso hay personas que han vivido la mayor parte de su vida en otro lado del mundo y que son reconocidos legalmente como mexicanas. Todo esto revela que no hay ninguna característica cultural, ni una sola, que compartamos todas las personas mexicanas, no hay generalización cultural posible. El rasgo [+mexicano] no es más que un estatus legal, significa que un país llamado Estados Unidos Mexicanos te reconoce como parte de su población y que por lo tanto estás sujeto a su marco legal.

*El rasgo
[+mexicano] no
es más que un
estatus legal,
significa que un
país llamado
Estados Unidos
Mexicanos te
reconoce como
parte de su
población y
que por lo tanto
estás sujeto a su
marco legal*

Las diferencias y la diversidad cultural de los pueblos y naciones quedan subsumidas en la categoría “cultura mexicana”: el huapango de Moncayo, los voladores de Papantla, los huipiles chinantecos o los tenangos de Doria pierden sus especificidades culturales para formar parte de una masa homogénea que refiere a la “mexicanidad”

Dado que el Estado necesitaba generar un discurso cultural e identitario como Estado-nación, asoció elementos culturales a ese estatus legal. Al hacerlo, tomó elementos de aquí y de allá de la gran diversidad cultural de los pueblos y naciones de este territorio para crear un estereotipo que ahora puede habilitar la frase “vestirse de mexicano” para las fiestas patrias. Estos estereotipos se han inculcado a través de la educación escolarizada y a través de los medios de comunicación por medio del nacionalismo que nos hace creer que, más allá del rasgo legal [+mexicano] y sus implicaciones políticas y legales, sí tenemos una cultura en común, una sola, pero no es así. El nacionalismo dota de contenido cultural a una situación legal por medio de la creación de estereotipos. Otra consecuencia de esto es que, a pesar de compartir por fuerza un Estado-nación durante más de doscientos años, el discurso nacionalista que glorifica lo mestizo, realiza algo que en memoria de mi confusión infantil he bautizado como el “efecto caballo”, contra la diversidad cultural de este país. Las diferencias y la diversidad cultural de los pueblos y naciones quedan subsumidas en la categoría “cultura mexicana”: el huapango de Moncayo, los voladores de Papantla, los huipiles chinantecos o los tenangos de Doria pierden sus especificidades culturales para formar parte de una masa homogénea que refiere a la “mexicanidad”. Lo mexicano convierte en un monolito la diversidad y particularidad de las culturas de este territorio, así como durante mi aprendizaje del español yo pretendía ocultar las especificaciones del léxico de los equinos bajo la etiqueta “caballo”. A pesar de una convivencia continua de más de doscientos años, la etiqueta “cultura mexicana” oculta las otras culturas de las que ha tomado elementos y hace que las mismas personas que buscan un “disfraz mexicano” para estas fechas ignoren una información básica como el nombre de los pueblos indígenas que habitan este territorio. A pesar de doscientos años de convivencia aún es complicado que las personas no indígenas conozcan la ubicación y las características lingüísticas de las naciones que quedaron encapsulados dentro de este Estado.

Así como el sistema léxico de una lengua alumbra con mayor detalle aquello que es relevante cultural e históricamente para la sociedad que la habla, el nacionalismo es un lente que, por el contrario, funciona como un dispositivo que borra la diversidad y coloca en una categoría homogénea una blusa bordada de una comunidad mazateca de un huipil amuzgo de Xochistlahuaca o del traje tradicional de las mujeres zapotecas de Juchitán. Esto tiene como consecuencia que en el imaginario sea irrelevante saber a qué pueblo y cultura pertenecen cada una de estas manifestaciones textiles. Bajo los lentes del nacionalismo, estas prendas se convierten tan sólo en una manifestación cultural de la mexicanidad y revela que, a pesar de tanto tiempo, los pueblos indígenas y la diversidad cultural no son relevantes para el Estado mexicano y no sólo eso, que el discurso cultural de la mexicanidad existe porque los oculta.

Dado que el Estado necesitaba generar un discurso cultural e identitario como Estado-nación, asoció elementos culturales a ese estatus legal. Al hacerlo, tomó elementos de aquí y de allá de la gran diversidad cultural de los pueblos y naciones de este territorio para crear un estereotipo que ahora puede habilitar la frase “vestirse de mexicano” para las fiestas patrias

Las creaciones que fueron producidas como narraciones tradicionales que habitaban en la memoria de muchas personas en Europa y que se transmitían como patrimonio colectivo, fueron traducidas a un sistema de autoría y después a un sistema mercantil



Tojkkx.

De cocineros a chefs o la obsesión por la autoría

Hace unos 1500 años, vivió una mujer llamada Koogere en una región del actual país de Uganda. Ella fue una sabia dirigente del pueblo basongora y en las narraciones de la tradición oral (yo prefiero llamarle tradición mnemónica porque su soporte es la memoria) las personas que custodian este corpus de relatos describían hasta hace poco el heroísmo y la sabiduría de esta mujer; además de los relatos, se recitaban adagios que recordaban sus enseñanzas y su vida. Las historias asociadas a Koogere y todas sus acciones que llevaron prosperidad a su pueblo pasaron así de una generación a otra custodiados por narradores expertos. Lamentablemente esta tradición que sobrevivió cientos de años se encuentra actualmente amenazada como la lengua en la que viven estos relatos, hasta hace poco quedaban poco más de cuatro maestros narradores. Estas creaciones poéticas en torno del recuerdo de una extraordinaria mujer como lo fue Koogere habitaban y se recreaban en colectividad, nadie podía decirse autor o autora de todo este corpus creativo de adagios y relatos, como nadie puede reclamar la autoría del *Cantar de Mio Cid*. Son creaciones constantemente intervenidas y que, en el caso de este último cantar, han llegado hasta ahora en una sola de las diferentes versiones que seguramente

El cocinero, al igual que uno de los expertos narradores de los relatos sobre Koogere, es el ejecutante de una tradición gastronómica colectiva de la que forma parte fundamental pero que no puede reclamar o firmar como individuo



existieron. La tradición mnemónica mixe existe en la memoria de muchas personas que pueden contarla y transmitirla a nuevas generaciones, cada una tiene versiones que van cambiando ligera o considerablemente entre sí, el corpus de nuestra tradición se está interviniendo constantemente y tiene en común con el *Cantar de Mio Cid* y los relatos sobre Koogere que la idea de autoría individual resulta irrelevante.

A diferencia de la creación literaria de tradición occidental en la actualidad en la que la autoría individual es fundamental, tan fundamental que a su alrededor se han creado leyes de derechos de autor y un sistema de premios que apuntalan las creaciones como un proceso individual, en otras tradiciones los procesos creativos se generan de otra manera y se conciben como un legado comunal. La rica tradición de narraciones orales (o mnemónicas) de ciertas regiones de Europa fue recopilada por los hermanos Grimm, y a pesar de que ellos indicaron la naturaleza de su registro, comenzó a hacerse una especie de traducción a una lógica de autoría individual de manera que ahora son conocidos popularmente como “los cuentos de los hermanos Grimm”, esta traducción de un sistema a otro en el que la autoría individual es tan importante terminó de perfeccionarse en el momento en el que esos relatos terminaron convertidos, ya fijos y adaptados, en mercancías que entran a la lógica del mercado, en productos de la empresa que es The Walt Disney Company. Las creaciones que fueron producidas como

narraciones tradicionales que habitaban en la memoria de muchas personas en Europa y que se transmitían como patrimonio colectivo, fueron traducidas a un sistema de autoría y después a un sistema mercantil.

Este mismo proceso de traducción afecta también a las creaciones textiles como explica la politóloga mixe Tajëëw Díaz Robles en su texto “Dinámicas comunitarias de la identidad textil” publicado en la *Revista de la Universidad* que aborda el plagio de los patrones gráficos de la blusa tradicional de Tlahuitoltepec, una comunidad mixe en la Sierra Norte de Oaxaca por parte de la diseñadora francesa Isabel Marant. A diferencia de lo que sucede con el plagio entre particulares, en este caso, además del plagio, Tajëëw apunta que se realizó una “conversión [...] de propiedad colectiva-comunal a propiedad privada”; la blusa tradicional que “se recrea comunitariamente” pasó de inscribirse en un sistema en el que nadie reclama la autoría individual de la blusa a un sistema en el que una diseñadora francesa firma el diseño como propio, como un elemento proveniente de su creación individual.

Estos procesos de traducción o de conversión son muy comunes en la relación asimétrica que la cultura occidental actual, obsesionada con la noción de autoría individual, establece con pueblos y tradiciones en los que las creaciones se conciben como procesos y patrimonios colectivos. Con esto no quiero decir que tanto en el caso de las narraciones de Koogere como con el caso de los textiles no sean personas concretas expertas en estos menesteres las que introduzcan innovaciones sobre la tradición, pero estas innovaciones que van interviniendo un corpus colectivo son múltiples y, por lo tanto, colectivas también. En este sistema la idea de las patentes o los registros de autoría pierden sentido.

Lo que sucede con el corpus de narraciones y de textiles reproducidos y poseídos en comunidad sucede también con las tradiciones gastronómicas. En la tradición gastronómica mixe, los platillos, las maneras de prepararlos, los códigos y las normas sociales con los que se preparan e ingieren, las creencias que hay a su alrededor y los rituales asociados se

Este sistema occidental dentro de la lógica capitalista tiene en la idea de la autoría y del genio individual una de sus principales obsesiones en contraste con la propiedad colectiva de los relatos, las narraciones, las tradiciones textiles y gastronómicas de otras culturas y tradiciones en el mundo

*En la tradición
gastronómica
mixe, los platillos,
las maneras de
prepararlos,
los códigos y
las normas
sociales con los
que se preparan
e ingieren,
las creencias
que hay a su
alrededor y
los rituales
asociados se
manejan en la
lógica colectiva*

manejan en la lógica colectiva. Describamos un mismo platillo, el mä'ätsy o machucado, un platillo ritual y culturalmente muy relevante para las comunidades mixes de las zonas frías; en nuestra comunidad existen personas que son reconocidas por preparar el mä'ätsy de una manera particularmente deliciosa y, en muchos casos, presentan diferencias puntuales en su preparación, algunas personas agregan la salsa en el recipiente de barro ardiente antes de colocar la masa, otras personas agregan el agua de los quelites hervidos que lo acompañan y otras más no agregan nada porque piensan que afecta la temperatura del recipiente. A pesar de esta diversidad de prácticas en uno solo de los pasos del procedimiento, a nadie se le ocurriría siquiera enunciar que una de esas prácticas o innovaciones de un proceso es de su propiedad o de su autoría y defenderla como tal. Se entiende que para la existencia del mä'ätsy como ahora lo conocemos, muchas personas han innovado desde hace siglos su elaboración, en algún punto de la historia alguien transformó el mä'ätsy agregando a la lista de ingredientes un producto de origen europeo como lo es el ajo y esa innovación fue retomada en colectivo de manera que ahora se percibe el uso del ajo como un elemento tradicional del mä'ätsy en mi comunidad.

En contraste con lo anterior, la lógica individual que en la actualidad se halla en torno de la figura de un chef se centra en la idea de atribuirle la autoría de ciertas prácticas gastronómicas y de ciertos platillos. El proceso creativo de la cocina se individualiza. La palabra *chef* proviene de la palabra utilizada en francés para “jefe”, jefe de cocina en este caso, aunque en la actualidad ha tomado otras cargas simbólicas y mercantiles: existen espacios educativos formales para convertirse en chef, revistas especializadas, recetarios firmados por chefs como autores individuales y un sistema de clasificación, premios y reconocimientos como las guías de los mejores chefs del mundo y sistemas de validación similares. La idea de chef implica cada vez más una consagración como autor individual de sus creaciones culinarias y, de manera cada vez más frecuente, como marca. En la lógica

contraria, la llamada gastronomía popular se actualiza y transmite como los relatos de Koogere o la blusa tradicional de Tlahuitoltepec, en la lógica de la propiedad común. Esa me parece a mí que es la diferencia entre la idea que flota en torno de la palabra “cocinero” y la palabra “chef”, que se inscriben en lógicas distintas. El cocinero, al igual que uno de los expertos narradores de los relatos sobre Koogere, es el ejecutante de una tradición gastronómica colectiva de la que forma parte fundamental pero que no puede reclamar o firmar como individuo. Por el contrario, aunque haya una tradición gastronómica colectiva detrás de cada chef, en este otro sistema de validación se enfatiza el genio individual y la creación de autoría propia, se pone de relieve al individuo y se difuminan los soportes colectivos que en realidad la sostienen.

El fenómeno se vuelve aún más complejo cuando platillos o elementos propios de recreaciones colectivas son tomados para reinterpretarlos en creaciones de atribución individual propias del sistema en el que están inscritos los chefs. El caso del llamado mole madre del reconocido chef mexicano Enrique Olvera es un ejemplo de conversión como la ha llamado Tajéew Díaz o de traducción de un sistema de propiedad colectiva a un sistema de autoría asociada a un individuo. Claramente no se trata de un asunto de plagio pues el chef reconoce que el mole madre que está a la venta en su restaurante *Pujol* se trata de mole negro oaxaqueño, pero sí que hay un proceso de conversión o traducción a la lógica individual en el momento en el que una innovación en el proceso de su preparación se atribuye a su autoría: el mole se recalienta y ésta se mezcla con mole recién hecho cada dos semanas que se va integrando al mole viejo recalentado. En la tradición comunitaria del mole en Oaxaca, es un lugar común el aprecio por el mole recalentado del que se dice que es incluso más delicioso que el recién hecho. El concepto del mole madre, después de la conversión, va acompañado por una experiencia y presentación particular en el que se sirve sin carne y acompañado de una tortilla de maíz con hoja santa como el propio chef ha

Cuando un sistema basado en la noción de autoría retoma elementos de tradiciones colectivas, los relatos, la ropa y hasta la comida se traducen a una lógica de atribución individual

explicado. El mole oaxaqueño sufre una conversión en los sistemas de validación y se transforma en el mole madre atribuido a un individuo: el mole madre de Enrique Olvera.

Este sistema occidental dentro de la lógica capitalista tiene en la idea de la autoría y del genio individual una de sus principales obsesiones en contraste con la propiedad colectiva de los relatos, las narraciones, las tradiciones textiles y gastronómicas de otras culturas y tradiciones en el mundo. Cuando un sistema basado en la noción de autoría retoma elementos de tradiciones colectivas, los relatos, la ropa y hasta la comida se traducen a una lógica de atribución individual. Con todo esto no trato de hacer un juicio sobre el sabor o la calidad de aquello que se firma por una persona, sea un libro o un platillo, sino hacer notar los procesos de traducción o conversión que constantemente hacen que elementos de la lógica colectiva pasen a sistemas de validación individual con plagio o no de por medio: una caperucita de la tradición oral europea convertida en cuento de los hermanos Grimm (y después en película de Disney), una blusa tradicional mixe convertida en diseño de Isabel Marant o un mole oaxaqueño transformado en el mole madre de Enrique Olvera. Buen provecho.

Nas'uuk. Comerse el mundo

Nos incorporamos el mundo. Los vegetales, los animales, las algas, los hongos, las bacterias y los minerales entran a nuestro cuerpo al comer y, en algunos casos, mediante la respiración también; de algún modo, todo eso se transforma en lo que somos. Nuestra vida se convierte en un continuo proceso de ingestión del mundo que nos rodea. Este acto de ingerir elementos del medio ambiente del cual también somos parte está mediado por una amplia gama de rituales culturales y también, específicamente, de rituales lingüísticos. Uno de mis pasatiempos favoritos, cuando tengo oportunidad de viajar a otras geografías, es observar con atención todo lo que se construye alrededor del acto de ingerir los alimentos; pocas cosas nos dicen tanto de la diversidad cultural como el complejo entramado que se ha construido en torno de comer.

El verbo mismo que describe el acto de ingerir alimentos se va transformando en las distintas lenguas del mundo. Existen verbos específicos según el momento en el que se toman los alimentos: desayunar, almorzar, comer, merendar y cenar se ordenan, por ejemplo, de manera cronológica a lo largo del día. Pero esto también va variando aunque se trate del mismo idioma. Supe en Colombia que almorzar allá corresponde al acto que en la ciudad de México correspondería a la comida más copiosa del día. Cuando me mudé a esa misma ciudad me di cuenta que comer huevos es propio del desayuno y que las personas se sorprenden si los comes como cena, cosa

Existen verbos específicos según el momento en el que se toman los alimentos: desayunar, almorzar, comer, merendar y cenar se ordenan, por ejemplo, de manera cronológica a lo largo del día

El “provecho” del español mexicano es uno de los más icónicos y tal vez de mis preferidos. Hace algunos años me aconsejaron en cierta ocasión que decirlo en diminutivo, provechito, era un marcador de clase y que debía evitarlo porque se consideraba de mal gusto por lo que decidí usarlo a la menor provocación



que para mí era algo posible y cotidiano. En mixe, mi lengua materna, los verbos cambian según el tipo de comida que se ingiere, además de *uuk* que se usa para ingerir bebidas, tenemos *kay* que se utiliza si los alimentos a ingerir son tortillas o pan, *jë'kx* se usa para comer frutas y verduras, *tsu'uts* para comer carne, *toj'kx* para alimentos caldosos y *paj'kx* para alimentos que son crujientes. El acto de comer se clasifica según el tipo de alimentos a ingerir y hay que elegir el verbo adecuado en cada situación, los niños pequeños que comienzan a hablar se equivocan a menudo de verbo provocando situaciones hilarantes. Existen también en cada cultura, fórmulas lingüísticas y frases específicas para marcar el inicio y el término del acto de comer. El “provecho” del español mexicano es uno de los más icónicos y tal vez de mis preferidos. Hace algunos años me aconsejaron en cierta ocasión que decirlo en diminutivo, *provehito*, era un marcador de clase y que debía evitarlo porque se consideraba de mal gusto por lo que decidí usarlo a la menor provocación.

Además de la mediación lingüística, el ordenamiento de los platillos es un elemento importante a considerar. El hecho de que la comida se sirviera por tiempos fue una de las sorpresas iniciales que más recuerdo en mis primeras experiencias en la vida urbana, pensé que la sopa era el único plato que se serviría así que traté de comer más pan para no quedarme con hambre aunque después quedé más que satisfecha cuando fueron apareciendo la ensalada, el arroz y un plato, que después me explicaron que era el principal, seguido del postre y el café. Según la tradición culinaria de mi comunidad, también se sirve un plato principal pero los alimentos que lo acompañan no van apareciendo en secuencia sino se colocan al mismo tiempo al alcance del comensal, a estos platos satélites se les llama *takä'äny*. Cuando leí la descripción de Bernal Díaz del Castillo sobre los hábitos alimenticios de Moctezuma me sentí identificada: platillos principales rodeados de otros alimentos que acompañan en un mismo momento al principal y que se van tomando según la voluntad de cada persona; claro está que la cantidad de platillos satélite

Cuando leí la descripción de Bernal Díaz del Castillo sobre los hábitos alimenticios de Moctezuma me sentí identificada: platillos principales rodeados de otros alimentos que acompañan en un mismo momento al principal y que se van tomando según la voluntad de cada persona

Según la tradición culinaria de mi comunidad, también se sirve un plato principal pero los alimentos que lo acompañan no van apareciendo en secuencia sino se colocan al mismo tiempo al alcance del comensal, a estos platos satélites se les llama takä'äny

de mi casa en nada se podía comparar con la impresionante variedad de los *takä'äny* que servían a Moctezuma según la versión de Díaz del Castillo.

En el nuevo contexto al que me mudé después de salir de mi comunidad, fui aprendiendo que el número de tiempos que tiene una comida puede ser leído como un signo de elegancia. No soy de las personas que rechaza una buena comida pero saber que se servirían muchos tiempos (qué genial que cada platillo en secuencia se llame así) se fue volviendo un motivo de angustia porque eso significaba también la presencia de un gran número de cubiertos que, confieso, aun no termino de entender cómo usar, así que en estas situaciones siempre he tratado de imitar a mis vecinos en la mesa. En este punto, se vuelve también muy relevante el tipo de instrumentos que se utiliza en cada cultura para mediar entre los recipientes y las personas. Algunas semanas atrás leí, en algún espacio que no puedo recordar, que el uso de objetos de fierro para meterse comida a la boca era una costumbre más bien extraña si nos deteníamos a pensarlo un poco. Sufrí también cuando Naomi, una amiga de ascendencia japonesa que conocí en la universidad, intentó, con relativo pero tardío éxito, enseñarme a usar palillos para comer una deliciosa comida de Japón. Prometí a cambio enseñarle a comer mole oaxaqueño usando pequeños trozos de tortilla como intermediarios entre el plato y la boca o comer *mä'ätsy* (platillo ritual mixe) usando solamente los dedos sin quemarse. En la comida tradicional mixe hay también algunos alimentos que precisan el uso de un palito, se busca que sea de árboles y arbustos que no amarguen la comida, y se usa para ingerir guisos que contengan bolitas de masa cocida; son más gruesos y cortos que los palillos orientales así que haberlos utilizado en mi comunidad no me sirvió en absoluto en mis intentos por tomar lonjas de pescado crudo con palillos para remojarlas después en esa deliciosa salsa de soya propia de la comida oriental y luego llevarlas de ahí a mi ansiosa boca. Tiempo después, en un viaje a un pueblo mixteco descubrí con asombro que, para comer, se utiliza

una parte específica de una planta que yo conocía como *päät*, *dasyllirion acrotrichum*, en su nombre científico.

Además de las secuencias en las que se sirven los alimentos, los espacios también son distintos. Antes de la popularidad de las mesas, antaño usábamos tejidos de palma (petates) para sentarnos en el suelo en donde los platillos se servían sobre piedras o tejas exclusivas para ello. Aun ahora, en platillos rituales mixes, la comida no se sirve en la altura de una mesa, más bien hay que colocar el cuerpo cerca del suelo para tomar de ahí los alimentos colocados sobre el fuego que los mantiene muy calientes.

La secuencia de los alimentos, el lugar y la disposición en donde se les coloca y el mundo de los objetos que median entre los recipientes y nuestras bocas —metales, palillos, plantas o las propias manos— evidencian la diversidad cultural que atraviesa esa actividad vital que transforma cotidianamente elementos del mundo en cuerpo humano: comer. Sin embargo, además del asombroso despliegue ritual que acompaña esta actividad, se atraviesan otros sistemas, como el racismo, que jerarquizan los hábitos culinarios en deseables, elegantes o despreciables. No niego que usar adecuadamente una gran cantidad de cubiertos de metal sea signo de distinción en algunos círculos sociales pero nadie puede negar tampoco la extrema elegancia y el gran refinamiento de una persona que puede comer mole con las manos sin mancharse la boca, ni la ropa ni las orillas del plato. Yo, por lo pronto, confieso mi incapacidad para ser elegante en ninguna de las tradiciones culinarias que conozco, aunque sigo intentándolo en todas. Mientras lo logro, provechito.

Antes de la popularidad de las mesas, antaño usábamos tejidos de palma (petates) para sentarnos en el suelo en donde los platillos se servían sobre piedras o tejas exclusivas para ello



Los espejos parecen tener relevancia simbólica en distintas culturas y tradiciones lo cual es explicable si nos detenemos a pensar en lo extraño que resulta el hecho de que posean la capacidad de crear dobles visuales de nuestros rostros, de nuestros cuerpos y de los objetos que habitan el mundo

Sobre los espejos y el oro. Las paradojas de la inclusión

No es que en el mundo que existía en estas tierras antes de la invasión europea no existieran los espejos. Los había, bellos, como sólo pueden ser los espejos de obsidiana que además estaban asociados al mundo de lo sagrado. Tezcatlipoca, divinidad mexicana, portaba en el pecho un espejo de obsidiana en muchas de sus representaciones. La relación que establecemos con esos objetos extraños que nos devuelven una representación del mundo que intentan reflejar más o menos exitosamente, está mediada por interpretaciones culturales. En mi infancia, escuchaba constantemente que debía evitar reflejar mi rostro en un espejo si ya había caído la noche pues corría el riesgo de que seres de aire o figuras con formas amenazantes se reflejaran sonriendo detrás de mi cuello. Para otras culturas, los espejos son necesarios para ejercer la adivinación pues en sus pulidas superficies el futuro puede manifestarse. En otras tradiciones, romper un espejo acarrea años de mala suerte y en otras, los espejos abren puertas a otros mundos y dimensiones. Los espejos parecen tener relevancia simbólica en distintas culturas y tradiciones lo cual es explicable si nos detenemos a pensar en lo extraño que resulta el hecho de que posean la capacidad de crear dobles visuales de nuestros rostros, de nuestros cuerpos y de los objetos que habitan el mundo.

*En mi infancia,
escuchaba
constantemente
que debía
evitar reflejar
mi rostro en
un espejo si ya
había caído
la noche pues
corría el riesgo
de que seres de
aire o figuras
con formas
amenazantes
se reflejaran
sonriendo
detrás de mi
cuello*

Aceptar que el oro es el elemento valioso del intercambio fortalece al propio sistema de validación de aquellos que intentan despojarnos. ¿Cómo advertir sobre el despojo y el engaño sin fortalecer la idea de que aquello que consideramos valioso sólo puede ser dictado por nuestros opresores?

En contraste con esta lectura valiosa y culturalmente relevante que hacemos de estos objetos fascinantes, en la cultura popular nacionalista se narra cómo los españoles engañaron a la ingenua población nativa intercambiando espejos por oro desde el comienzo de los contactos que derivarían en las guerras que hoy llamamos la conquista. Tal vez no ayuda el hecho de que, comúnmente, se use el diminutivo: espejuelos o espejitos por oro. No voy a discutir aquí las complejidades del intercambio de objetos que los emisarios de Moctezuma y Hernán Cortés establecieron; seguramente, para cada uno de ellos, estos intercambios tenían significados distintos y las implicaciones eran más que complejas además de que, en definitiva, no sólo se trató de intercambiar espejos y oro entre españoles y pobres nativos ingenuos y engañados. Tampoco es posible negar que, para las huestes españolas, el oro era de una importancia que rayaba en la obsesión y que fue el móvil de gran parte de sus acciones. Más allá de valorar los complejos sucesos y circunstancias que mediaron esos hechos históricos, quisiera apuntar más bien hacia las implicaciones que esa frase ha ido adquiriendo con el uso. Es común utilizar esas palabras como una advertencia contra el abuso y la mentira: que no te engañen con espejos y se lleven el oro. En un contexto en el que el despojo a los pueblos indígenas sigue ocurriendo, las estrategias que utilizan engaños o verdades a medias sobre la naturaleza de un megaproyecto y sus implicaciones para pueblos y comunidades indígenas son, lamentablemente, una práctica común y vigente. Sin embargo, la expresión que alerta para no cambiar “espejitos por oro” da por sentado que sólo uno de los sistemas de validación posible es el adecuado: aquel que dicta que es el oro, y no los espejos, lo que es valioso. Aceptar la advertencia implica, en algún sentido, aceptar también que lo valioso está establecido por un sólo sistema de validación que establece los estándares de valía. Aceptar que el oro es el elemento valioso del intercambio fortalece al propio sistema de validación de aquellos que intentan despojarnos. ¿Cómo advertir sobre el despojo y el engaño sin fortalecer la idea de que aquello que consideramos valioso sólo puede ser dictado por nuestros opresores?



En el contexto actual en el que la discusión sobre el racismo ha alcanzado a las élites de este país que antes habían ignorado las diversas luchas antirracistas que pueblos indígenas y afrodescendientes han llevado a cabo durante mucho tiempo, resulta fundamental enfrentarnos a la paradoja que implica el reconocimiento de un solo sistema de validación: el que han establecido las categorías opresoras. De hecho, reforzar la idea de que sólo ante las recientes protestas antirracistas en Estados Unidos es que se empieza a hablar del racismo en México, implica aceptar que el tema sólo es relevante cuando lo tocan las élites que miran atentas hacia el país del norte mientras que se han ignorado sistemáticamente las voces de las personas que pertenecen a pueblos racializados como inferiores y que tienen tiempo hablando del asunto. Incluso hablar de racismo parece tener más relevancia cuando lo tocan las personas que son jerarquizadas como superiores en el sistema de validación que la misma estructura racista ha creado.

Uno de los efectos interesantes de las recientes discusiones sobre el racismo en México en espacios digitales privilegiados

*La clase social
está también
racializada,
a la pobreza
estructuralmente
le han asignado
color de piel y
el hecho de que
algunas personas
de los segmentos
racialmente
oprimidos
puedan escapar
de la clase
social a la que
el sistema los
confina, no
destruye las
estructuras que
racializan la
clase, lo cual
evidencia que no
es posible luchar
contra el racismo
sin luchar contra
el capitalismo*

En una importante convención de mujeres indígenas, una funcionaria de nivel federal dictó una conferencia en la que, entre otras cosas, nos dijo que, si bien se alegraba de que las mujeres indígenas participáramos en la vida política de nuestras estructuras comunitarias de autogobierno, era momento de que participáramos en la “política de verdad”, la de los partidos políticos

ha sido proponer, implícitamente, que, para desmontar el racismo, basta que los sistemas de validación creados desde las categorías opresoras ahora reconozcan como valiosos los cuerpos de las personas racializadas. Por ejemplo, las revistas de moda que no han incluido cuerpos de piel oscura (ligada a la categoría indígena y a la categoría afrodescendiente) ahora reconocerán e incluirán esos cuerpos en sus portadas dejando intacto el hecho de que el sistema de validación sigue siendo el mismo y que, además, se le refuerza, reconociéndolo. Los sistemas de validación que nos dictan aquello que se considera deseable, bello o valioso también están racializados y la opresión no se desmonta si no dirigimos la mirada a otros múltiples mecanismos de validación que han sido combatidos o invisibilizados. Me parece fundamental que, en el proceso de lucha antirracista, las categorías oprimidas podamos crear o fortalecer nuestros propios mecanismos de validación con criterios que no sólo repliquen los parámetros de la validación creada por la categoría jerarquizada como superior.

De nada sirve que la publicidad de una compañía refresquera incluya ahora cuerpos racializados leídos como indígenas, como prietos o afros, si esa misma compañía seguirá despojando a comunidades indígenas de sus fuentes de agua apoyándose en un sistema racista que se lo permite porque ha jerarquizado lo indígena como una categoría inferior. Tampoco podemos caer en la trampa de pensar que la inclusión de individuos racializados como inferiores en puestos directivos de empresas que reproducen las opresiones capitalistas implique la destrucción del sistema racista. La clase social está también racializada, a la pobreza estructuralmente le han asignado color de piel y el hecho de que algunas personas de los segmentos racialmente oprimidos puedan escapar de la clase social a la que el sistema los confina, no destruye las estructuras que racializan la clase, lo cual evidencia que no es posible luchar contra el racismo sin luchar contra el capitalismo. Hacerlo así, dejaría intacta la estructura que además podría ahora validarse incluyendo una diversidad de individuos de la que también puede sacar provecho económico.

Pretender combatir el racismo fortaleciendo los sistemas de validación creados por el mismo sistema racista genera un hecho peculiar: la inclusión de individuos concretos utilizados para generar la sensación de reconocimiento con tal de evitar la destrucción de ese sistema de validación. De este hecho, se genera, por ejemplo, el fenómeno de celebrar al “primer indígena” mientras la categoría sigue siendo oprimida en lo estructural: el primer indígena que gana un premio valioso del sistema de validación creado por la categoría opresora, el primer indígena en aparecer en una portada determinada, el primer indígena en protagonizar una telenovela, el primer indígena en ser elegido presidente nacional de un partido político, el primer indígena en ser reflejado en el espejo que sostiene el opresor. Esto no quiere decir que las personas racializadas como inferiores y que son reconocidas por los sistemas de validación hegemónicos no tengan méritos ni hayan tenido que sortear un sinnúmero de obstáculos para poder verse en esos espejos hegemónicos, no quiere decir que no merezcan reconocimiento y ni que aquello no sea digno de celebrarse nunca, el problema es la existencia de un solo espejo valioso que dicta lo que vale la pena ser reflejado. Distinto sería tener la posibilidad de verse reflejados en múltiples espejos que devuelvan y reconozcan nuestra imagen en diversidad. ¿Es importante que los sistemas de validación hegemónicos den cuenta de la diversidad del mundo? Lo es, pero sobre todo es importante que nuestros propios espejos, nuestros propios sistemas de validación racializados que por naturaleza son múltiples y diversos, sean fortalecidos. Como lo expresa la cineasta zapoteca Luna Marán en un texto que da cuenta de la creación de un espejo audiovisual propio en la Sierra Norte de Oaxaca, hay una urgencia política en crear nuestros propios sistemas de validación. Por fortuna, eso está sucediendo y ha sucedido siempre en la resistencia.

En una importante convención de mujeres indígenas, una funcionaria de nivel federal dictó una conferencia en la que, entre otras cosas, nos dijo que, si bien se alegraba de que las mujeres indígenas participáramos en la vida política de

Pretender combatir el racismo fortaleciendo los sistemas de validación creados por el mismo sistema racista genera un hecho peculiar: la inclusión de individuos concretos utilizados para generar la sensación de reconocimiento con tal de evitar la destrucción de ese sistema de validación

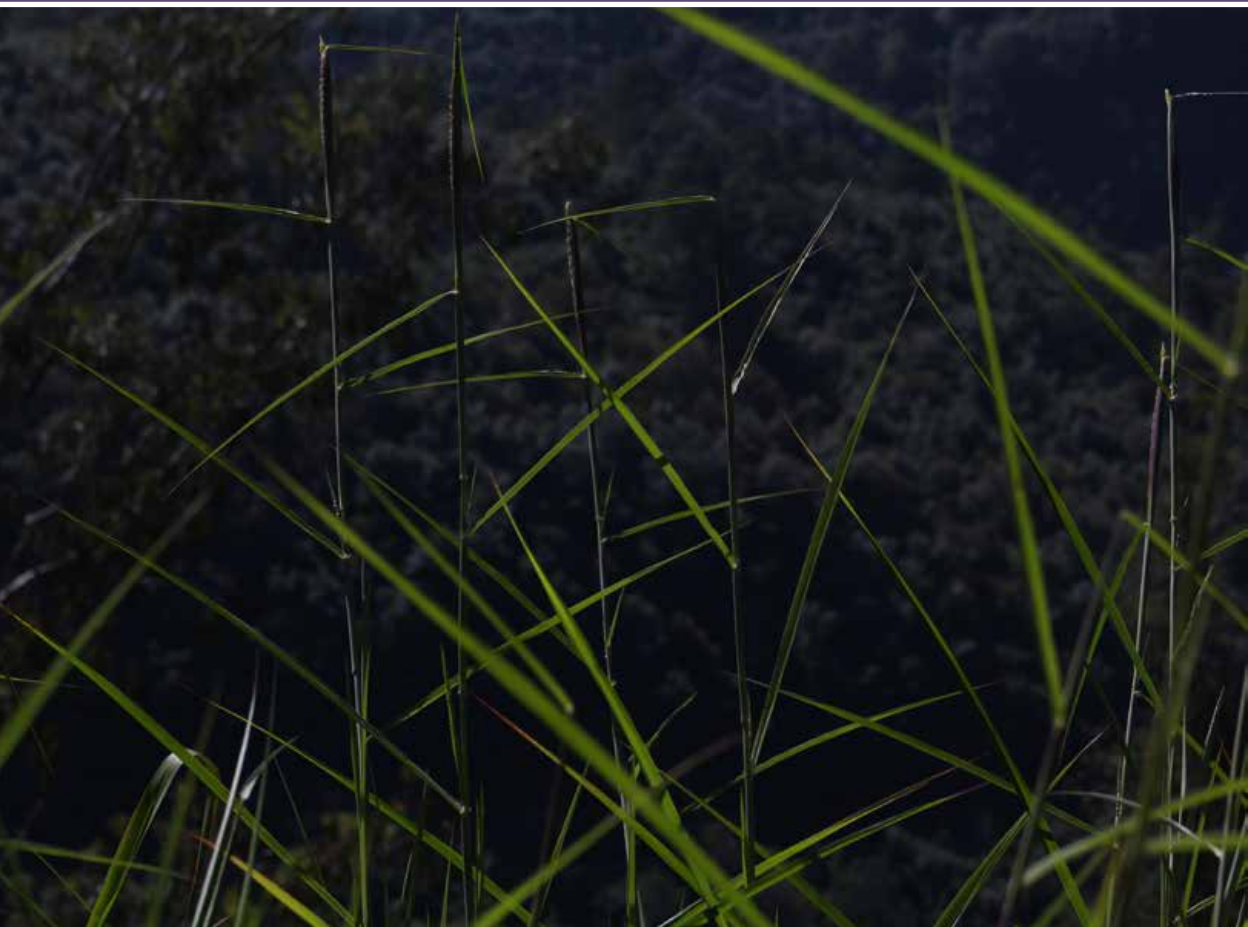
Sin duda, es necesario luchar para que los sistemas de validación hegemónicos no continúen oprimiendo, pero no podemos olvidar, a la par, construir o fortalecer los nuestros, me parece incluso una tarea más urgente

nuestras estructuras comunitarias de autogobierno, era momento de que participáramos en la “política de verdad”, la de los partidos políticos. Desde esta postura, el único sistema de validación política que de verdad tenía valor era el que ha creado la categoría opresora mientras que nuestro propio sistema es visto como menos valioso, como inferior. Bajo estas ideas, el racismo no se destruye, sólo se transforma disfrazado de inclusión, pero mantiene la jerarquía que la reproduce y fortalece.

Sin duda, es necesario luchar para que los sistemas de validación hegemónicos no continúen oprimiendo, pero no podemos olvidar, a la par, construir o fortalecer los nuestros, me parece incluso una tarea más urgente. Más que sólo exigir vernos reflejados en un espejo creado, manejado y sostenido por nuestros opresores con mano férrea, exijamos vernos reflejados y ver reflejado el mundo en nuestros propios espejos de obsidiana, tallados y pulidos por nuestras manos. En un futuro que no esté jerarquizado como el actual, el mundo y nuestros rostros se verán reflejados en múltiples espejos diversos que correspondan a múltiples sistemas de validación igual de importantes y necesarios, un mundo en el que el sistema de validación construido por el opresor ya no nos repita hasta el cansancio que el oro es lo único valioso.



MËTËKËËK



*En las posturas que celebran
el 12 de octubre y el comienzo del
establecimiento del orden colonial,
la lejanía temporal no parece ser un
argumento que les ayude a moderar sus
muestras de entusiasmo*

Superar el resentimiento

El resentimiento, ese rencor persistente, se utiliza constantemente para desacreditar los señalamientos sobre lo sucedido hace poco más de quinientos años durante el desembarco de Cristóbal Colón a tierras de este continente o sobre el comienzo de ese proceso llamado la conquista española encabezada por Hernán Cortés. “No seas resentida” me dicen constantemente cuando hablamos de esos hechos que comenzaron un lamentable periodo de la humanidad. “Tienes que superar el resentimiento para que puedan construir un futuro como pueblo mixte” me respondieron hace unos años cuando apuntaba el dramático descenso de la población mixte durante el proceso del establecimiento del orden colonial. Mientras citaba datos, estadísticas y hacía alusión al trabajo de investigadores y especialistas, las respuestas que obtenía se relacionaban con una suposición sobre mi estado emocional que invariablemente terminaba en una certeza indiscutible: estoy resentida. Más allá de lo inadecuado de andar opinando sobre los sentimientos, existentes o no, de una persona con la que se debate, me sorprendía mucho, y aún me ocurre, que los argumentos que se presentan en torno a las terribles consecuencias del colonialismo se borren contraponiendo un diagnóstico emocional sobre la persona que presenta esos argumentos. Ante ese diagnóstico, las posibilidades de intercambio de argumentos y evidencias se cancelan y sólo queda la recomendación condescendiente de que es hora de superar el resentimiento.

En contraste, los discursos que hacen del 12 de octubre una fecha de festejo por ser el día de la raza, el día de la hispanidad,

Ante ese diagnóstico, las posibilidades de intercambio de argumentos y evidencias se cancelan y sólo queda la recomendación condescendiente de que es hora de superar el resentimiento

El problema no es que más de la mitad, en cálculos conservadores, de la población nativa haya muerto entre guerras enfermedades y trabajos forzados, el problema es que estamos enojados. El problema no es que millones de personas hayan sido secuestradas en el continente africano para traerlos como población esclava a este continente, el problema es que estamos resentidos

el día del orgullo nacional o del celebrado encuentro entre dos mundos no reciben estas descalificaciones; no he presenciado o leído que ante tales muestras de alarde se recomiende a quienes defienden estas posturas que superen aquello que sucedió hace tanto tiempo, que nada queda qué celebrar de las glorias de las que se jactan (por decirlo de algún modo), que aquello pasó hace demasiado tiempo y que es momento de pasar la página para no vivir de supuestas hegemonías pretéritas que en nada contribuyen al presente y que son un lastre para diseñar un futuro digno. En las posturas que celebran el 12 de octubre y el comienzo del establecimiento del orden colonial, la lejanía temporal no parece ser un argumento que les ayude a moderar sus muestras de entusiasmo. En contraste, mostrar las consecuencias funestas y dolorosas de aquellos hechos se desacredita apelando a que aquello es el resultado, no de un proceso de muerte, expoliación y dominación, sino de ese rencor persistente que habita y carcome nuestra alma y que, en sus dichos, sólo vamos heredando de una generación y otra. El problema no es que más de la mitad, en cálculos conservadores, de la población nativa haya muerto entre guerras enfermedades y trabajos forzados, el problema es que estamos enojados. El problema no es que millones de personas hayan sido secuestradas en el continente africano para traerlos como población esclava a este continente, el problema es que estamos resentidos. El problema no son los aperramientos de personas mixas que resistieron a los tributos extenuantes a los que los sometían y que los dejaban sin alimento, hechos que jamás nos cuentan los libros de texto, el problema es que aún no lo supero.

Superar el resentimiento, ese rencor persistente que nos atribuyen inmediatamente a las personas que pertenecemos a pueblos indígenas cuando hablamos de los estragos del orden colonial ignorando nuestras evidencias y argumentos, supone que aquellos hechos no siguen ordenando el mundo actual o que ya no tienen efecto sobre la vida de las personas. El colonialismo no pasó, sus efectos siguen totalmente vigentes. ¿De qué otra manera explicamos el sistema racista que sigue

determinando la diferencia entre ser arrestado después de cometer una masacre como hombre blanco o ser asesinado por la policía como persona afrodescendiente? Sin los efectos del colonialismo, sin el despojo del territorio de los pueblos indígenas y sin la esclavitud de las personas afrodescendientes es imposible explicar el desarrollo del sistema capitalista y la actual división entre países considerados de primer mundo y países calificados despectivamente como del tercer mundo o la crisis climática a la que se enfrenta la humanidad derivado de este sistema económico. Los cánones de belleza, el asesinato de defensores del medio ambiente, la posibilidad de poder acceder a ciertos trabajos, la pauperización de los pueblos indígenas en la actualidad son efectos del colonialismo en funciones. En las narrativas oficiales, lo sucedido hace más de quinientos años quedó en el pasado y poco se ha difundido y enseñado en la historia oficial sobre las líneas que unen esos hechos con la manera en la que el mundo funciona en la actualidad. Ponerlos en relieve es fundamental porque, si bien no podemos hacer nada con respecto de esos acontecimientos, podemos sí, trabajar en la manera en la que los efectos del colonialismo funcionan en estos días, desenmascarar sus dinámicas y comenzar a pensar cómo desarticular, desde diversas trincheras, sus violencias más que vigentes. Urge superar el colonialismo, sí, pero nada se supera ocultándolo; ninguna violencia se supera negándola en sus dimensiones actuales, el ocultamiento de la vigencia palpable y presente del colonialismo es, de hecho, una de sus violencias más efectivas. Hablar a detalle de lo sucedido resulta fundamental para develar lo que la historia oficial ha matizado y sigue matizando como el festivo encuentro de dos mundos o el descubrimiento de América. El colonialismo no sólo es pasado, es presente, y por eso, para muchas personas su celebración aún tiene contenido y necesita defenderse. Celebrar estas fechas con júbilo es la evidencia misma de los efectos presentes del colonialismo, ojalá que lo superen y pasamos a una etapa reflexiva necesaria para sentar las bases mínimas de otra narrativa que permita vislumbrar un futuro distinto.

En las narrativas oficiales, lo sucedido hace más de quinientos años quedó en el pasado y poco se ha difundido y enseñado en la historia oficial sobre las líneas que unen esos hechos con la manera en la que el mundo funciona en la actualidad

*Las discusiones sobre el nombre y el verbo
que habría que usar evidenciaron que
cualquier elección implicaba de entrada un
posicionamiento: festejar o conmemorar,
descubrir o encontrarse, América o dos
mundos*



Xëëmo'oy.

Los otros 500 años o la importancia de nombrar

La discusión actual de lo sucedido hace 500 años transcurre detrás de los lentes que la historia oficial nos ha colocado. Estas distorsiones parecen guiar gran parte del debate y explican las reacciones que, desde ambos lados del Atlántico, se alcanzan a atisbar. De entrada, muchas de nuestras ideas están viciadas por presupuestos de base que impiden, frecuentemente, detallar la discusión y, sobre todo, relacionar lo sucedido hace cinco siglos con problemas actuales.

Hace unas semanas comencé con el proceso de revisar la discusión que se dio en 1992 sobre otros quinientos años, los del quinto centenario del arribo de Cristóbal Colón a un continente que se llamó después América en las actuales lenguas hegemónicas. He tenido mucho cuidado en elegir el verbo “arribar” porque quiero poner de manifiesto que incluso el nombre de lo que sucedió en 1492 estuvo y está sujeto a una disputa que evidencia una gran complejidad en su lectura. Me resulta muy interesante indagar sobre las discusiones, las disputas semánticas y discursivas que tuvieron lugar en 1992 y las semejanzas y diferencias que se pueden hallar con respecto de las discusiones y disputas que, desde distintas posiciones y contextos, están teniendo lugar durante este año en el que se cumplen 500 años de la caída de la ciudad de Tenochtitlan.

Desde la década de 1980, las instituciones españolas anticiparon que 1992 sería el año del quinto centenario de algo

Las discusiones sobre el nombre y el verbo que habría que usar evidenciaron que cualquier elección implicaba de entrada un posicionamiento: festejar o conmemorar, descubrir o encontrarse, América o dos mundos. Las reacciones desde distintos contextos no se hicieron esperar: ni encuentro ni descubrimiento, lo que comenzó en 1492 fue una invasión, fue el comienzo de un genocidio y de la esclavitud masiva de la población afrodescendiente, replicaron otras voces

que llamaban, y habían llamado históricamente, “el descubrimiento de América”. Desde 1983, se creó en España la Comisión Nacional del Quinto Centenario adscrito al Ministerio de Asuntos Exteriores, existía además un alto patronato encabezado por el mismo Rey Juan Carlos. Esta comisión formó parte de la primera reunión de comisiones nacionales sobre el tema realizada en 1984. La representación mexicana tuvo en Miguel León Portilla un coordinador que sería parte fundamental de las discusiones que se dieron en diferentes medios y espacios. Habría que apuntar que la comisión de México no estuvo encabezada por integrantes de pueblos indígenas o afrodescendientes lo que dice mucho del contexto, un momento en donde la política oficial había tenido en el indigenismo integracionista su principal respuesta a lo que los gobiernos postrevolucionarios habían denominado, en muchas ocasiones, como “el problema indígena”. De la historia de los pueblos afrodescendientes se hablaba mucho menos que ahora.

En la reunión de 1984, la delegación mexicana planteó de entrada una objeción sobre el nombre. Más que festejar el “descubrimiento de América”, proponían para 1992 una conmemoración de algo que debía llamarse “el encuentro de dos mundos”; alegaban que una conmemoración, más que un festejo, podía dar cabida a una reflexión más compleja sobre lo sucedido en 1492. De acuerdo con estas ideas, en 1985, Miguel de la Madrid, creó la Comisión Nacional Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos con Miguel León Portilla a la cabeza, además de Guillermo Bonfil Batalla y Roberto Moreno de los Arcos, entre varios más.

Las discusiones sobre el nombre y el verbo que habría que usar evidenciaron que cualquier elección implicaba de entrada un posicionamiento: festejar o conmemorar, descubrir o encontrarse, América o dos mundos. Las reacciones desde distintos contextos no se hicieron esperar: ni encuentro ni descubrimiento, lo que comenzó en 1492 fue una invasión, fue el comienzo de un genocidio y de la esclavitud masiva de la población afrodescendiente, replicaron otras voces. Si bien

la postura de la delegación oficial mexicana matizaba tímidamente los festejos de un descubrimiento al hablar del encuentro de dos mundos, pronto, voces desde los pueblos indígenas ignoradas por el oficialismo, se hicieron escuchar para poner de relieve posturas que insistían que aquello no fue nunca el encuentro neutral entre únicamente dos mundos. El resto de los países de este continente fijaron posturas oficiales que evidenciaban el hecho de que la creación de estos Estados fue en la mayoría de los casos un proyecto de las élites criollas. En sus posicionamientos, hablaron de la unión de los pueblos, de una epopeya histórica, de la celebración de la herencia ibérica e incluso, de un hecho necesario, para lograr la existencia de las naciones actuales. En extremos lejos de los matices, por ejemplo, Carlos Menem, presidente de Argentina en esos años, aceptó incluso el nombre de “descubrimiento de América” y otros mandatarios del continente matizaron apenas la propuesta que se planteaba desde España que, después de las reuniones, terminó por incluir aquello del encuentro en el nombre que quedó de la siguiente manera: Quinto Centenario del Descubrimiento de América y Encuentro de Dos Mundos. Discursivamente hablando, las posturas oficiales de la mayoría de los países muestran que se comportaron como si fueran aún colonias de la metrópoli.

En México, ante la postura oficial del encuentro de dos mundos propuesta por León Portilla, se desató una interesante polémica cuando el historiador Edmundo O’Gorman publicó un texto titulado “Ni descubrimiento ni encuentro” que dio cuenta de los problemas de la elección de ambos nombres. A pesar de esta interesante discusión entre León Portilla y O’Gorman, es importante notar la ausencia en los espacios oficiales y en los grandes medios, de voces desde los pueblos que habían sufrido históricamente las consecuencias de los hechos acaecidos quinientos años antes. Sin embargo, lejos de las delegaciones oficiales que no incluyeron la voz de los pueblos indígenas de este continente ni de las poblaciones afrodescendientes, se comenzaron a gestar movimientos alternativos que tendrían diferentes manifestaciones en 1992 en varios países. Estos

Las reacciones desde distintos contextos no se hicieron esperar: ni encuentro ni descubrimiento, lo que comenzó en 1492 fue una invasión, fue el comienzo de un genocidio y de la esclavitud masiva de la población afrodescendiente, replicaron otras voces

movimientos leyeron 1492 en otra clave que ponía de manifiesto la vigencia de los efectos del colonialismo y que ponía en crisis las posturas oficiales de los comisionados oficiales.

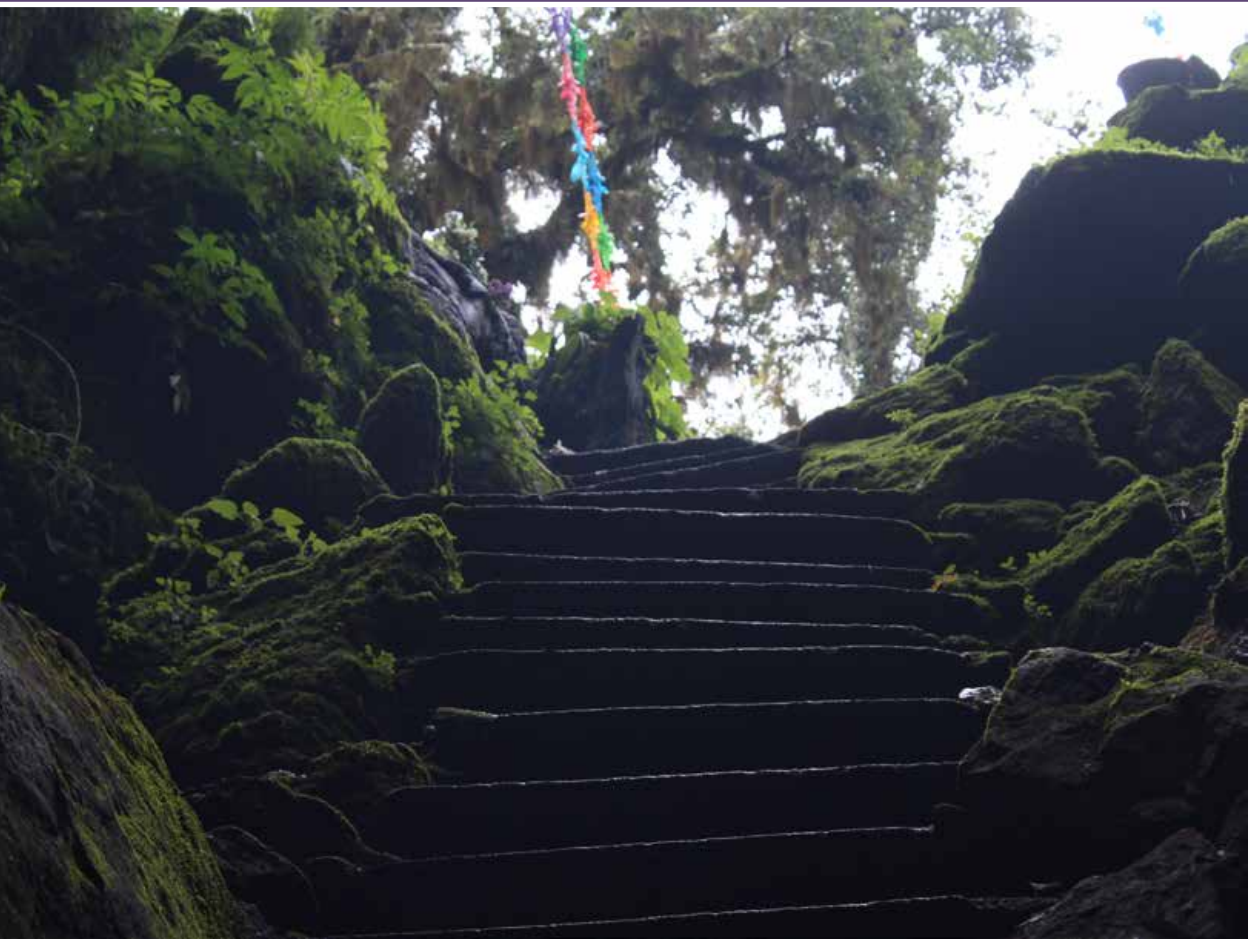
Lo sucedido en torno de 1992, nos recuerda, para estos otros 500 años, la importancia de la elección de las palabras y la elección de las voces que entran en el debate. Necesitamos que el concierto de las voces que discutan en la arena pública en torno de lo sucedido hace cinco siglos en el altiplano central de México sea diversa para lograr un caleidoscopio que nos pueda acercar a las complejidades históricas de 1521 y por lo tanto, de 2021. ¿La conquista de México?, ¿la caída de Tenochtitlan?, ¿el establecimiento del orden colonial?, ¿quiénes y cómo están nombrando?

Tëkëëk. Tres claves para leer los 500 años

Los hechos ocurridos en el altiplano central en 1521, están profundamente imantados con significados adquiridos durante los cinco siglos que han transcurrido desde entonces y atraen una diversidad de lecturas que pugnan por ocupar un espacio en el imaginario actual, un espacio dentro de las narraciones que le pueden dar sentido al presente o proyectar un futuro distinto para muchos pueblos, comunidades y proyectos. La nación mexicana, entendida como el proyecto identitario y homogeneizante del Estado mexicano, logra proyectar su sombra hacia un pasado en el que no existía.

Como lo han dicho personas especialistas como Federico Navarrete, hace quinientos años, en estos meses, la ciudad mexicana de Tenochtitlan se encontraba sitiada por unas huestes mayoritariamente integradas por personas de pueblos nativos de este territorio. Más del 90% eran personas nativas a las que no puedo llamar indígenas porque cometería un anacronismo imperdonable considerando que la palabra indígena fue tomando su acepción actual hacia el siglo XIX y se planteó con respecto de la conformación de los Estados modernos. Para la Corona española fuimos categorizados como indios, para el Estado mexicano, como indígenas. El sitio de la ciudad sobre el lago fue largo y complejo según relatan especialistas: dentro de la ciudad, las disputas entre las facciones sobre lo que había que hacer y los efectos de la viruela recién llegada complicaban terriblemente la situación; por fuera, mantener el sitio tampoco era un día de campo, hubo momentos en que perdieron

La evidencia histórica nos muestra que, más que agentes pasivos en una oposición binaria españoles-nativos, los pueblos originarios fueron actores protagónicos en los distintos lados de lo que ahora llamamos la Conquista

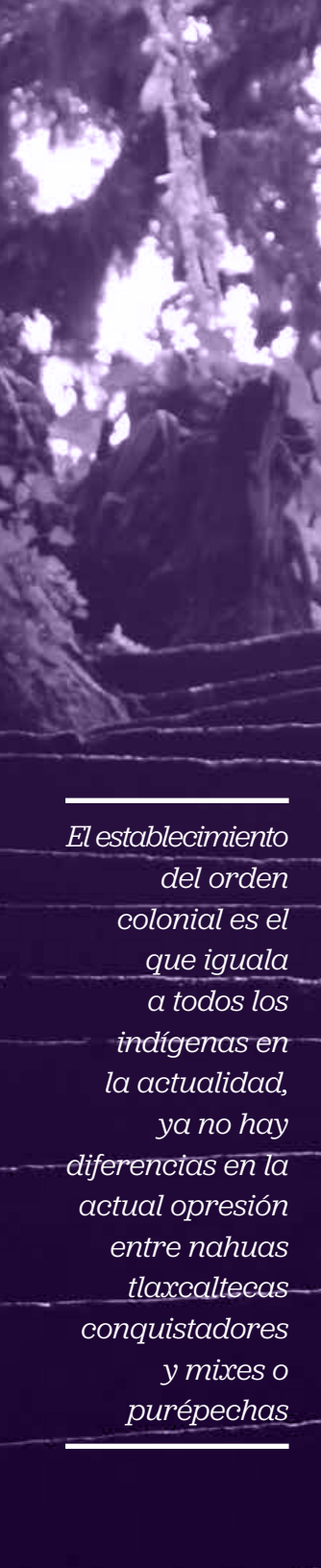


Una vez que Tenochtitlan cayó, las personas que participaron de este hecho siguieron teniendo un rol importante en las guerras de conquista que se fueron extendiendo por el territorio

bergantines y momentos en que hubo que negociar. Más allá de la simplificada historia oficial, hay un consenso sobre la importancia de la participación de los pueblos nativos en la caída de la ciudad de los tenochcas y el replanteamiento del orden político en lo que después sería nombrado como Mesoamérica. Una vez que Tenochtitlan cayó, las personas que participaron de este hecho siguieron teniendo un rol importante en las guerras de conquista que se fueron extendiendo por el territorio. En la Sierra Norte de Oaxaca, muy cerca de la comunidad mixe en la que habito, hacia 1526 se estableció una villa que durante mucho tiempo fue defendida por nahuas tlaxcaltecas que se establecieron en un barrio que existe aún hoy en día y que se llama Analco. Muchas de estas personas de pueblos nativos que fueron activas durante la Conquista han recibido el nombre de “indios conquistadores” y, durante la fase temprana del virreinato y todavía después, pidieron y les fueron otorgados privilegios por haber participado en este proceso como, por ejemplo, no pagar tributos. La evidencia histórica nos muestra que, más que agentes pasivos en una oposición binaria españoles-nativos, los pueblos originarios fueron actores protagónicos en los distintos lados de lo que ahora llamamos la Conquista.

La primera vez que escuché la frase “indio conquistador” en una presentación del historiador Michel Oudijk me produjo el efecto de un oxímoron, una contradicción en los términos. ¿Cómo era posible usar ese sustantivo (indio) que se creó para nombrar a la categoría oprimida junto a un adjetivo que describe al opresor (conquistador)?. La existencia de personas nativas que participaron en las guerras de conquista y que luego incluso litigaron dentro del sistema jurídico colonial para ser reconocidos como conquistadores genera efectos incómodos. Por un lado, como ha hecho la historia oficial, se puede caer en la tentación de llamarlos “traidores”; mediante este artefacto semántico el México actual viaja en el tiempo y se convierte en el sinónimo de Tenochtitlan, el país completo se convierte en el pasado en una sola de las unidades sociopolíticas de la época. Una vez establecida esta equivalencia, el ejército en su mayoría nativo que tomó la ciudad sobre el lago

*Por un lado,
como ha hecho
la historia oficial,
se puede caer
en la tentación
de llamarlos
“traidores”;
mediante
este artefacto
semántico el
México actual
viaja en el tiempo
y se convierte
en el sinónimo
de Tenochtitlan,
el país completo
se convierte
en el pasado
en una sola de
las unidades
sociopolíticas de
la época*



*El establecimiento
del orden
colonial es el
que iguala
a todos los
indígenas en
la actualidad,
ya no hay
diferencias en la
actual opresión
entre nahuas
tlaxcaltecas
conquistadores
y mixes o
purépechas*

se convierte en traidor del México de hoy. Por otro lado, los negacionistas de los efectos del colonialismo, utilizan el hecho innegable de la participación de los pueblos nativos en la caída de Tenochtitlan y en las posteriores guerras de conquista, para relativizar las atrocidades que se fueron sucediendo a lo largo de trescientos años por parte del poder europeo y contra las cuáles hubo muchas rebeliones y levantamientos. ¿Cómo evitar que la participación de personas y pueblos originarios en la caída de Tenochtitlán sea utilizada como un arma para negar la opresión colonial?

Para desbrozar estas capas superpuestas de hechos y significados, creo que es necesario plantear tres claves diferenciadas para leer los quinientos años: el sitio y la caída de Tenochtitlan, las subsecuentes guerras de conquista y el establecimiento del orden colonial. Las personas nativas y las alianzas que los pueblos originarios establecieron para sitiar y tomar Tenochtitlan tenían su propia agenda y agenda como ha apuntado Federico Navarrete, no era la primera vez que en Mesoamérica se establecían alianzas para cambiar las correlaciones de fuerzas sociopolíticas, aunque ahora en la maquinaria de alianzas había unos recién llegados muy extraños y violentos, con armas y animales peculiares, pero que también se hallaban en situación vulnerable por su bajo número, su nulo conocimiento de la geografía y de las lenguas y que dependían en gran medida de los pueblos nativos; decididamente, quienes participaron en el sitio y toma de Tenochtitlan no pensaron ni experimentaron esos hechos con los significados con los que, cinco siglos después, los leemos ahora, no lo vivieron de modo que pudiera decir “esto es la conquista de México” como se lee en los libros de texto actuales. Creer que en esos sucesos todo estaba bajo control y voluntad de los españoles es creer la versión que a Hernán Cortés le convenía contar como lo han repetido diversos especialistas en el tema. Por otra parte, las subsecuentes guerras de conquista fueron distintas y particulares en cada geografía. Lo que rememoramos este año es la caída de una ciudad que

en la historia oficial marca la rendición inmediata de todo el territorio pero no fue así, no hubo una conversión inmediata de todos los pueblos y todos los territorios en sujetos de la corona española, el 13 de agosto de 1521 no se convirtieron en pueblos vencidos todos los pueblos originarios de lo que ahora llamamos México.

Sin embargo, como tercera clave de lectura, es necesario plantear el establecimiento del orden colonial europeo como un proceso superpuesto muy amplio, un proceso ideológico, económico, político estructural, extractivista y etnocida que debe diferenciarse de la caída de Tenochtitlan como suceso puntual. Hacer esta distinción es fundamental para que la participación de pueblos originarios en la caída de Tenochtitlán y en las guerras de conquista no se utilice para discursos negacionistas que, en aras de quitar responsabilidades al colonialismo europeo que se extendió después a pueblos de aquí y después a otros continentes, narre aquello sólo como una guerra civil entre pueblos originarios. No, también germinó el orden colonialista opresivo que se perfeccionó y que se continúa hasta la actualidad mediante un proyecto de genealogía criolla llamada Estado mexicano que no negó el orden colonial, fue más bien su continuación. El establecimiento del orden colonial es el que iguala a todos los indígenas en la actualidad, ya no hay diferencias en la actual opresión entre nahuas tlaxcaltecas conquistadores y mixes o purépechas. La caída de Tenochtitlán sucedió hace quinientos años, las cruentas guerras de conquista llevaron más tiempo, mucho más tiempo y el establecimiento del orden colonial se fue implementando desde entonces violentamente y de manera superpuesta, sigue actual, activo, capitalista, extractivo y occidentalizante hasta nuestros días. El artificio narrativo ha residido en ocultar al Estado como el heredero del orden colonial bajo el significado de lo que se ha llamado la Independencia de México. Por todo esto, lo que sucedió hace 500 años tiene tanta vigencia en la actualidad.

Sin embargo, como tercera clave de lectura, es necesario plantear el establecimiento del orden colonial europeo como un proceso superpuesto muy amplio, un proceso ideológico, económico, político estructural, extractivista y etnocida que debe diferenciarse de la caída de Tenochtitlan como suceso puntual

El establecimiento del orden colonial comenzó, aunque insospechadamente para los protagonistas de estas tierras, con el desembarco de Cristóbal Colón y, posteriormente, el de Hernán Cortés



Në'amuk. ¿A quién le sucedió lo que sucedió hace 500 años?

Ante la recurrente frase “los españoles nos conquistaron”, he escuchado distintas reacciones. Hay personas que aluden tener sangre de conquistador y de conquistado, que se erigen como orgullosos descendientes de una mezcla que, aunque dolorosa, fue necesaria para la fundación del México de hoy, un país con un destino manifiesto tan inevitable que su surgimiento ameritó cualquier sacrificio. Por otro lado, hay quienes identifican a México con los pueblos indígenas que sufrieron los embates de las guerras de conquista y el establecimiento paulatino del orden colonial. En esa narrativa, México, el país actual, proyecta su sombra sobre la historia y resurge hace quinientos años convertido en Tenochtitlan, no en un señorío mixteco, no en un señorío mixe, no en una ciudad purépecha de la época. México, con la silueta de su territorio actual, viaja al pasado y se transmuta en la ciudad capital de los mexicas y lo que sufrió esa ciudad, lo sufrió también el México de hoy. Lo mismo pasa con España, en estas narraciones, el actual Estado español (e incluso la sociedad que en la actualidad tiene ciudadanía española) es catapultada a un pasado en el que chocan mexicanos y españoles, dos Estados, dos ciudadanías que en ese entonces ni siquiera estaban configuradas. En otras opiniones negacionistas, se evita toda responsabilidad actual europea en aquello que pasó hace quinientos años

México, el país actual, proyecta su sombra sobre la historia y resurge hace quinientos años convertido en Tenochtitlan, no en un señorío mixteco, no en un señorío mixe, no en una ciudad purépecha de la época. México, con la silueta de su territorio actual, viaja al pasado y se transmuta en la ciudad capital de los mexicas y lo que sufrió esa ciudad, lo sufrió también el México de hoy



*Si algo le sucedió
a México, le
sucedió también
a lo que ahora
conocemos
como Guatemala
u Honduras,
le sucedió, o
le comenzó
a suceder, al
mundo entero*

aludiendo al hecho de que las personas que en la actualidad portan la ciudadanía española (con toda la diversidad interna dentro de esta categoría) son descendientes de las personas que se quedaron en la península hispánica y que nunca viajaron a este continente y, por lo tanto, no conquistaron nada. En resumen, estas lecturas simplistas determinan que, en todo caso, aquello que sucedió hace quinientos años le sucedió a dos países, fue un asunto entre México y España.

En la columna anterior, propuse diferenciar, al menos para facilitar la lectura de los hechos, entre la caída de Tenochtitlan, las subsecuentes guerras de conquista y el establecimiento del orden colonial que, aunque decididamente diferentes, se hallan bastante relacionados. El establecimiento del orden colonial comenzó, aunque insospechadamente para los protagonistas de estas tierras, con el desembarco de Cristóbal Colón y, posteriormente, el de Hernán Cortés. Ambos hechos comenzaron un proceso que fue estableciendo el orden colonial que sigue vigente hasta nuestros días. Desde este punto de vista, el establecimiento



del orden colonial inaugurado hace quinientos años no ha afectado solamente a dos países sino que creó el actual sistema con el que funciona el mundo de hoy, un sistema compuesto por patriarcado, capitalismo y colonialismo profundamente entremezclados. Diferentes autoras, entre ellas la escritora italiana Silvia Federici y la antropóloga kaqchikel Aura Cumes, han enfatizado que el patriarcado que llegó a estas tierras venía de haber implementado una cruenta represión en contra de las mujeres acusadas de brujería y que había ensayado en Europa formas tempranas de acumulación que, aunado después al extractivismo colonial, desarrollaron el capitalismo.

Si vemos lo sucedido hace quinientos años como algo que afectó sólo a dos países, México y España, no podemos explicarnos el mundo en la actualidad. Para comenzar, las fronteras entre México y Guatemala no existían y los dominios de lo que actualmente conocemos como territorio del Estado español eran mucho más amplios que los actuales. Si algo le sucedió a México, le sucedió también a lo que ahora

El mismo impulso que provocó lo sucedido hace quinientos años provocó también el secuestro de millones de personas en el continente africano que fueron traídos en condiciones terribles para esclavizarlos en este continente

*Para mejor
explotar estos
territorios, el
mismo impulso
que provocó lo
sucedido hace
quinientos años
provocó también
el secuestro
de millones de
personas en
el continente
africano que
fueron traídos
en condiciones
terribles para
esclavizarlos en
este continente*

conocemos como Guatemala u Honduras, le sucedió, o le comenzó a suceder, al mundo entero. Si leemos lo sucedido hace quinientos años como el comienzo del orden colonial, podemos decir que hace cinco siglos comenzó la imposición de un sistema que no dejó impoluto a nadie, el establecimiento del orden colonial reordenó el sistema-mundo y creó las jerarquías actuales y los sistemas de opresión vigente. En este continente, cierta tradición occidental comenzó procesos extractivistas y de despojo territorial que continúan hasta nuestros días, lo sucedido en 1492 y 1521 provocó la jerarquización de los cuerpos de un modo masivo y que después se cristalizó como racismo, ese sistema tan actual. Para mejor explotar estos territorios, el mismo impulso que provocó lo sucedido hace quinientos años provocó también el secuestro de millones de personas en el continente africano que fueron traídos en condiciones terribles para esclavizarlos en este continente. Lo sucedido hace quinientos años es entonces, también, profundamente significativo para la lucha y la historia de las personas afrodescendientes que en la actualidad continúan combatiendo la opresión del colonialismo traducido a la vida cotidiana como racismo institucional, lo mismo que sucede con la población indígena. Además de todo esto, autores como Eric Williams, han explicado el papel fundamental de la esclavitud en el desarrollo del capitalismo, quienes se beneficiaron de la esclavitud fundaron después bancos e instituciones financieras necesarias para el desarrollo del sistema económico actual. El colonialismo parió este mundo en el que operan el racismo y el capitalismo tan actuales. La división que han establecido entre los llamados países del primer mundo y países en vías de desarrollo se corresponden sospechosamente con los territorios que han sido beneficiarios históricos del establecimiento del orden colonial inaugurado hace quinientos años y aquellos que fueron históricamente despojados. El colonialismo implementado en este continente se llevó luego a otros territorios en otras partes del planeta y alimentó así al capitalismo que tiene hoy a la tierra al borde del colapso ecológico.



No podemos decir entonces que aquello que comenzó hace quinientos años le sucedió sólo a dos países que ni existían entonces, el colonialismo europeo le sucedió al mundo entero, lo reconfiguró para hacer de la acumulación de unos cuantos y el despojo de muchos la norma económica, lo reconfiguró para crear categorías como indígena, oriental o afrodescendiente

No podemos decir entonces que aquello que comenzó hace quinientos años le sucedió sólo a dos países que ni existían entonces, el colonialismo europeo le sucedió al mundo entero, lo reconfiguró para hacer de la acumulación de unos cuantos y el despojo de muchos la norma económica, lo reconfiguró para crear categorías como indígena, oriental o afrodescendiente, lo reconfiguró para crear racismo y para dividirse el mundo hasta querer digerirlo completo convertido en capital. Ésa me parece que es la importancia de la conmemoración de los quinientos años, reconocer el inicio del establecimiento del sistema actual y de que, más que a México y a España, eso que sucedió hace cinco siglos, nos sucedió y nos sigue sucediendo, al final, a todas las personas del mundo y nos coloca en alguna de las múltiples categorías creadas a partir de entonces, explica pues nuestros privilegios y nuestras opresiones.



La invasión europea hace quinientos años parte la historia de los pueblos que habitaban y habitan este territorio en dos: antes y después de la invasión de lo hispánico; ese hecho se vuelve entonces el definitorio, el principal y el más importante para explicar y congelar nuestros diversos devenires históricos

Amajtsk. Los 500 años y el concepto de lo prehispánico

Alguien me recordaba insistentemente que los instrumentos musicales tan característicos de las bandas filarmónicas mixes, zapotecas y chinantecas en la Sierra Norte de Oaxaca eran objetos europeos y que, en tono desmitificador, poco quedaba de la grandeza de los pueblos indígenas y su originalidad prehispánica. Ante su insistencia me preguntaba qué tan prehispánicos tendríamos que ser los pueblos indígenas en la actualidad para poder cumplir con los criterios mínimos de originalidad que se espera de nosotros: ¿basta con mantener en la actualidad elementos que el pueblo mixe tenía 5 minutos antes del desembarco de Hernán Cortés?, ¿o es preferible exhibir elementos y características que el pueblo mixe tenía mil años antes de este desembarco?, ¿qué tan prehispánicos tenemos que ser para satisfacer sus demandas de originalidad, de dos mil años antes de la colonización o basta con cien? La demanda de originalidad es una de las más comunes que enfrentamos quienes nos dedicamos a diferentes manifestaciones estéticas desde los pueblos indígenas. Un ejemplo perverso de esto, es el famoso “Comité de autenticidad” que se dedica a certificar la “autenticidad” de los bailes, y los elementos que portan quienes los ejecutan, bailes de pueblos indígenas, en su mayoría, que se presentan en lo que se ha calificado oficialmente como la “máxima fiesta folclórica” de Latinoamérica que se lleva a cabo en Oaxaca: la

Detrás de la demanda de originalidad, generalmente relacionada con elementos llamados prehispánicos, se encuentra la imposibilidad de leer a los pueblos indígenas como colectividades históricas y, por lo tanto, también contemporáneas

*Cuántas realidades,
procesos,
migraciones,
catástrofes, y otros
hechos históricos
fundamentales
debieron ocurrir en
los nueve mil años,
aproximadamente,
que han
transcurrido desde
la domesticación
del maíz en esta
región del mundo
que después ha
sido llamada
Mesoamérica*

Guelaguetza. Este evento organizado por el gobierno estatal con fines claramente turísticos tiene un comité de autenticidad que hace visitas previas a las delegaciones que participarán en este evento para determinar si cuentan con elementos suficientemente auténticos, lo que sea que eso signifique.

Detrás de la demanda de originalidad, generalmente relacionada con elementos llamados prehispánicos, se encuentra la imposibilidad de leer a los pueblos indígenas como colectividades históricas y, por lo tanto, también contemporáneas. Este confinamiento a un pasado congelado que sólo existe en la imaginación de quienes nos demandan originalidad se halla relacionado con las ideas en torno de lo prehispánico y justo en eso radica una de las trampas de esta categoría.

La invasión europea hace quinientos años parte la historia de los pueblos que habitaban y habitan este territorio en dos: antes y después de la invasión de lo hispánico; ese hecho se vuelve entonces el definitorio, el principal y el más importante para explicar y congelar nuestros diversos devenires históricos. La misma palabra pre-hispánico define a los pueblos indígenas en función de lo hispánico, lo pone en el centro, lo fija como pivote temporal y crea entonces lecturas y atribuciones generalmente imaginadas para lo ocurrido previamente, sólo así pueden relacionar la originalidad de nuestros pueblos a ese monolito temporal que llaman “prehispánico”.

Por un lado, no podemos negar el impacto que los hechos ocurridos hace quinientos años han tenido en nuestras sociedades pero, por el otro, tampoco podemos afirmar categóricamente que en nuestra larga historia otros hechos no hayan impactado drásticamente nuestras sociedades. Una vez que se fija lo sucedido hace quinientos años como el hecho fundamental de nuestra historia, todo lo que haya pasado con anterioridad queda congelado. En las demandas de originalidad, poco importa diferenciar entre pueblos mixezoqueanos de hace cuatro mil años y pueblos mixezoqueanos de hace mil años en la actual Sierra Norte oaxaqueña, poco importa para estas situaciones que entre ambos puntos de lo que consideran prehispánico haya tres mil años de diferencia, tres

mil. La palabra “prehispánico” ha fijado un hecho, la invasión europea, como el parteaguas en la historia de nuestros pueblos y luego ha congelado ese pasado prehispanico como una entidad sin transcurrir histórico interno. Cuántas realidades, procesos, migraciones, catástrofes, y otros hechos históricos fundamentales debieron ocurrir en los nueve mil años, aproximadamente, que han transcurrido desde la domesticación del maíz en esta región del mundo que después ha sido llamada Mesoamérica. Si desde la caída de Tenochtitlan han transcurrido 500 años, cuántos sucesos no habrán experimentado nuestros pueblos y las sociedades de estos territorios durante los cuatro mil años transcurridos antes de 1521, por mencionar una comparación.

En términos lingüísticos, me queda claro que el mixe que hablo en la actualidad es decididamente distinto del que hablaron las personas mixes que escucharon por primera vez el idioma español. Con esta consideración, me pregunto, leo y estudio mediante algunos métodos de la lingüística diacrónica, las características lingüísticas de la lengua mixe de hace dos mil años y trato de entender los rasgos y características que me unen a las personas que lo hablaban. Si los cambios entre el mixe de hace quinientos años y el actual es tan considerable, debe ser mayor el que hay entre el mixe de hace quinientos años y aquel que se hablaba hace un milenio y medio. Antes de la conquista, los pueblos de aquí tuvimos devenir histórico, hechos y procesos diversos, fundamentales, que cambiaron nuestra historia también radicalmente.

Eso que llaman prehispanico no es una mina temporal de donde los pueblos indígenas extraemos originalidad, no es un tiempo congelado en lo que lo más relevante era que no había hispanos en estas tierras; se trata en realidad de miles de años en los que sucedieron tantas cosas que determinaron también lo que somos hoy. Lo sucedido hace quinientos años no comenzó nuestro devenir histórico, si bien no podemos negar sus tremendos efectos actuales, antes de la Conquista pasaron miles de años llenos de sucesos definitorios que también tienen sus efectos para los pueblos que somos hoy y que, por lo

Eso que llaman prehispanico no es una mina temporal de donde los pueblos indígenas extraemos originalidad, no es un tiempo congelado en lo que lo más relevante era que no había hispanos en estas tierras; se trata en realidad de miles de años en los que sucedieron tantas cosas que determinaron también lo que somos hoy

*Resulta
interesante
que se fije en
ese momento,
trescientos años
del surgimiento
del Estado
mexicano, el
comienzo de algo
que después se
llamaría México,
con una fronteras
definidas que
delimitan la
silueta de su
mapa*

tanto, impactarán también nuestro futuro. De algún modo, me niego a que el desembarco de lo “hispanico” en las playas de nuestra historia hace quinientos años sea el único hecho que seccione el tiempo de los pueblos indígenas, no todo quedó partido sólo en dos, lo hispanico no es lo único relevante que nos ha sucedido. Pensarlo así, negarnos un pasado complejo con sucesos históricos múltiples e impactantes, resulta perverso porque nos niega también la posibilidad de amueblarnos un futuro en donde quepan muchos futuros.

Mëtëk. ¿La Conquista de México como mal necesario?

En la ciudad de México, en la Plaza de las Tres Culturas ubicada en Tlatelolco, una placa conmemorativa apunta lo siguiente sobre la caída de Tenochtitlán hace ya casi 500 años: “No fue triunfo ni derrota, fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo, que es el México de hoy”. Resulta interesante la elección de las palabras y las conclusiones que se pueden derivar de lo plasmado en esas frases. El mestizaje sobre el que se basa el México actual, si bien implicó dolor, “no fue triunfo ni derrota”, nos recuerdan estas palabras, fue más bien un nacimiento, después de todo. ¿Qué nació entonces? Resulta interesante que se fije en ese momento, trescientos años del surgimiento del Estado mexicano, el comienzo de algo que después se llamaría México, con una fronteras definidas que delimitan la silueta de su mapa.

Narrar que el proceso de Conquista, si bien fue doloroso y violento, al final resultó un mal necesario para crear el México actual es uno de los artilugios narrativos más socorridos cuando se habla de los hechos que sucedieron hace 500 años. Dentro de este marco, el establecimiento del orden colonial se narra como un destino ineludible que, como sea que haya sido, se cristalizó con el tiempo en una cultura híbrida que tomó lo mejor de dos mundos y devino en el país actual. La Independencia de México puede exaltarse como un nuevo inicio glorioso pues su lugar en la historia oficial tiene sentido

Resulta interesante que se fije en ese momento, trescientos años del surgimiento del Estado mexicano, el comienzo de algo que después se llamaría México, con una fronteras definidas que delimitan la silueta de su mapa

Si esto es así ¿a quiénes llamamos pueblo mestizo? ¿a quiénes hace referencia la placa conmemorativa en Tlatelolco? En realidad, la ahora gran mayoría mestiza es población desindigenizada, población indígena a la que se le ha arrebatado la lengua y la identificación con un pueblo nativo específico



en medida que pone fin a la época colonial. A pesar de los efectos terribles que tuvo en la población nativa, el colonialismo europeo en estos territorios queda justificado a la luz de la existencia actual del Estado mexicano y la nación mestiza que se ha proyectado para ella: sin la llegada de los españoles no se habría formado la apreciada mezcla que constituye el país actual. Renegar entonces de esos hechos implica renegar también de elementos culturales que se han vuelto tan característicos y apreciados de la llamada cultura mexicana y que se exaltan continuamente: la mezcla de los elementos culinarios dio pie a platillos tan exquisitos y característicos como el chile en nogada, las mezclas de las tradiciones y elementos textiles han dado pie a la diversidad de los trajes tradicionales de muchos pueblos indígenas, las fiestas populares como el Día de Muertos toman elementos prehispánicos y europeos para mostrar su característico colorido y, desde este punto de vista, básicamente cualquier elemento cultural del que los mexicanos deben sentirse orgullosos, está potenciado por la mezcla de dos mundos. Algo semejante se argumenta también con las personas de este país que son narradas como apreciadas mezclas entre la mezcla de personas de origen europeo y personas nativas desde hace quinientos años. ¿Por qué habríamos de lamentarnos de lo ocurrido hace 500 años si la población mexicana es justo el resultado de la mezcla de europeos e indígenas?

Por más atractivas u obvias que estas ideas pueden parecer, un acercamiento nos muestra varios problemas. Por un lado, como tradicionalmente ha hecho el discurso que exalta el mestizaje, focaliza la existencia de dos elementos en la tan apreciada mezcla nacionalista: el componente europeo y el componente indígena. La importancia de la población afrodescendiente y todos los elementos culturales que han aportado a las tradiciones culturales de estos territorios quedan opacados en la creación del mestizaje mexicano. Algo similar sucede con la influencia de la población oriental que ha jugado un papel fundamental en distintas manifestaciones de lo que ahora se llama cultura mexicana. Como efecto paralelo,

La violencia derivada del establecimiento del orden colonial y de aquello que hoy llamamos la Conquista de México no es un precio ineludible que debió pagarse para realizar intercambios culturales, no es una condición sine qua non ni un requisito indispensable para disfrutar de influencias y mezclas culturales

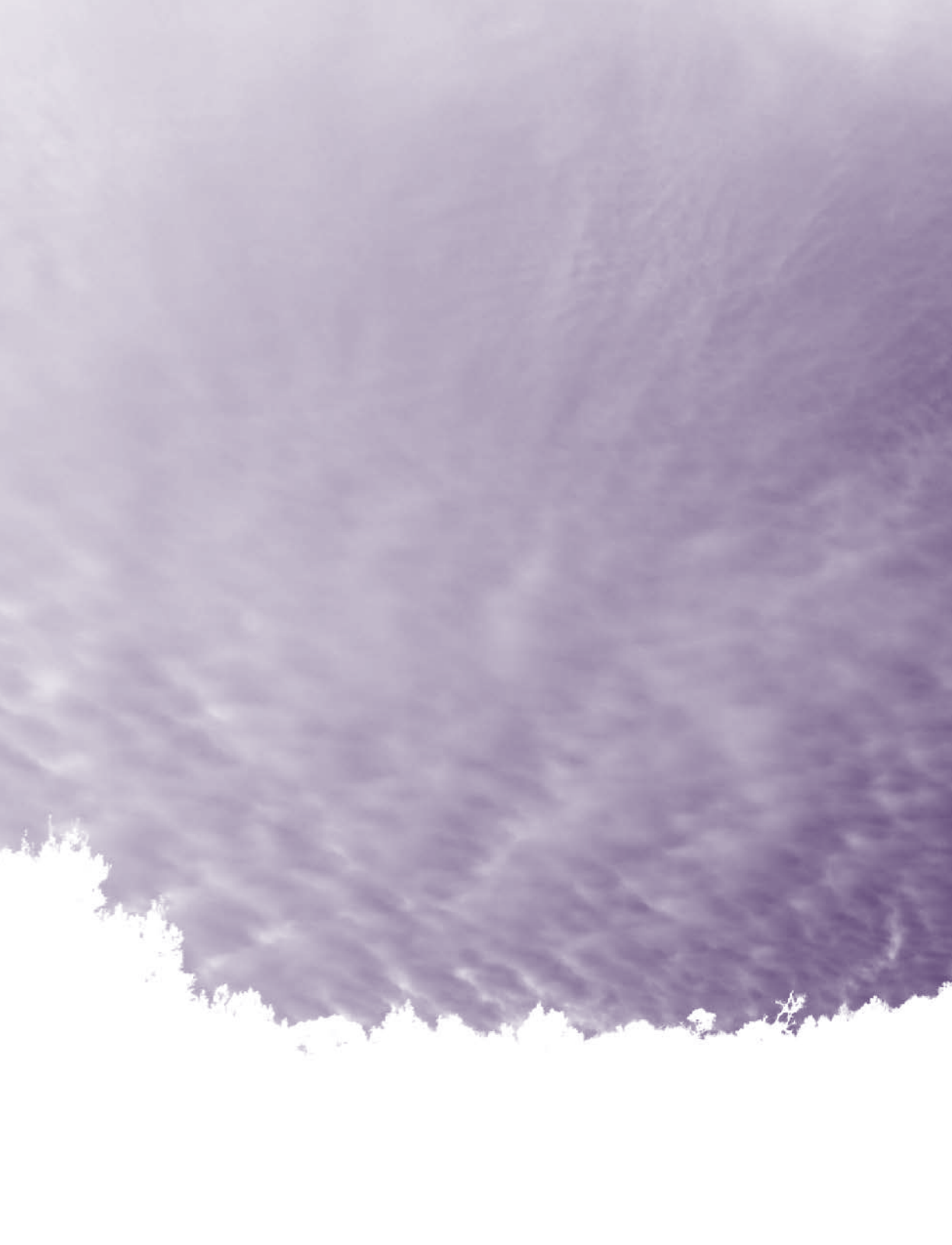
*A estas alturas,
la idea del
mestizaje como
una mezcla
genética es
insostenible pues
genéticamente
todas las
personas del
mundo somos
productos
de mezclas
genéticas,
incluyendo a
la población
indígena. Si
“mestizo” fueron
una categoría
genética,
no podría
sostenerse la
idea de México
como pueblo
mestizo pues
mestiza sería
toda la población
mundial*

al focalizar sólo dos elementos activos de la mezcla, la diversidad y los contrastes detrás de la categoría indígena quedan borrados. La oposición binaria no evidencia las diferencias de un lado y del otro, las difumina. Las manifestaciones culturales en este país no se explican sólo por la mezcla de las culturas de dos, y sólo dos, poblaciones, hay más elementos y es necesario nombrarlos para tratar de construir una narración que haga un poco de justicia a otras poblaciones que forman parte fundamental de la diversidad cultural en estos territorios. Por otro lado, aunque parezca evidente, es necesario señalar que los intercambios de elementos culturales constituyen una característica que se encuentra a lo largo de la historia en muy diversas culturas sin la necesidad de ejercer violencia. La violencia derivada del establecimiento del orden colonial y de aquello que hoy llamamos la Conquista de México no es un precio ineludible que debió pagarse para realizar intercambios culturales, no es una condición *sine qua non* ni un requisito indispensable para disfrutar de influencias y mezclas culturales. Tan es así que las sociedades indoamericanas no tuvieron que conquistar Europa para que la población de este continente pudiera disfrutar de imbricaciones culturales e intercambios de tradiciones alimentarias o textiles, por mencionar algunos ejemplos.

En cuanto a la población categorizada como mestiza las cosas se complican un poco más. A estas alturas, la idea del mestizaje como una mezcla genética es insostenible pues genéticamente todas las personas del mundo somos productos de mezclas genéticas, incluyendo a la población indígena. Si “mestizo” fueron una categoría genética, no podría sostenerse la idea de México como pueblo mestizo pues mestiza sería toda la población mundial. Como lo explica Federico Navarrete en su libro *México racista. Una denuncia*, no es que la población europea y la población mestiza se hayan reproducido masivamente durante los trescientos años de la Colonia. Pocas veces sucede que los segmentos de la población más privilegiados, los criollos blancos, deciden formar unidades familiares o reproducirse con personas que pertenecen a segmentos

de la población oprimidos y discriminados, eso no es muy común ni siquiera en la actualidad. Después de la Independencia, tampoco podemos decir que se hayan masificado uniones de ese tipo; en el mismo libro Navarrete habla de cómo las estadísticas reportaban que al final del siglo XIX las uniones formales o informales de parejas entre personas criollas e indígenas eran más bien escasas. Si esto es así ¿a quiénes llamamos pueblo mestizo?, ¿a quiénes hace referencia la placa conmemorativa en Tlatelolco? En realidad, la ahora gran mayoría mestiza es población desindigenizada, población indígena a la que se le ha arrebatado la lengua y la identificación con un pueblo nativo específico, por medio de múltiples mecanismos como el racismo sistémico o la escolarización que, con el paso del tiempo, los fue adscribiendo a una nueva identidad llamada “cultura mexicana”, una creación narrativa nacionalista. Con estas consideraciones, la justificación que narra lo sucedido hace 500 años como un mal necesario para el nacimiento del pueblo mestizo parece vaciarse: nada de lo que pasó entonces forma parte de un destino manifiesto, nada de lo que pasó entonces, ninguna de las violencias, alcanza para justificar la creación del Estado mexicano, que ha sido en muchos aspectos, la continuación del proyecto criollo que comenzó a germinar hace 500 años.

*En realidad,
la ahora gran
mayoría mestiza
es población
desindigenizada,
población
indígena a la
que se le ha
arrebatado
la lengua y la
identificación
con un pueblo
nativo específico,
por medio
de múltiples
mecanismos
como el racismo
sistémico o la
escolarización*








ISBN: 978-607-59740-0-2



9 786075 974002



*Centro de Estudios
para el Cambio en
el Campo Mexicano*

MISEREOR
THE HELPWORK

csf/wml

Brot
für die Welt

etc group
etern group on research, technology and innovation