

*José Rabasa**

ESPIRITUALIDADES REVOLUCIONARIAS EN CHIAPAS: HISTORIA
INMANENTE Y MARCO COMPARATIVO EN LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS**

*REVOLUTIONARY SPIRITUALITIES IN CHIAPAS: IMMANENT HISTORY
AND COMPARATIVE FRAMEWORK IN SUBALTERN STUDIES*

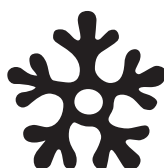
* Profesor Visitante de Largo Término en el Departamento de Lenguas Románicas en la Universidad de Harvard. Sus áreas de investigación incluyen los estudios coloniales y los movimientos indígenas contemporáneos. Su más reciente libro es *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurrection, and the Specters of History*. Correo electrónico: jrabasa@fas.harvard.edu

** Este artículo forma parte de una investigación sobre los pasados precolombinos y los presentes indígenas en la historia de México.

Resumen

Este artículo ofrece una reconsideración de los criterios a partir de los cuales se constituye y define la modernidad. Yuxtapone textos coloniales, propuestas de Gramsci, y expresiones revolucionarias en Chiapas hoy día. Los textos coloniales sirven como punto de partida para una reflexión sobre la inmanencia histórica y el lugar de la espontaneidad en los movimientos revolucionarios. Concluye con una discusión de la mística guerrillera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el activismo pacifista de la organización Las Abejas. Al combinar “espiritualidad” y “revolución” se busca una desnaturalización de ambos términos.

Palabras clave: espiritualidad, revolución, pictografía colonial, modernidad, mundos plurales habitables, inmanencia histórica, espontaneidad



Abstract

This article offers a reconsideration of the criteria used for the constitution and definition of modernity. It juxtaposes colonial texts, proposals by Gramsci, and revolutionary expression in Chiapas today. The colonial texts serve as a point of departure for reflecting on historical immanence and the place of spontaneity in revolutionary movements. It concludes with a discussion of warrior mysticism of the Ejército Zapatista de Liberación Nacional and the activist pacifism of the organization Las Abejas. By combining “spirituality” and “revolution” it pursues a denaturalization of both terms.

Key words: spirituality, revolution, colonial pictography, modernity, plural-world dwelling, historical immanence, spontaneity

ESTE ENSAYO RASTREA algunos de los conceptos fundamentales de la insurrección zapatista de 1994 y del pacifismo de Las Abejas en pictografías nativas coloniales que conciben la posibilidad de habitar en una pluralidad de mundos, es decir, en la posibilidad de ser moderno y no moderno sin incurrir en contradicción. Prefiero la noción de lo no moderno a la de premoderno en tanto que esta última acarrea una inherente teleología que postula lo moderno como una necesidad histórica. Se ha argumentado que la invasión española de las Américas en el siglo XVI debe ser considerada como un principio de la Modernidad. Debemos, sin embargo, tener cuidado de no definir las formas de vida indígenas bajo el poder colonial como una instancia más de lo moderno, sino como formas de vida con una periodicidad propia.

En este sentido, la yuxtaposición de textos precoloniales, coloniales y modernos busca, en este ensayo, reproducir el sentido de un presente multitemporal que caracteriza las historias y los mapas pictóricos coloniales indígenas, los comunicados zapatistas, e incluso la forma en que Antonio Gramsci entendió la inmanencia histórica. Primero extraigo del mapa de Cholula (incluido en la *Relación Geográfica* de 1581) un ejemplo y una definición de historia inmanente. Continúo con una crítica a la forma en que Gramsci entendió los estudios subalternos en los términos del marco comparativo que presupone, y concluyo con el problema de las espiritualidades revolucionarias en Chiapas hoy en día. Si los textos indígenas híbridos (pictóricos y alfabéticos) del México central se prestan para una articulación inicial de inmanencia histórica y del habitar en un mundo plural, también le dan profundidad histórica al mural *Vida y sueños de la cañada Perla* y al testimonio fotográfico de Las Abejas que examino al final. Mi crítica a la concepción de Gramsci de los estudios subalternos me permite no sólo seguir documentando lo que entiendo por “historia inmanente”, sino también configurar estrategias para delimitar la formulación de un concepto trascendental o una institución que subordinaría la “inmanencia” a una fuente externa de significado.

Spectros cartográficos o la inmanencia de la memoria

En el mapa de Cholula de 1581 (ver figura 1) podemos rastrear la producción indígena de artefactos para la burocracia española que constan por lo menos de dos códigos. Si bien conocemos la identidad del corregidor Gabriel Rojas, quien proveyó las respuestas verbales del cuestionario de las relaciones geográficas, que incluyeron una pregunta solicitando la representación pictórica de los lugares, el *tlacuilo*, el pintor nativo que dibujó el mapa, permanece en el anonimato. Por lo general, las pinturas de los mapas para las relaciones geográficas

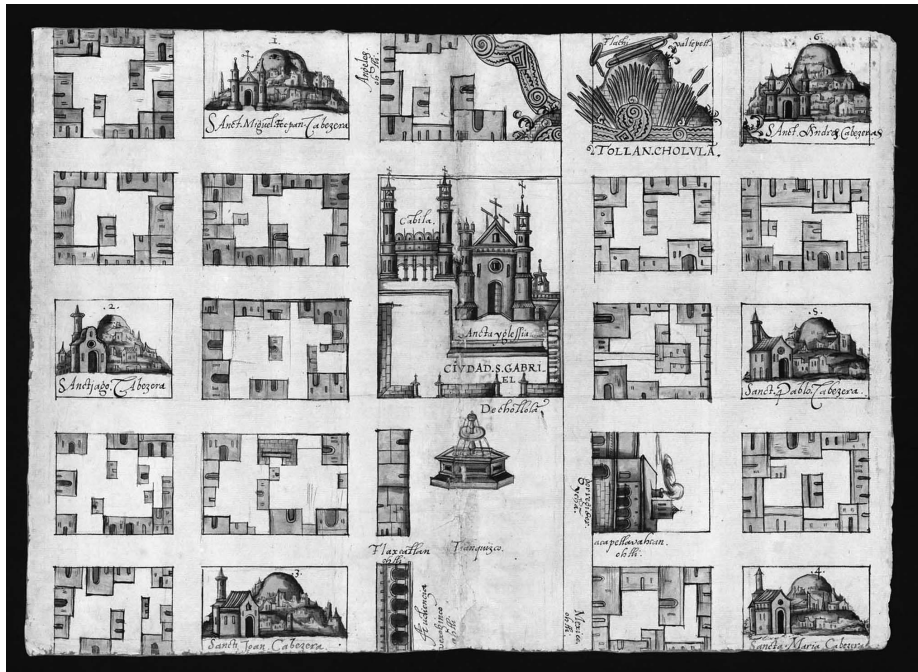


Fig. 1. Mapa de Cholula 1581. *Relaciones geográficas del siglo XVI*. Tlaxcala, vol. 2. Cortesía de University of Texas Libraries.

fueron delegadas a los *tlacuiloque*, pero la información escrita de Rojas provee información invaluable para trazar el doble registro que el *tlacuilo* desarrolla en el mapa de Cholula. Por un lado, el paisaje urbano de Cholula satisface el pedido de representaciones pictóricas de las relaciones geográficas; por otro lado, el *tlacuilo* inscribe los signos que permitirán a los lectores reconocer las estructuras y los significados precoloniales más allá del orden colonial establecido en el diseño cuadrículado de las calles, el uso de escritura alfabética, y enormes edificios ocupando el centro del pueblo¹.

El *tlacuilo* demuestra una habilidad para utilizar sistemas europeos de representación cartográfica, pero su mapa también contiene formas pictográficas indígenas. Bajo un escrutinio más minucioso, el mapa pone de manifiesto que el *tlacuilo* usa el vocabulario pictórico español como un significante más y no como un articulador de los significados usualmente asociados con las coordenadas, las

1 Existe una extensa literatura sobre las *Relaciones geográficas*, pero en mi opinión Barbara Mundy en *The Mapping of the New Spain*, proporciona el estudio más exhaustivo y detallado de los mapas. Serge Gruzinski ofrece una lectura muy interesante del Mapa de Cholula en *El pensamiento mestizo*. Personalmente, he obtenido grandes beneficios tanto de Mundy como de Gruzinski. En los lugares apropiados indico mis diferencias con sus lecturas.

perspectivas y el paisaje en los mapas corográficos urbanos. Estas formas no expresan las realidades correspondientes del diseño de las calles, las descripciones realistas de ciudades y la topografía de los alrededores, sino más bien el sistema de representación en sí mismo. Esto no quiere decir que los edificios y los templos representados en el mapa hayan carecido de una realidad correspondiente, sino que más allá de esas estructuras encontramos un estrato histórico inmanente que se hace manifiesto cuando superponemos un mapa de Cholula precolonial (ver figura 2) de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (ca. 1545-1565)². Esta yuxtaposición revela un palimpsesto en el cual bajo la nueva Cholula se puede apreciar la continuación del pasado precolonial en el presente colonial indígena.

En el mapa de Cholula de 1581 encontramos al menos dos códigos que operan en la superficie. Observamos un cuerpo de agua significado por un glifo mesoamericano en la plaza central, sobre la parte superior, y la inclusión de

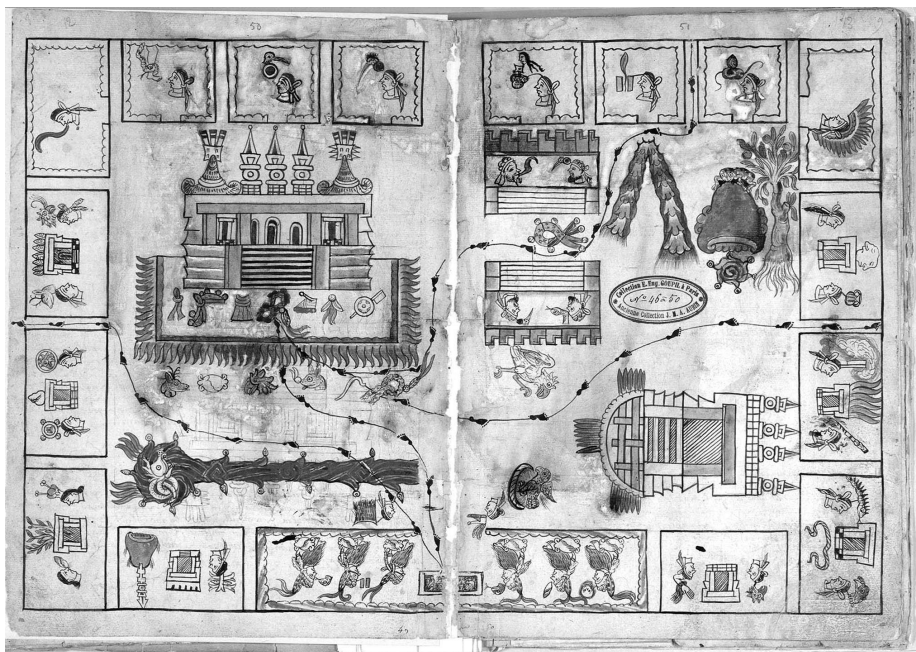


Fig. 2. *Historia tolteca-chichimeca*, fol. 8r. Cortesía de Bibliothèque Nationale de France.

² Vale la pena recordarles a los lectores el colapso demográfico en México central en el siglo xvi. Como señala Mundy, “Durante la conquista, Cholula tenía una de las poblaciones más grandes fuera del valle de México, conteniendo aproximadamente 100.000 habitantes dentro de once o doce kilómetros cuadrados; cuando fue hecha la *Relación Geográfica*, Cholula tenía, quizás, 9.000 habitantes” (127). Mundy basa sus números en la descripción de Cholula que hace Cortés en la segunda carta, y los estimados de geógrafos y demógrafos del siglo xx (Gerhard, 117; Peterson, 71).

glifos que escriben el nombre de *Tollan*, una combinación de *tolin* [junco, caña] y *-tlan* palabra relacional que significa “próxima a”, “entre”. La superposición del signo agua [*atl*] y una colina [*tepetl*] es una forma convencional de escribir *altepetl*, es decir, una suerte de polis precolonial que incluye un conglomerado de *calpulli* (de calli, [casa] y *-pul*, un sufijo que significa “grande”), la más básica unidad social a menudo traducida como “gran casa” o “barrio”. En este caso se refiere a *Tollan Cholula*, y así se establece una conexión de la ciudad con la antigua civilización de los toltecas, que abandonaron *Tollan* en el siglo IX. Separado por la trompeta leemos el término *tlachiu altepetl*, que combina *tlachiualli* [algo hecho, artificial] y *tepetl* [montaña], el nombre del principal templo precolonial en Cholula. La pirámide consiste de una serie de estratos que corresponden a diferentes momentos históricos, que en su yuxtaposición forman una colina. La trompeta, que en Nahuatl es llamada *tepuzquilistli* (una combinación de *tepuztli* [metal] y *quiquiztli* [concha]) invoca el soplar de una concha en los tiempos precoloniales con el propósito de congregar a la comunidad alrededor del templo.

De acuerdo con el corregidor Gabriel de Rojas —burócrata encargado de la administración de los tributos de la Corona—, los misioneros encontraron “muchos *caracoles* marinos con que los indios antiguamente tañían en lugar de trompetas” cuando interrogaron a los indios acerca de las dos ocasiones en que los relámpagos destruyeron la gran cruz que había sido construida sobre *tlachiu altepetl* para neutralizar las fuerzas de *Chiconauh Quiahuitl* (chiconauh [siete], *quiahuitl* [lluvia]), la deidad a la que le fueron dedicados los templos antiguos (Acuña, 143)³. Ahora, la trompeta desempeña esta función bajo la cristiandad. En la parte central del mapa, el monasterio Franciscano de San Gabriel y la capilla que está a su lado han remplazado un templo precolonial, pero también se muestra que hay seis iglesias cercanas a las colinas en los cuadros que rodean el mapa. Estas iglesias corresponden a los sitios de los seis

3 En su introducción, René Acuña (124) identifica a Gabriel de Rojas como un erasmista que mostró una conciencia altamente crítica cuando desestimó la especulación de los misioneros sobre los misterios detrás de los relámpagos que destruyeron las cruces: “Y, quien considera bien la naturaleza de los rayos, y que en esta ciudad y comarca de ordinario caen muchos, no tendrá milagro (como algunos historiadores quieren) el haber derribado dos veces aquella cruz, por estar, como está dicho, más alta que los altos edificios de la ciudad [en] cuarenta varas” (143). Como ya lo indica Acuña en una nota, la referencia estaba dirigida a los Memoriales de Motolinía, donde se mencionaba la manipulación de los indios: “confundíamos a los indios, diciéndoles que por aquellas idolatrías enviaba dios sus rayos” (143). Si es una respuesta a una asociación piadosa de los rayos con la ira de dios o una erasmista manipulación racional del miedo, Rojas también podía haber mostrado la incredulidad de los indios frente a tal explicación. Después de todo, los indios habían observado el fenómeno del rayo durante milenios y dada la construcción de grandes templos podían haber experimentado la relación entre la altura y los rayos.

calpulli que el mapa identifica como “cabeceras”. Cada uno de estos *calpulli* tenía un templo que ahora está simbolizado por la colina, pero obsérvese que Cholula era plana, con la excepción de dos pequeños montículos cerca de *tlachiu altepetl*, la colina artificial.

Serge Gruzinski ve en esta colina recurrente diferentes perspectivas desde las cuales el *tlachiu altepetl* podía ser percibido desde los diferentes barrios. Si este es el caso, la representación de la colina, siempre a la derecha, no es muy realista. El pintor obviamente podía haberla localizado en sitios que correspondieran a la posición de las iglesias respecto al *tlachiu altepetl*. De la misma manera en que éste ha sido reducido a un montículo, las colinas en las diferentes vecindades pueden ser vistas como expresiones de la autonomía política del *calpulli*, que en tiempos precoloniales tenía un templo particular. Detrás de las iglesias podemos leer la presencia de los antiguos templos, una continuación del pasado en el presente que los habitantes de Cholula no pueden haber dejado de reconocer. De hecho, Gabriel de Rojas lo confirma cuando escribe: “Y estos ídolos tenían, también, unos cerrillos menores hechos a mano a modo del sobredicho, con su ermita en lo alto, llamada *teucalli*, que quiere decir ‘casa de dios’” (Acuña, 132). Más abajo añade: “[...] y aún hay hoy, por toda la ciudad, reliquias de muchos otros menores que, con los edificios de las casas [se] han ido gastando, como lo hace hoy de los que hay” (132).

Los templos y sus colinas han sido destruidos y los escombros han sido utilizados para la construcción de la nueva ciudad. Hay que notar que para Rojas los escombros no son sólo restos materiales, sino reliquias que persiguen a la ciudad con la memoria del pasado. Asimismo, los escombros de viejos templos y de viviendas coexisten con las ruinas de la cúpula de la capilla que se derrumbó en la noche que siguió a la celebración de su conclusión: “[...] que fue milagro que Dios obró en que cayese de noche, que, de ser así el día antes, hiciera un estrago notable, por haber más de mil personas adentro. Estas ruinas se han quedado así porque, como los indios van en disminución, no la tornan a edificar” (Acuña, 144-45). En el mapa de Cholula, la elaborada cúpula de la capilla, a la izquierda del convento San Gabriel, aparece intacta. El mapa simula un pueblo organizado construido sobre un sistema de coordenadas geométricas, pero las excavaciones arqueológicas han demostrado que el diseño cuadriculado evidencia el nuevo orden español más que una exacta representación de las calles de la ciudad. La representación escenográfica y realista de las colinas y las iglesias de la vecindad, gesto altamente simbólico, alterna con representaciones ortográficas esquemáticas de edificios dentro de las manzanas. Así, el *tlacuilo* demuestra su dominio de los códigos españoles en su yuxtaposición, mejor aún, en su cita de los sistemas de representación ortográficos y escenográficos. La coexistencia de sistemas múl-

tiples de representación conlleva una capacidad para participar en una pluralidad de mundos sin incurrir en contradicción. Nuestro *tlacuilo* demuestra su conocimiento de las formas occidentales pero, como en el caso del cubo de Necker, en un abrir y cerrar de ojos su mapa encuentra significado en un mundo náhuatl.

Los sujetos indígenas subalternizados desarrollan la capacidad de habitar en más de un mundo porque los órdenes coloniales exigen que los indios se sometan y reconozcan la autoridad de las instituciones españolas. El orden colonial se constituye a sí mismo como el único mundo verdadero, ya sea bajo el eje del cristianismo o de la ciencia moderna. Para proteger la integridad de sus mundos, los sujetos indígenas sistemáticamente excluyen a otros de aprender y habitar su cultura. El *tlacuilo* que dibujó el mapa de Cholula tenía que producir un diseño que siguiera los principios europeos de elaboración de mapas. Se encuentra en la superficie del mapa una doble codificación que no parece haber representado amenazas para el corregidor Rojas. Aunque éste consultó con los indios, no nos da sus nombres. Por las apariencias, Rojas fue un nahuatlato que tradujo toda la información provista por los informantes indios.

Sobrepongamos ahora un mapa de la *Historia tolteca-chichimeca* (ver figura 2), un texto híbrido que simultáneamente recurre a la representación alfabética y a la pictórica, y que fue producido al margen de las autoridades españolas. El hecho de que el *tlacuilo* usara alfabeto y pictografía al mismo tiempo no hace que este texto sea menos indígena, como si uno pudiera perder su indianidad por el solo hecho de montar a caballo, tejer con lana, o utilizar una pluma para escribir cartas. Nada permanece puro después de la invasión europea. La *Historia tolteca-chichimeca* nos ofrece una historia pictográfica y una transcripción alfabética de un *performance* oral de las historias asociadas con las pinturas. Este mapa subyace en el mapa de Cholula de 1581 como en un palimpsesto que manifiesta la fantasmal continuidad del orden precolonial del mapa. Proporciona además una clave para la comprensión del (*tras*)fondo del mapa de Cholula como indígena. Entiendo por (*tras*)fondo un concepto filosófico que significa: *las absolutas presuposiciones desde las cuales y contra las cuales uno otorga sentido a las formas de la vida*⁴. Aquí he estado argumentando a favor de presuposiciones

4 Tomo prestada la definición de “background” de Akersmitt en *History and Topology*. También me he beneficiado de la discusión sobre “background abilities” de John Searle en *The Construction of Social Reality*. Como observa Searle, “background abilities” implica un conocimiento de reglas básicas, pero no que las acciones de uno puedan ser explicadas como conscientemente obedientes a las reglas. Nos da el ejemplo de la jugadora de béisbol que en las elecciones que hace sigue las reglas que aprendió tempranamente en su vida, pero que no actualiza en la conciencia. Podríamos extender el argumento de Searle y decir que uno nunca es completamente consciente de las presuposiciones absolutas *desde las cuales y contra las cuales* otorgamos sentido del mundo.

absolutas múltiples que permanecen distintas, aunque nunca puras, en el habitar de un mundo plural.

La existencia de mundos diferenciados no implica que uno de ellos carezca de sentido o capacidad de *exapropiar* y transformar formas de vida que pertenecen al otro, con sus propias presuposiciones absolutas. Derivo el término *exapropiación* de Derrida: “Lo que está en juego aquí y que obedece a otra ‘lógica’ es más bien una elección entre múltiples configuraciones de maestría sin maestría (que he propuesto llamar ‘exapropiación’). Pero que también toma la forma fenomenal de una guerra, una tensión conflictiva entre múltiples fuerzas de apropiación, entre múltiples estrategias de control” (Derrida y Steigler, 37). Este proceso de desplegar y producir sentido con formas de vida que pertenecen a otra cultura no excluiría la posibilidad de entender esas formas en los términos de su propio (tras)fondo. La habilidad de intercambiar (tras)fondos puede habilitar a alguien para describir las reglas de o la contradicción en las prácticas sociales y culturales de otra cultura.

En el mapa de Cholula de 1581 el trasfondo indígena coexiste con el trasfondo español que define el espacio en términos de las formas europeas de representación y paisaje urbano. Además, nótese que las formas de vida europea funcionan no sólo como significado, sino también como significantes que ahora constituyen un vocabulario que el *tlacuilo* ha inventado para pintar objetos europeos desde una concepción indígena del mundo. La correspondencia del mapa de Cholula con la estructura que supuestamente existió siglos antes de la llegada de los españoles revela que el nuevo mapa constituye un palimpsesto para aquellos que pueden seguir la huella de lo antiguo en términos de un (*tras*)fondo indígena. Además del *tlachiualtepetl*, la colina artificial, el mapa invita al lector a localizar las instituciones que componían “yn uel ytzontecon mochiuhtica yn *toltecayotl*,” [la verdadera cabeza de lo esencialmente tolteca]: “Tlachiualtepetl ycatan, Atlyayauhcan, Xochatlauhtli ypilcayan, Quetzaltotl ycan, Iztaquautli ytlaquayan, Iztaczollin ynemomoxouayan, Calmacac, Ecoztlan, Temmatlac, Apechtli yyonocan y Couatl ypilhuacan” (*Historia tolteca-chichimeca*, 181). Con la excepción del *tlachiualtepetl*, la montaña artificial, y el calmecac, la escuela, las otras instituciones enumeradas desafían la traducción.

El *tlacuilo*, o al menos el registro del performance verbal del mapa, habla en tiempo presente: “uel nican monezcaycuiloua yn imaltepeuh yn iuh yyollo quimatico yn tachtouan yn tocolhuan auh tel yn axcan zan iuh catqui yn imauh yn intepeuh yn tolteca calmecactlaca” [aquí está pintada la figura del pueblo; así es; así vinieron a conocerlo nuestros bisabuelos y abuelos; y a pesar de hoy también tal como es el pueblo del Tolteca, el Calmecactlaca” (*Historia tolteca-*

chichimeca, 180-81). La *Historia tolteca-chichimeca* habla del advenimiento de Cholula en términos espirituales exclusivamente indígenas “yn zan ipaltzinco yn ipalnemoani, yn tlacticpaque” [sólo con el poder de eso por lo cual vivimos, el poseedor de la tierra] (180). No hay mención a una deidad cristiana o intento de demonizar las manifestaciones de la fuerza creativa mesoamericana. Al poner el énfasis en el presente, el mundo evidenciado por los ancianos bisabuelos permanece accesible incluso después del caos creado por la invasión española.

El *tlacuilo* del mapa de Cholula concibió, al menos en parte, una audiencia que participaba del (*tras*)fondo indígena de la *Historia tolteca-chichimeca*. Aquellos informantes indígenas que le proporcionaron al corregidor Rojas información sobre la Cholula precolonial tuvieron que haber reconocido el pasado indígena en la superficie del presente colonial representado. Rojas afirma lacónicamente: “y aun hay hoy, por toda la ciudad, reliquias” (*Historia tolteca-chichimeca*, 143). En el mapa de Cholula, el *tlacuilo* demuestra su maestría en el manejo de varios códigos y la habilidad de incluir al menos dos lecturas radicalmente distintas. Más allá de toda comparación y traducción, el mapa de Cholula invita a cambiar de (*tras*)fondos. El *tlacuilo* despliega una extraordinaria capacidad para habitar en mundos múltiples. El manejo de las formas españolas de entonces y el discurso moderno de hoy no implica quedar atrapado en la dialéctica de discursos hegemónicos y homogenizantes.

La *Historia tolteca-chichimeca* ilustra también la fascinación que tuvieron los escribas indígenas con el alfabeto, al que percibieron como una tecnología para la preservación de la voz, preservación que obviamente embalsama, algunos dirían mata, la oralidad, pero por eso mismo permite el surgimiento de un lugar para la resurrección de los muertos. Los textos alfabéticos indígenas, al menos aquellos que preservan discursos y canciones, como la *Historia tolteca-chichimeca*, no tenían la intención de ser leídos en privado, sino más bien, como los códices pictóricos del periodo precolonial, requerían un performance oral. Obsérvese la invitación a los ancianos a sentarse y escuchar el performance de los textos alfabéticos y pictóricos:

¶ *chacui — chini tanquebue* — xihuiqui notlatzin ximotlali ypan ycpalli — chitao

¶ *chacui qieaba tanquebe* xihualmohuica ximotlali

¶ *chacui tachi — tanquebue* — xihuiqui nocoltzin ximotlali

¶ *chontana dios tachi* — ma Dios mitzmohuquili nocoltzin

¶ *chini yn chay* — tihimaxoconmit notlatzin tepitzin

¶ *chontana chana Dios* ma Dios mitzimohuquili tlatouane

[Ven, tío mío, siéntate en la silla.

Ven, siéntate.

Abuelo mío, ven, siéntate.
 Abuela mío, vé con Dios.
 Tío mío, bebe un poco.
 Oh Tlatouani, vé con Dios. (*Historia tolteca-chichimeca*, 131)

Este texto bilingüe yuxtapone el popoloca y el náhuatl. He destacado las palabras en popoloca del original. Al invitar a los ancianos a sentarse y tomar, este breve texto ofrece un testimonio de un *performance* casi doscientos años después de la producción de la *Historia tolteca-chichimeca*. Expresa la participación colectiva en el ritual que conmemora los orígenes y la fundación de Cuauhtinchan. Sabemos que este documento permaneció en la comunidad hasta 1718, cuando vino a formar parte de la colección de Lorenzo Boturini. En la actualidad se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia. Dado que permaneció en la comunidad por cerca de doscientos años, podemos argumentar que la *Historia tolteca-chichimeca* fue producida para un consumo interno y no para argumentar un caso en las cortes españolas. Debemos asumir que la producción del texto verbal y del texto pictórico implicó a la comunidad en su totalidad y que la escritura alfabética fue conceptualizada como un registro de la voz, de un voceo particular de un texto particular que podría ser recordado, aumentado, revivido por generaciones futuras. Los fantasmas rondan la escritura en su registro de voces.

El marco comparativo de los Estudios Subalternos

Se podría abrir cualquier página de Gramsci y encontrar un vocabulario de progreso y desarrollo histórico que establezca una teleología con propósitos comparativos. Los términos de Gramsci incluyen “lugares históricos”, “emergencia”, “condiciones de transformación”, “niveles de desarrollo”, “grados de homogeneidad”, “formas de conciencia política”, “madurez histórica”, etc. Se da un vanguardismo en su llamado a formular un campo de estudios subalternos, si así hubiera llamado Gramsci a sus estudios de dominación y subordinación. El vanguardismo no está quizás más claramente articulado que cuando Gramsci elogia a Henry de Man, e indirectamente a Lenin, en una nota sobre Machiavelli de 1930: “Él [De Man] demostró la necesidad de estudiar y desarrollar los elementos de la psicología popular histórica y no sociológicamente, activamente (es decir, para transformarlos, por medio de la educación, en una mentalidad moderna) y descriptivamente como él [Maeterlinck] lo hace. Pero esta necesidad ya estaba implícita (quizás incluso explícitamente afirmada) en la doctrina de Ilitch [Lenin]—algo que De Man ignora completamente” (*Scritti politici*, 810; *Prison Notebooks*, 197).

Gramsci continúa con una distinción entre “académicos que postulan que la espontaneidad es el ‘método’ inmanente y objetivo del proceso histórico, y aventureros políticos que entienden la espontaneidad como un método ‘político’. Mientras los primeros revelan una concepción equivocada, los segundos invocan el deseo de remplazar un liderazgo establecido por otro diferente” (*Scritti politici*, 810; *Prison Notebooks*, 197). No me queda muy claro qué entiende Gramsci por concepción equivocada del “método inmanente y objetivo” (aunque sospecho que se refiere a la concepción negativa de la espontaneidad en ¿Qué hacer? de Lenin); no obstante, extraigo de estos pasajes un concepto de inmanencia histórica que nos puede servir para iluminar los textos coloniales arriba expuestos y la discusión de la insurgencia en Chiapas hoy día. De acuerdo con la formulación de Gramsci, los subalternos podrían conocer espontáneamente las causas de su opresión y la necesidad de organizarse políticamente (por ejemplo, los elementos rudimentarios de liderazgo consciente, de disciplina), pero sólo la teoría moderna les dará un entendimiento cabal y garantizará que su fuerza no sea mal dirigida por grupos reaccionarios. Gramsci da lugar para el conocimiento por medio de una concepción popular del mundo, “lo que sin imaginación se llama ‘instinto’, pese a que éste es también una adquisición histórica elemental y primitiva.” Pero él aboga por “una supuesta reducción ‘recíproca’,” alegando que “el tránsito de uno a otro y viceversa, debe ser posible” (*Scritti politici*, 810; *Prison Notebooks*, 197).

Gramsci postula aquí la indispensable unidad entre “espontaneidad” y “liderazgo consciente”, lo que constituye “la acción política real de las clases subalternas en tanto política de masas y no sólo como aventura de grupos que dicen representar a las masas” (*Scritti politici*, 810; *Prison Notebooks*, 198). Pero el marco comparativo de los estudios subalternos en última instancia define el proyecto en términos pedagógicos, ya que los grupos subordinados deben ser educados para poder superar la subalternidad. En otro apartado, Gramsci admite que hay procesos que parecen ser directamente entendidos por las clases subalternas, pero enseguida añade que este entendimiento implica que ya no se trata de una clase subalterna “o que al menos queda demostrada una capacidad para emerger de su posición subordinada” (*Scritti politici*, 829; *Prison Notebooks*, 202). ¿Ha existido alguna vez un estado absoluto de subalternidad, es decir, que ignore su condición subalterna y carezca de cualquier forma significativa de resistencia? En otras palabras, ¿no están los subalternos siempre “en camino de emerger de su posición subordinada”? La premisa de Gramsci es que las formas elementales de conciencia deben ser traducidas a un lenguaje teórico y que en el proceso de ponerlas en práctica, la teoría superará las formas elementales. De hecho, incluso si la teoría moderna se construye a partir del conocimiento espontáneo

de los subalternos, finalmente se constituirá a sí misma como la fuente de la verdad y como el parámetro para definir errores tales como la “equivocación” del método inmanente. El nuevo príncipe, encarnado en el partido, trasciende las prácticas cotidianas, los lenguajes y las articulaciones de los mundos alternos. Pero el partido y la teoría moderna en general también deben traducir sus articulaciones en un lenguaje que tenga sentido en términos de las fuerzas de la historia inmanente.

Gramsci permanece excepcionalmente lúcido respecto a los temas de la espontaneidad. También lúcido es su llamado a prestar atención a las formas particulares de pensamiento que informan a los movimientos y a los procesos revolucionarios. Estas formas chocan a menudo con el conocimiento moderno. Pese a ello, considera que deben ser traducidas al lenguaje teórico. Si existe una dialéctica entre estas dos formas de vida, *el telos* apunta sin duda a la homogenización del pensamiento en la ciencia moderna y en el Partido, al “bloque histórico homogéneo político-económico, sin contradicciones internas” (*Scritti politici*, 767; *Prison Notebooks*, 168).

El concepto de subalterno, así como lo concebía Gramsci, conlleva un marco comparativo que define la disolución de la subalternidad en formas de conciencia que hacen posible la organización de bloques políticos que puedan llevar a cabo una revolución. En su forma más refinada, el impulso teleológico en el marco comparativo de los estudios subalternos constituye su modelo de interpretación y evaluación como un fin. El presente desde el cual escribimos, la consideración de cómo ha evolucionado la historia, no puede sino recibir atención privilegiada en los estudios comparativos. Si las comparaciones son inevitables, yo recomendaría limitarlas a los artefactos y a las formas de pensamiento que comparten un (tras)fondo.

La ironía de aquellos que hacen de lo moderno el único mundo existente (un hecho innegable si se lo define como la temporalidad compartida que convierte a todas las culturas en contemporáneas) radica en la práctica inherente al pensamiento moderno de definir lo correcto y lo erróneo en términos de formas de vida avanzadas y atrasadas. Por ejemplo, una cultura que cree en la mediación de los “dioses” (nótese las espeluznantes comillas) puede ser tan moderna como cualquier otra formación cultural contemporánea; no obstante, las ideas modernas más “avanzadas” podrían relegarla a una concepción equivocada de la historia. La Modernidad, en su carrera hacia el progreso, es comparativista hasta la médula, por ende teleológica en su caracterización de lo no tan moderno. Dado que el marco comparativo de los estudios subalternos también implica la noción de que la subalternidad es un concepto relacional, bien podríamos terminar hablando de los subalternos en términos de una clase

media marginalizada, intelectuales venidos a menos, activistas políticos ineficaces, prisioneros políticos, y una amplia panoplia de tipos modernos. Más que hablar de lo moderno y de lo premoderno, he estado usando el concepto de lo no moderno para entender toda una serie de formas de vida impermeables a la teleología que constituye lo “pre” de lo moderno. Lo no moderno de los conocimientos indígenas es principalmente el resultado de prácticas excluyentes (supersticiones, *folklore*, magia, y así sucesivamente), que no deberían impedirnos el conocimiento de formas de vida en su positividad. Dada la inherente lógica de subordinación en los discursos de la modernidad que constituyen lo premoderno y determinan estructuralmente lo antimoderno, lo no moderno ofrece la posibilidad de practicar lo más moderno sin permitirle permear lo no moderno. Los movimientos *nativistas* pueden concebirse a sí mismos como no modernos, pero no necesariamente como antimodernos. Una de las refutaciones más comunes a lo no moderno es que los subalternos también quieren ser modernos y desean tecnologías modernas, etc. De acuerdo, pero hay que aclarar que los subalternos no encuentran contradicción entre desear, adquirir y manejar formas de vida modernas, y continuar practicando formas de vida que nada tienen que ver con la Modernidad, y que de hecho ésta encuentra a menudo incompatibles. Pero esta violencia epistémica de la Modernidad no necesita ser internalizada.

Desde una perspectiva gramsciana, la habilidad de entender y articular condiciones de opresión histórico-políticas es ya un signo de que se ha dejado de ser subalterno. La cuestión, sin embargo, es si el lenguaje que uno usa para articular estas condiciones debe corresponder a la teoría euroamericana. De aquí que todos los discursos *nativistas* señalarían una condición de subalternidad. Esto tiene sentido en términos de la viabilidad de formas *nativistas* en círculos como el FMI o el Banco Mundial, ya que estas instituciones desestimarán cualquier demanda que no cumpla con los criterios de su discurso.

El marco comparativo de los estudios subalternos podría perder su control si consideramos la posibilidad de que los subalternos, digamos los amerindios bajo el dominio colonial —una condición colonial que por cierto no termina con las guerras de independencia en el siglo XIX, sino que continúa hasta el presente— puedan habitar en más de un mundo sin compararlos, y de ese modo sin tener que soportar la internalización de la soberbia moderna.

Espiritualidades revolucionarias en Las Abejas y los zapatistas

Examinaré ahora dos instancias de la espiritualidad revolucionaria en Chiapas en las que es posible rastrear el accionar de la historia inmanente. El primer

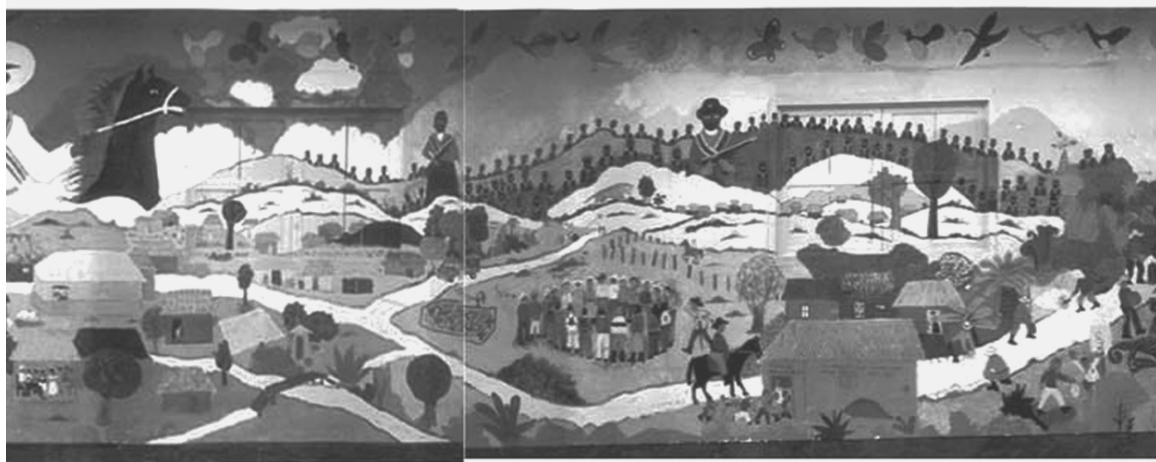


Fig. 3. "Vida y sueños de la cañada Perla". Cortesía de la Junta de Gobierno "Hacia un Nuevo Amanecer", La Garrucha, Chiapas.

ejemplo es el mural *Vida y sueños de la cañada Perla* (ver figura 3), que ejemplifica el misticismo guerrero expresado en los murales de las bases zapatistas que apoyan al EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional)⁵. Este mural incluye a Emiliano Zapata, el líder del ejército del sur durante la revolución de 1910, cabalgando y sosteniendo un rifle, y a Ricardo Flores Magón, el teórico anarco-comunista de la revolución mexicana de 1910, también armado con una cartuchera. Ambos aparecen identificados con lemas revolucionarios. Un pasaje del último artículo de Flores Magón en *Regeneración*, el órgano del Partido Liberal, ilustra su llamado a la acción: "[...] para la lucha actividad, actividad, actividad es lo que reclama el momento". Obsérvese la palabra "libertad" girando sobre su mano izquierda. El *paliacate* de Zapata (su pañuelo) lleva la inscripción "la tierra es de quien la trabaja". La toma de las haciendas en el estado de Morelos por Zapata, una brillante instancia de la historia inmanente de Gramsci, tiene su contraparte en la teorización de la acción directa de Flores Magón.

Como en el caso del mapa de Cholula, encontramos (tras)fondos múltiples para interpretar el mural. Se le puede dar una lectura que simultáneamente ponga el énfasis en una larga tradición anarco-comunista y en el programa del campesinado rural liderado por Zapata. Me gustaría indicar que la referencia a Zapata pone de manifiesto una historia inmanente de demandas indígenas por la tierra y la soberanía territorial. Zapata también se fusiona con la figura preco-

5 Sólo puedo detenerme brevemente en este mural de la comunidad de Taniperla. Para una lectura detallada véase mi artículo "Negri por Zapata". Allí yuxtapongo los ideales revolucionarios de Emiliano Zapata y los de Antonio Negri. Para una versión inglesa de este ensayo véase mi libro *Without History*.



lonial de Votán, “el guardián y corazón del pueblo”. La espiritualidad zapatista invoca una tradición nativista que a menudo yuxtapone a Zapata y a Quetzalcoatl en los murales de las bases zapatistas. Encontramos una referencia a los dos Quetzalcoatl que corresponden a los pasajes diurno y nocturno de Venus: el legendario Zapata, vestido de blanco, que aparece en el horizonte cabalgando sobre su caballo, y los zapatistas clandestinos en las montañas que protegen Taniperla. Jan De Vos ha rastreado estos dos Quetzalcoatl en un comunicado del comandante Marcos fechado en diciembre de 1994 (De Vos, 376-90). En respuesta a la pregunta de Marcos sobre la relación entre Zapata y los dioses Votán e Ikal, El Viejo Antonio responde:

El tal Zapata se apareció acá en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás. Dicen que es el Ik'al y el Votán que hasta acá vinieron a parar en su largo camino y que, para no espantar a las gentes, se hicieron uno solo. Porque ya de mucho andar juntos el Ik'al y el Votán aprendieron que era lo mismo y que podían hacerse uno solo en el día y en la noche y cuando se llegaron hasta acá se hicieron uno y se pusieron de nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iba a encontrar la respuesta de a dónde lleva el largo camino y dijo que en veces sería luz y en veces oscuridad, pero que era el mismo, el Votán Zapata y el Ik'al Zapata, el Zapata blanco y el Zapata negro, y que eran los dos el mismo camino para los hombres y las mujeres verdaderos.⁶

⁶ Los comunicados de Marcos y otros miembros del EZLN han sido publicados en: <http://palabra.www.ezln.org.mx>.

Nótese que en el *Códice Borgia* y en el *Códice Vaticano B*, dos códices religiosos precoloniales, encontramos representaciones de un Quetzalcoatl negro conectado por la cintura a Mictlantecutli, “el señor de la muerte”. Estos opuestos, así como el blanco y el negro Ik’al y Votán, no expresan los significados positivos y negativos usualmente asociados con estos colores en Occidente. De hecho, se pueden leer elementos de una divinidad en la otra. Esto, evidentemente, es lo esencial de la historia del Viejo Antonio. Conforme estas divinidades se van fundiendo en Zapata, el Viejo Antonio, en su conversación con Marcos, recurre a una memoria milenaria para articular una concepción revolucionaria de la historia y del mundo fundada en lo precolonial y adherida a un sentido multitemporal del presente.

Otros motivos *nativistas* en el mural incluyen la figura de la Madre Tierra (personificada en la mujer del lado izquierdo del mural) y los pájaros y mariposas, que una lectura “nueva era” podría interpretar como signo de una colorida visión indígena del mundo. Pero una lectura más informada históricamente identificaría a estos pájaros con *quautli*, guerreros águilas descendiendo a la tierra como fuerzas zapatistas. En las mariposas podemos trazar una alusión a la diosa Itzapapalotl (mariposa de obsidiana) que en el mapa de Cuauhtinchan 2 lidera militarmente la salida de los chichimecas de la legendaria cueva de Chicomoztoc⁷. La Madre Tierra aparece como el principio, como un punto de partida, emblemática del sitio que las mujeres deberían tener en las comunidades mayas y del importante rol que desempeñan en la insurrección zapatista. Al otro extremo del espectro ideológico la torre de telecomunicaciones alude al uso y manejo de la tecnología occidental. Aun cuando la espiritualidad dominante es nativista, el mural incluye un templo destinado al ecumenismo para revertir la violencia con que los miembros no católicos son expulsados de sus comunidades, y el terrorismo de los grupos paramilitares asociados con la iglesia presbiteriana que asesina a los simpatizantes zapatistas. La misión del diálogo ecuménico neutraliza la guerra religiosa y condena la explicación de las masacres en términos de conflictos religiosos. En Taniperla, hay espacio para protestantes, católicos, nativistas, y ateos, si tomamos en serio la figura de Ricardo Flores Magón como un ancestro, como un resucitado que junto con Zapata le infunde vida a la comunidad.

Uno de los rasgos más distintivos de la insurrección zapatista ha sido el respeto que ha mostrado por el liderazgo mestizo hacia las formas de vida de

⁷ Para una reproducción del mapa de Cuauhtinchan y estudios detallados, véase Carrasco, *Cave, City, and Eagle's Nest*.

las comunidades indígenas. De hecho, ha habido un esfuerzo concertado para evitar toda forma de vanguardismo. El subcomandante Marcos ha jugado un rol importante como portavoz del EZLN, pero su posición ha sido la de subcomandante al servicio y órdenes del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General, dirigido por los indios, que a su vez actúan con el consenso de las comunidades. Hay una innegable teorización por parte de Marcos y otros comandantes como Tacho, David o Azevedo, y más importante aún, por parte de mujeres zapatistas como las comandantes Esther, Ramona y Trinidad, por sólo mencionar algunos nombres.

En el mural, un hombre y una mujer llevan propuestas trabajadas en asambleas separadas y se encuentran en la puerta de la Casa Municipal, que el signo en Tzeltal en la parte superior identifica como: *Sna yu'un atelelic yu'un como-naletic* [casa de las autoridades de las comunidades]. Obsérvese que la mujer lleva vestimenta tradicional tzeltal. Las decisiones que se tomen en esta reunión definirán las prácticas de la vida cotidiana de las comunidades, serán expresadas en Tzeltal, y conservarán sus raíces en prácticas comunales milenarias. Marcos ha expresado brillantemente el nexo entre inmanencia histórica y poder constituyente en “Chiapas: La Treceava Estela (primera parte)”, la serie de siete comunicados que anunciaron la creación de las Juntas de Buen Gobierno, los *caracoles*:

Durante varias horas, estos seres de corazón moreno han trazado, con sus ideas, un gran caracol. Partiendo de lo internacional, su mirada y su pensamiento han ido, adentrando, pasando sucesivamente por lo nacional, lo regional y lo local, hasta llegar a lo que ellos llaman “El Votán”. El guardián y corazón del pueblo”, los pueblos zapatistas. Así desde la curva más externa del caracol se piensan palabras como “globalización”, “guerra de dominación”, “resistencia”, “economía”, “ciudad”, “campo”, “situación política”, y otras que el borrador va eliminando después de la pregunta de rigor “¿Está claro o hay pregunta?”. Al final del camino de afuera hacia dentro, en el centro del caracol, sólo quedan unas siglas: “EZLN”. Después hay propuestas y se dibujan, en el pensamiento y el corazón ventanas y puertas que sólo ellos ven (entre otras cosas, porque aún no existen). La palabra dispar y dispersa empieza a hacer camino común y colectivo. Alguien pregunta ¿Hay acuerdo? “Hay”, responde afirmando la voz colectiva. De nuevo se traza el caracol, pero ahora en camino inverso, de dentro hacia afuera. El borrador sigue también su camino inverso hasta que sólo queda, llenando el viejo pizarrón, una frase que para muchos es delirio, pero que para estos hombres y mujeres es una razón de luchar: “un mundo donde quepan muchos mundos”. Más despuesito, una decisión se toma.

El movimiento hacia adentro y hacia afuera dentro del *caracol* establece que la reflexión sobre las categorías y los proyectos sociales se dará en términos indígenas. En el llamado por “un mundo donde quepan muchos mundos” yo veo

una oportuna expresión del habitar en un mundo plural que he identificado en el mapa de Cholula de 1581 y otros códices pictóricos coloniales. Marcos nos recuerda que el *caracol* representaba el entendimiento que tenían los ancianos del conocimiento como ingreso al corazón de la comunidad. Y como en el caso de los *caracoles* de Cholula que convocaron a la gente, ahora el *caracol* cumple la promesa de reunir a las comunidades para que “la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo”. Esta política de consenso fundamenta la reunión de hombres y mujeres en la Casa Municipal representada en el mural de Taniperla que a su vez está pintado sobre la fachada.

Esto me lleva al segundo ejemplo de espiritualidad revolucionaria: la organización pacifista tzotzil Las Abejas y su compromiso con la cristiandad. Me parece particularmente interesante el uso que esta organización ha hecho de la escritura, y específicamente de la fotografía, en la producción de un testimonio de la masacre de Acteal (22 de diciembre de 1997), cuando varias docenas de paramilitares armados, organizados por el ejército y la policía estatal, asesinaron a cuarenta y cinco miembros de Las Abejas, en su mayoría mujeres, ancianos y niños, mientras rezaban. El testimonio ... *esta es nuestra palabra...* incluye fotografías de Jutta Meier-Weidenback y Claudia Ituarte, una introducción (sin firma) de Pablo Romo, el entonces director del Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”, y un texto muy corto de Elena Poniatowska. En este caso, la historia inmanente corresponde a una cristiandad indígena que en 1992, dos años antes del levantamiento zapatista, definió el surgimiento de esta asociación comprometida con el pacifismo. Como en el caso de los zapatistas, con quienes simpatizan pero no comparten su llamado a las armas, Las Abejas se organizaron para combatir la corrupción de caciques asociados con el entonces partido oficial del Estado, el PRI, y más generalmente con las fuerzas de la globalización que están destruyendo las comunidades nativas en Chiapas⁸. Los miembros de Las Abejas están comprometidos con el pacifismo radical, quizás nunca mejor expresado que en la fotografía de Pedro Valtierra de una mujer Tzotzil resistiendo físicamente (con su cuerpo) la entrada del ejército al campo de refugiados de Xoyep. Esta imagen ha circulado por todo el mundo llamando

8 Hasta donde conozco, el estudio más minucioso de Las Abejas es el de Marco Tavanti (2003). Las Abejas practican una forma de cristianismo conocida como teología india, movimiento interamericano que entiende la espiritualidad de las milenarias prácticas religiosas indígenas como compatible con el cristianismo. Su liderazgo incluye a Samuel Ruiz, antiguo obispo de San Cristóbal de las Casas. A diferencia de la Teología de la Liberación, que promovía una forma de cristianismo en la que se enfatizaba el compromiso de la Iglesia Católica con las causas sociales de los pobres, la teología india insiste en la necesidad de considerar la etnicidad y el lenguaje. Hay varias publicaciones de Actas de congresos bajo el título de Teología india y Teología india mayense.

la atención de organizaciones pacifistas tales como los Equipos de Cristianos Pacificadores. Las Abejas conocen el poder de la fotografía, pero también la lógica de expropiación que amenaza la circulación de las imágenes. En este sentido coinciden con los pacifistas más radicales en la invención de nuevas formas de acción.

La producción del testimonio verbal generó un proceso en el cual los trabajadores de derechos humanos del Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas” grabaron testimonios en tzotzil con traducción simultánea al español a cargo de un miembro bilingüe de la comunidad. El *frayba* (como llaman al centro los simpatizantes) transcribió entonces la traducción en un archivo de computadora. Habiendo leído el testimonio antes de ir a Acteal, tuve la impresión de que los testimonios correspondían a hablantes que tenían dificultad para expresar sus ideas en español. El *frayba* hizo un esfuerzo concertado para conservar el lenguaje del traductor, siempre y cuando las expresiones de los traductores fueran inteligibles. Las traducciones fueron editadas no sólo cuidando la inteligibilidad, sino también produciendo comentarios breves a menudo señalados por puntos suspensivos. Esta edición fragmentó aún más el flujo del habla implícita en la transcripción alfabética e incluso en la grabación sonora de la voz. Durante mi visita en el verano de 2003, la comunidad de Las Abejas estaba involucrada en la producción de una serie de testimonios para ser presentados en el Tribunal Interamericano de Derechos Humanos. Para este expediente, Las Abejas grabó primero los testimonios en tzotzil y después los transcribió a texto alfabético, y finalmente tradujo y escribió la versión en español en un archivo de computadora.

Si los testimonios verbales describen la masacre en detalle, la fotografía nunca documenta los detalles físicos. Como tecnología la fotografía tiene la capacidad de producir evidencia incuestionable de la tortura y del asesinato. Los fotógrafos que trabajaron con la comunidad lograron captar a la gente en su duelo, y también la abyección que la pobreza y el desalojo habían traído a sus vidas. Encontramos instancias en que los sujetos interactúan con las fotografías con la intención de dirigirse a nosotros, los observadores. Manifiestan un claro entendimiento del poder y del consumo de la fotografía. En algunos casos los sujetos pretenden no darse cuenta de la presencia del fotógrafo. Me ha impresionado particularmente una fotografía de Jutta Meier-Weidenback que capta la imagen de una anciana que sostiene un pedazo seco de tortilla y mira fijamente a la fotógrafa, y más allá a nosotros, los consumidores (ver figura 4). Las otras dos mujeres han escogido ignorar la presencia de Meier-Weidenback en vez de interactuar con ella. Esta anciana transmite el sufrimiento que genera el hambre. El pedazo de tortilla podría simbolizar la centralidad del maíz en la



Fig. 4. Mujeres de Las Abejas. Cortesía Jutta Meier-Wiedenbach.

civilización maya, pero también la eucaristía que engendra un estado de gracia y consolida un compromiso con el pacifismo. En tiempos de la Colonia el uso de la tortilla como hostia no sólo era común, sino que *tlaxcalli*, tortilla en náhuatl, se presenta como la opción más obvia para el “pan” que Jesús habría distribuido entre sus apóstoles, y también como el significante más lógico para la hostia. Hoy día para hablar de la hostia en Tzotzil se usan los términos *cuxul waj* (viva tortilla) or *sh’ul waj* (santa tortilla).

Es una práctica común entre Las Abejas romper los ayunos circulando un pedazo seco de tortilla con un poco de sal. Jutta Meier-Wiedenbach, sin embargo, me ha recordado que estas tres mujeres sólo podían haber estado ayunando por falta de alimentos. Tengamos cuidado de no leer demasiado en estas imágenes. Pero el simbolismo que excede las intenciones de la fotografía nos lleva a relacionar la tortilla con la hostia, y la práctica de romper los ayunos con la comunión. Más aún, podríamos extender la metáfora de la tortilla y la hostia a la fotografía misma en tanto que constituye un vehículo de los espíritus. Tampoco podemos dejar de asociar a estas tres mujeres pertenecientes a diferentes generaciones con las tres Marías de la Pasión. Al examinar la indianización de la hostia, debemos evitar una celebración facilista de cómo los indios se apropiaron del cristianismo para satisfacer sus necesidades y creencias espirituales no cristianas. Digo facilista porque se tiende a subestimar cuán esencial es para el cristianismo la apropiación personal de la verdad cristiana.

La apropiación también participa de una lógica en la cual la propiedad y lo que es propio (en el sentido de lo correcto) se articulan entre sí; como si uno deviniera propio al participar en un régimen de propiedad. El concepto de exapropiación de Derrida nos recuerda que la lógica de la apropiación implica una calle de doble vía, cargada de luchas en torno de la verdad y el simbolismo. La anciana de la fotografía sabe que su imagen será consumida y *exapropiada* en espacios que están fuera de su control. Éstos podrían incluir un discurso de derechos humanos que se compadeciera de su situación sin reconocer la fuerza de sus convicciones pacifistas, o, en la misma vena, una descalificación teórica del poder testimonial de su imagen alegando que el discurso de los derechos humanos subestima la agencia de Las Abejas al enfatizar su victimización. Es más, ella sabe que la estética de la fotografía podría despolitizar su imagen. Al posar, al devolvernos fijamente la mirada y sostener la tortilla seca, esta anciana nos da a entender la conciencia que tiene de que su imagen será inevitablemente *exapropiada*.

Observemos cuán propia es su vestimenta, considerando que vive en un enlodado campo de refugiados, bajo un toldo construido con láminas de plástico para protegerse de las torrenciales lluvias de la estación. Ella entiende bien el *poder* que tiene la fotografía para transformar su imagen en icono de la resistencia pacifista cristiana. Parece darse cuenta que la imagen fotográfica anticipa su muerte, pero también de los espectros que permean la experiencia fotográfica. La noción de que los indios le temen a la fotografía se vuelve un cliché una vez que entendemos que la fotografía tiene el poder de fragmentar la vida y recordarnos nuestra propia mortalidad. Después de los trabajos de Benjamin, de Barthes, de Cadava y de Derrida, ya es un lugar común en Occidente asociar la fotografía con la muerte y los fantasmas. No debería sorprendernos que los indios perciban el poder de la fotografía para captar la muerte como tiempo transcurrido, pero también para recibir a los que regresan. El sepulcro colectivo de los asesinados en Acteal exhibe la fotografía de todas las víctimas. Es un espacio para rememorar a los muertos, pero también un recordatorio de que sus muertes no fueron en vano y que en la rememoración de la masacre, cada 22 de mes, ellos regresan para vivir una vez más entre los vivos. El resucitado de todos los resucitados, el sacrificio de Cristo y su retorno en la eucaristía, que ahora incluye a aquellos que fueron masacrados como testigos de la verdad, están encarnados en esa tortilla seca que sostiene la anciana.

De manera semejante a la escritura, que preserva la voz, la fotografía preserva la vida y la temporalidad, y se convierte en un espacio para el retorno de los muertos. También podemos hablar de la fotografía y de la escritura como tecnologías para contrarrestar el colonialismo. Más que registrar los hechos, las fotografías producen significantes del duelo. En este sentido están más cercanas

a la escritura pictográfica, que no representaba objetos realísticamente, sino que provocaba una serie de *performances* verbales que contaban historias no limitadas a una mera descripción de los pictogramas. La palabra hablada asumía la responsabilidad de comunicar los horrores en sus minuciosos detalles. Consideremos las siguientes palabras de terror:

Las balas cruzaban las cabezas de los niños y los agresores decían ¡eso sí, eso sí! Se sentían aliviados, ellos pensaron que todos habíamos muerto.

Catalina Jiménez Luna

Acteal

Bueno, cuando pasó dos o tres días de la matanza de allá de Acteal, entonces ahí contó mi papá y dice que está viendo que está pasando, “yo les eché cuchillo y machete a las que están embarazadas”, dijo.

Le dijo a mi mamá.

Yo lo escuché, lo que dijo mi papá.

Juan Javier Ruiz Pérez, 13 años

Canolal

Permítanme ahora yuxtaponer un pasaje de la *Historia de Tlatelolco* (1528), discutiblemente la primera historia escrita alfabéticamente en náhuatl: “Auh yn otlica omilt xaxamantoc tzontli momoyauhtoc calli tzontlpouhtoc calli chichiliuhtoc / Ocuilti moyacatlamina otlica Auh yn caltech hahalacatoc yn quaxtextli” [Y en los caminos yacen huesos rotos y los cabellos esparcidos. Las casas están destechadas y enrojadas [con sangre]; gusanos entran y salen por sus narices, y las paredes resbaladizas con los sesos] (Lockhart, 313, Tena, 165). No tenemos la versión pictórica, pero con base en los códices pictográficos existentes podemos conjeturar que los detalles no fueron representados de manera tan realista como en estas descripciones verbales. Se podría pensar que el componente fotográfico de “... *ésta es nuestra palabra...*” no incluye imágenes de los cuerpos mutilados porque, en un intento de encubrir la masacre, el ingreso de fotógrafos a Acteal estuvo prohibido hasta que los cuerpos fueron enviados a Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado de Chiapas. Pero el contraste entre las fotografías de Jutta Meier-Weidenback y Claudia Ituarte en “... *ésta es nuestra palabra...*” y la fotografía (brillante) de José Ángel Rodríguez de un grupo de gente que, cubriendo sus rostros con pañuelos para evitar la hediondez de los cadáveres, observa un pedazo de pierna putrefacta en un ataúd con una etiqueta sobre uno de los dedos, no podría ser más sorprendente (Rodríguez, 65). Por respeto a los vivos y a los muertos, Meier-Weidenback e Ituarte evitan la toma de este tipo de imágenes, pero quizá también porque entienden la fotografía como un lugar para el duelo más que como un registro de curiosidad morbosa.

En el caso de Las Abejas, nos encontramos con una organización indígena que ha aprendido a usar los códigos de las organizaciones de derechos humanos y las cortes internacionales conservando, al mismo tiempo, un sentido de su comunidad y su proyecto en términos de una historia inmanente. El haber adquirido competencia en las formas occidentales de discurso y su habilidad para producir documentos para las cortes internacionales no implica un abandono de sus formas de vida. Las Abejas ya no son subalternos —o al menos están en camino de acabar con su subalternidad— de acuerdo con la definición de Gramsci, pero muestran ser resistentes a las fuerzas del comparativismo que conducirían a la subordinación de su lenguaje y de su cultura a una teleología que privilegia al Occidente como un *(tras)fondo* insuperable.

Al leer textos verbales y pictóricos coloniales y contemporáneos, he rastreado elementos de una memoria larga que conlleva modos de inmanencia histórica y *(tras)fondos* diversos que definen *las absolutas presuposiciones desde las cuales y contra las cuales* los indios le dieron y le continúan dando sentido al mundo. El mapa de Cholula sugiere que el *tlacuilo* que lo pintó usó un mapa de la *Historia tolteca-chichimeca* como prototipo. Pero también vimos que el componente verbal de ese mapa transmite una historia en la cual la antigüedad de los ancianos era contada como parte de un presente evanescente de la representación, a pesar del caos ocasionado por la invasión española. Esta temporalidad sugiere que la esencia de los toltecas, el *toltecatoytl*, retuvo su actualidad incluso bajo la clandestinidad. La memoria larga, la historia inmanente, constituye el *(tras)fondo* del *tlacuilo* encargado de pintar el mapa de Cholula. En el caso de los zapatistas y Las Abejas encontramos la coexistencia del pasado precolonial con las más modernas formas de comunicación. Antiguas representaciones duales de los dioses de la Antigüedad entran en juego con Zapata, y un pedazo de tortilla puede significar al mismo tiempo asociaciones milenarias del maíz con las fuerzas vitales y la hostia cristiana. Si definí dos formas de espiritualidad no fue para oponerlas, sino para señalar dos formas de actividad revolucionaria que en última instancia podrían terminar no siendo tan disímiles: hay un elemento pacifista en los zapatistas y una militancia radical en Las Abejas. En última instancia, la yuxtaposición de los términos “espiritualidades” y “revolucionarias” aspira a una desnaturalización del significado usual de estos conceptos.

Pero, ¿por qué Gramsci? Diré simplemente que me permitió concebir la inmanencia histórica precisamente al elaborar una crítica de la necesidad que él vio de una institución o principio trascendental (por ejemplo, la teoría moderna y el partido). Rechazando tales demandas, he creado un palimpsesto más, una yuxtaposición más de textos en los cuales el pasado y el presente coexisten in-

manentemente sin recurrir a la trascendencia. No se trata de oponer immanencia y trascendencia, sino de negarse a subordinar el significado y la historia a un principio externo. Ya en Gramsci la immanencia histórica y la teoría moderna se alimentan mutuamente. No obstante, en el privilegio que recibe la “teoría más moderna”, se podría reconocer en Gramsci un esfuerzo por reflexionar sobre lo popular y lo subalterno de una manera que no desestime el lugar de la immanencia histórica en el proceso revolucionario. No deberíamos esperar de él una articulación de lo que sólo recientemente, en los últimos quince años aproximadamente, se ha convertido en el rasgo característico del movimiento zapatista y del EZLN. La descripción que hace Marcos del *caracol* sugiere un proceso en el cual la teoría (tanto como todas esas otras palabras que Marcos menciona en su comunicado: “globalización”, “guerra de dominación”, “resistencia”, “economía”, “ciudad”, “país”, “situación política”) adquieren significado sólo como resultado del proceso que conduce al corazón del caracol, al EZLN, al núcleo más recóndito en el cual los conceptos teóricos son expropiados para la creación de nuevos espacios. A su vez, el proceso que conduce hacia afuera culmina con la propuesta de “un mundo donde quepan muchos mundos”. Si mi análisis es correcto, esta propuesta de un mundo donde muchos mundos puedan coexistir sin incurrir en contradicción, corresponde a la articulación de habitar en un mundo plural en el mapa de Cholula y otros mapas y relatos pictóricos indígenas en los cuales se puede apreciar no sólo la coexistencia de muchos mundos, sino también una expresión de perplejidad respecto a la imposición que ejercieron los misioneros y los oficiales laicos de un mundo, una historia y un credo. ❧

Obras citadas

Acuña, René (ed.). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, vol. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Akersmit, F. R. *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Carrasco, David (ed.). *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey Through the Mapa de Cuauhtinchan, no. 2*. Albuquerque, Nuevo México: University of New Mexico Press, 2007.

Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”. ... *esta es nuestra palabra...* San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”, 1998.

- Codex Borgia. *Los tiempos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia (Museo Borgia P. F. Messicano 1) Biblioteca Apostólica Vaticana*. Introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen, y Luis Reyes García. Graz: ADEVA y México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Codex Vaticanus B. *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B. Codex Vaticanus 3773 Biblioteca Apostólica Vaticana*. Introducción y explicación de Ferdinand Anders y Marten Jansen. Graz: ADEVA y México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Derrida, Jacques y Bernard Stiegler. *Echographies of Television*. Jennifer Bajorek (trad.). Cambridge: Polity Press, 2002.
- De Vos, Jan. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Gerhard, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Stella Mass-trangelo (trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Gramsci, Antonio. *The Southern Question*. Pasquale Verdicchio (trad.). West Lafayette, Indiana: Bordighera Incorporated, 1995.
- _____. *Selections from Cultural Writings*. William Boelhower. (trad.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- _____. *Selections from the Prison Notebooks*. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (ed. y trad.). Nueva York: International Publishers 1971.
- _____. *Scritti politici*. Paolo Spriano (trad.). Roma: Editori Reuniti, 1966.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. E. Floch González (trad.). Barcelona: Paidós, 2000.
- Historia tolteca-chichimeca*. Paul Kirchhof, Lina Odema Güemes, Luis Reyes (eds.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública, 1976.
- Leibsohn, Dana. *Script and Glyph: Pre-Hispanic History, Colonial Bookmaking and the Historia Tolteca-Chichimeca*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2009.
- Lockhart, James. *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Marcos, Subcomandante. “La Treceava Estela (primera parte)”, 2003. Consultado en <http://palabra.www.ezln.org.mx>

- _____. “Carta de Cartas”, 1994. Consultado en <http://palabra.www.ezln.org.mx>
- Mundy, Barbara. *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Peterson, David A. “The Real Cholula”. *Notas Mesoamericanas* 10 (1987), 71-117.
- Rabasa, José. *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.
- _____. “Negri por Zapata: el poder constituyente y los límites de la autonomía”. *Revista Chiapas* 15 (2003): 25-65.
- Rodríguez, José Ángel. *lok'tavanej, cazador de imágenes*. México: La Casa de las Imágenes / Conaculta-Fonca, 2002.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. Nueva York: The Free Press, 1995.
- Tavanti, Marco. *Las Abejas: Pacifist Resistance and Syncretic Identities in a Globalizing Chiapas*. Nueva York: Routledge, 2003.
- Tena, Rafael (ed. y trad.). *Anales de Tlatelolco*. México: Conaculta, 2004.
- Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*. México y Quito: CENAMI y ABYA-YALA, 1991.
- Teología india mayense: memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*. México: ABYA-YALA, 1993.

