



El síndrome de Viridiana en la política y la búsqueda de sustitutos funcionales del proletariado

PEDRO GARCÍA OLIVO - LA HAINE :: 06/06/2010

En torno a la "adopción depredatoria" de la causa indígena por las capas ilustradas de Occidente.

"A veces debe uno besar manos que quisiera ver cortadas"

Proverbio campesino aragonés

1. El síndrome de Viridiana en la política

Los mitos que alertaban a los pueblos indígenas de América ante las asechanzas del Capital, armando en lo imaginario contra la invasión altericida de la civilización occidental, con todos sus vectores económicos y políticos (la propiedad privada, el trabajo alienado, la democracia representativa,...), con todos sus valores caducos, esgrimidos hoy hipócritamente, dentro de las coordenadas de ese "realismo cínico" denunciado por Sloterdijk ("percibir la infamia de lo que se hace, y seguir adelante"); tales mitos, que reciben distintos nombres pero se encuentran sin dificultad en la mayor parte de las formaciones culturales autóctonas (el "mito del bene ya" zapoteco, el "mito de la riqueza" en otras regiones de México, los "mitos del Sombrerón" entre los mayas guatemaltecos y, con variantes, en diversas etnias de Colombia, etc.), representaban al Mal, a la deidad negativa, bajo la figura de un hombre blanco o de un mestizo...

Y es que primero fue el blanco, ciertamente, "el enemigo del indio", hace más de medio milenio, en los tiempos de la primera colonización de América. Más tarde fue el mestizo, al lado del blanco, el enemigo de los pueblos originarios, en los días de la segunda (e inconclusa) colonización, con el asalto político-económico a la comunidad indígena, la usurpación de sus tierras, los desplazamientos forzados de sus pobladores,... Carmen Cordero describió, con todo detalle, para el caso chiapaneco, las diversas maneras de la ofensiva mestiza, armada de lo que hoy llamaríamos "pensamiento único" (el "verosímil civilizatorio" de Occidente, por rescatar una expresión de Roland Barthes). Es el mestizo el que procura implantar los partidos políticos en el ámbito geográfico de las etnias, enarbolando en ocasiones banderas de izquierda; es el mestizo el que propone "certificar derechos de posesión", para inocular el virus de la propiedad privada; es el mestizo el que convence para levantar escuelas y el que luego "da clases" en ellas; es el mestizo el que se instala en la comunidad dispuesto a comprar, vender, asalariar, contratar,... La "democracia directa india", el "comunalismo económico", la "educación comunitaria tradicional", las prácticas de "ayuda mutua" que regían la vida cotidiana de los campesinos (tequio, gozona, compadrazgo, guelaguetza),... muy a duras penas sobrevivieron al embate.

Hoy se añade una nueva figura, en esta galería siniestra de "los enemigos del indio". Me referí a ella en la Universidad del Valle (Cali), donde abordé, en una conferencia, el asunto del imperialismo educativo occidental: hoy el enemigo más perverso del indio ya no es solo

el hombre blanco, ya no es solo el mestizo que quisiera ser blanco y se hace pasar por blanco; hoy el más taimado de los enemigos del indio es el mestizo que quisiera ser indio y se hace pasar por indio. Mestizos pro-indígenas que han escondido las banderas de las organizaciones de izquierda, o no tanto, y se disponen a usufructuar económica, política y culturalmente “las causas del otro”. Las sonrisas, cómplices aunque recatadas, de algunos indígenas que asistieron a la charla, me corroboraron, de un modo sutil, que sabían a qué me estaba refiriendo...

En “Viridiana”, Buñuel refleja con acritud una disposición depredatoria: la de la mujer que acoge a pobres y “necesitados” para ganarse el Cielo de los cristianos, por la vía de la caridad; creyente que sería verdaderamente “desgraciada” si no los encontrara en las calles, en los parques, en los basureros, si no pudiera acudir a socorrerlos, es decir a “reclutarlos”. Viridiana está a punto de morir a manos de sus protegidos: “justicia poética”, cabría sostener... Blake: “La caridad no existiría si antes no hubiéramos llevado a alguien a la pobreza”.

El “síndrome de Viridiana” ha hecho estragos en buena parte de las prácticas políticas de la izquierda convencional. Burgueses y pequeño-burgueses bienintencionados quisieron “ayudar” a la clase trabajadora; quisieron “emanciparla”, “liberarla”, “redimirla”. No procedían del mundo del trabajo físico, pero se pusieron al frente, tal una “vanguardia”, iluminando y encauzando. Hundiéndose en lo que Foucault llamó “la indignidad de hablar por otro”, prejuzgaron que algo iba mal en la conciencia de los trabajadores, pues no siempre seguían sus consignas; y que se requería un trabajo educativo para des-alienarlos, para centrarlos en el modelo teleológico del Obrero Consciente, del Sujeto Emancipador, cuando no del Hombre Nuevo. El Cielo que estos privilegiado se querían ganar, con su entrega generosa a la causa proletaria, ya no era, por supuesto, el de los cristianos: era el Cielo de los revolucionarios.

En América Latina, la guerrilla clásica, que importó el pensamiento “liberador” de Occidente, se trajo también, en el kit, el síndrome funesto. Hombres de los estratos sociales superiores, cultivados, formados en las Universidades (ferozmente “clasistas” en el área), se pusieron muchas veces al frente de la insurgencia... “Henry”, uno de los fundadores de “La Cometa”, organización político-militar en sus inicios, que hizo parte del Ejército Popular de Liberación, me reveló la consigna, nunca dicha, nunca expresa, pero “sentida”, “sabida”, asumida por la dirigencia de ese movimiento guerrillero: “Vencer o París”. Me habló de esos “intelectuales”, de esos “señores”, que se sirvieron de la causa popular, causa “ajena”, para viajar por toda Europa, con el pretexto de “difundir” el proyecto revolucionario, comiendo en los restaurantes más caros, hospedándose en los mejores hoteles de París, departiendo con todo tipo de representantes de los poderes establecidos, con políticos de muy diversa calaña. Burgueses que se vincularon entonces a distintas organizaciones, a menudo del ámbito de los derechos humanos; y que hoy siguen “trabajando” para ellas, vale decir: “viviendo”, como ellas, del conflicto, de las masacres, de los cadáveres... “A mayor crueldad, cuantas más muertes -me dice Henry-, más plata para esas organizaciones”. Me cuenta que se ha suscitado, incluso, un interés, apenas ocultable, en inflar las cifras... El Cielo que estos “movilizadores del pueblo” consiguieron ganarse ni siquiera es ya el de los revolucionarios: es el Cielo de la aprobación “izquierdista”, de la reputación en los ambientes internacionales del “progresismo” institucional -un crédito político que renta

económicamente.

Hoy, en la esfera de la crítica al neo-liberalismo, al Tratado de Libre Comercio con EEUU, al Plan Colombia, etc., un sinnúmero de organizaciones e individuos “relevantes” se han acercado al movimiento indígena con propósitos, a menudo y en lo secreto, turbios, si no carroñeros. Viridiana reaparece... En lo documental (programas, manifiestos, declaraciones), sostienen discursos “antagonistas”, enraizados en las modas contestatarias regionales de los últimos años -estimuladas por los conceptos que la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y los actos públicos de la Otra Campaña zapatista desempolvaron y reactivaron, convergentes con posicionamientos teóricos de intelectuales muy respetados en estos ambientes disconformes, como Boaventura de Sousa Santos, John Holloway, Atilio Boron, Pablo González Casanova,... Y hablan, entonces, de “confluencia” en las luchas, de “coordinación” entre los diferentes movimientos sociales, de “construcción del sujeto político colectivo”, de “cooperación” en el respeto de la autonomía de las organizaciones,... Pero, en lo operativo, despliegan estrategias tendentes a la “rentabilización” (económica, política, cultural) de la movilización indígena. Habiéndose ganado el Cielo de la respetabilidad ideológica anti-capitalista, los laureles de la “lucha social” y del “activismo político”, usufructúan, de muy diversos modos, tanto el genocidio de paso lento que se cierne sobre las comunidades indígenas como los esfuerzos de auto-organización y denuncia pública en que se concreta su resistencia.

En lo económico, y bajo las coartadas de la promoción de la agro-ecología, de la expansión de los cultivos “orgánicos”, de la constitución de redes sustancialmente autárquicas de “neo-campesinos”, de la vigorización de proyectos agrícolas “sustentables” y respetuosos con el medio ambiente, etc., se está produciendo el expolio de los saberes agrarios tradicionales de las etnias americanas, de sus semillas ancestrales, de sus técnicas distintivas, de sus conocimientos en áreas que adscribiríamos a la biología... Algo semejante está ocurriendo en el ámbito, conexo, de la medicina natural, de los procedimientos terapéuticos indígenas, del registro de las propiedades curativas de las plantas... Mestizos y blancos que se declaran “fascinados” por la cosmovisión indígena (reproduciendo a menudo las actitudes de los “neófitos” o de los “convertidos”: asimilación tan apasionada como superficial, distorsión, impostura, simplificación risible, teatralización bufa), que en ocasiones se visten como los indios, que frecuentan los “resguardos” y cultivan la amistad de los líderes y activistas nativos, etc., obtienen ingresos regulares en uno u otro capítulo de la comercialización de productos y conocimientos indígenas. Y no se trata sólo de agro/fármaco-piratería (como en el caso de determinados cereales “andinos”, tal la quinua, de las semillas autóctonas y de las plantas medicinales): asistimos también a la venalización, por estos agentes no-indios, de importantes aspectos de la artesanía, del folclore, de la música... En Bogotá, valga el ejemplo, se pueden adquirir CDs de música tradicional amazónica, editados por “simpatizantes” de la resistencia indígena que no revierten a las organizaciones étnicas todos los beneficios reportados por las ventas. Tuvimos ocasión de documentar este extremo con los músicos y activistas de Vivo Arte, los promotores de la Red de los Verjones y del proyecto “Nueva Utopía” y gentes vinculadas al colectivo “Plataforma Rural”.

En lo político, organizaciones débiles, a pesar de la justeza de sus demandas, pusieron todo el interés del mundo en vincularse (soldarse) a los procesos reivindicativos indios, como una

forma de amplificar su influencia social y su capacidad de presión sobre la Administración. En muchos casos, tales “alianzas”, en principio legítimas, se han visto bastardeadas por las diferencias programáticas, ideológicas, entre estas corporaciones advenedizas y los colectivos organizados indígenas. Se buscaba un rédito político inmediato, más que una asociación estratégica con puntos de intersección en las agendas reivindicativas. ¿Es éste el caso del movimiento vivandista, donde se concitan expectativas e intereses heterogéneos (desde la mera adquisición de una casa que convierta al “destechado” en propietario y lo integre en el Sistema, hasta espectaculares proyectos de autonomía política, de autogestión municipal, de índole asamblearia, en los asentamientos hoy “ilegales” y mañana, cabe esperar, “regularizados”), y que, en algunos lugares, como Popayán, ha procurado caminar del brazo de las organizaciones indígenas, sumándose a sus marchas y plantones? Plataformas “genéricas” o “de coordinación”, como la “Red de organizaciones sociales y populares contra el hambre y la pobreza”, proyectadas por activistas no-indios, han procurado integrar enseguida a las corporaciones indígenas, logrando así sobredimensionar su imagen y no aparecer más como una trama de grupúsculos erráticos. También los partidos políticos de la izquierda convencional se acercan a los resguardos indígenas, prodigándose en declaraciones rimbombantes de “comprensión” de las problemáticas sociales y políticas, “reconocimiento” de los avances organizativos comunitarios y “adhesión” a sus iniciativas y propuestas reformistas, para, a continuación, ver el modo de introducir sus formaciones en el área, reclutar a los líderes y dirigentes y, lo último pero no lo menos importante, recaudar votos... De todo esto, ha querido saber el Polo Democrático en Colombia, país que nos sirve de mirilla.

En lo cultural, son ya muchos los investigadores, los científicos, los escritores,... que, bajo la capa de algún “proyecto de cooperación” con entidades regionales o al socaire de las “líneas de trabajo” de determinadas ONGs, se han internado en el universo indígena para, con toda la rapacidad del individualismo moderno, progresar en sus carreras académicas o profesionales: acumular “méritos”, publicar libros, adquirir prestigio... Usufructo cultural directo, que puede traducirse en ganancia económica.

Hablando con los promotores de este parasitismo, con los exponentes de esta utilización casi nutritiva de lo indio (“depredación”, hemos escrito), se nos ha alegado con frecuencia lo siguiente: el indígena “elige”, “escoge”, “determina” a qué se une y a qué no, “selecciona” a sus compañeros de viaje... Siendo cierto que no podemos representarnos al indio como a un “menor de edad”, en el sentido kantiano, embaucado y manipulable, tampoco cabe negar la evidencia de su explotación contemporánea: “A veces debe uno besar manos que quisiera ver cortadas”, se decía en el campo aragonés hace décadas... En una coyuntura de peligro absoluto, de riesgo exacerbado, amenazada la base territorial de las comunidades, como no cesan de atestiguar los informes de “Prensa Rural” y otros medios, erosionada la idiosincrasia cultural, hostigada la especificidad política y económica,... los indígenas del siglo XXI no pueden cribar muy fino a sus supuestos “aliados”. Si se apresuran a vincularse a todo, a cooperar con todos, es ésa una carrera inducida, una exigencia de la auto-conservación que no tardará en pasar factura. Y ellos lo han sabido desde el principio...

Más allá de la casuística de los compromisos dudosos o inestables, reencontramos siempre la misma secuencia: conmisericordia social (socio-étnica, en este caso); declaración de “simpatía”; disposición “auxiliadora” interesada; exacción psicológico-moral (“ganarse” un

Cielo), acompañada de un rédito económico y/o político y/o cultural... Siempre el mismo concepto, que hemos nombrado “síndrome de Viridiana”. Sé de él por haberlo padecido; y me temo, como apunté en “Desesperar”, que nunca superaré esa afección por completo.

Toda esta lógica mórbida de la cooperación conlleva, por añadidura, una voluntad de “intervención”, de “constitución”, sobre el movimiento indígena. Se habla de “intercambio de saberes”, “diálogo”, “interacción”, etc., para ocultar la vieja pretensión, inseparablemente occidental, de corregir, reformar, reconducir la praxis del otro. Una cultura esencialmente “expansionista”, que predica valores “universales”, no sabría hacer otra cosa ante la índole “localista” de la mayor parte de las reivindicaciones indígenas... Los sudamericanos que se aproximan a la “causa” indígena, a la que proclaman “consagrarse” en ocasiones, blancos y, sobre todo, mestizos, en tanto especificaciones de esa subjetividad única que el demofascismo contemporáneo globaliza, como apuntamos en “El enigma de la docilidad”, no son capaces de desterrar la proclividad “colonizadora” de la Ratio moderna, la inclinación al avasallamiento de la forma burguesa de racionalidad. A fin de cuentas, su cultura es la occidental; y siguen apareciendo, en el contexto intelectual de sus países, como “capas ilustradas”.

Siendo tan grande el peligro a que se expone la resistencia indígena cuando se abraza a un aliado falaz, vedado epistemológicamente para respetarla en lo profundo y desistir de “alterarla”, cabe preguntarse qué se gana, desde el punto de vista de la denegación del capitalismo tardío, mitificando procesos (legítimos) de organización y de protesta que atienden a lógicas culturales particulares, idiosincrásicas. ¿Estamos sacralizando también las mil formas diversas de la reivindicación india? ¿Andamos desesperadamente a la búsqueda de un sustituto funcional del Proletariado, de un Sujeto de la Transformación, de una Causa para la Humanidad?

2. La búsqueda de sustitutos funcionales del Proletariado

El relato occidental de la Liberación se construyó, históricamente, sobre tres abstracciones fundamentales: Sujeto, Causa y Emancipación.

Imaginó un Sujeto unitario, una forma de Conciencia definida, empíricamente reconocible, erigida en agente de la Historia, sustancia y razón de la misma. Cerca del Sujeto, tocándolo, instituyó una Causa, un principio mesiánico, un telos, un Sentido absoluto, totalitario, homologador; y, por último, cerró el triángulo mágico con la arista dorada de la Emancipación, verdad última de la Causa y destino profético del Sujeto.

Urgiendo “más que nunca”, como en todo “estado de excepción” (“la norma es el estado de excepción en que vivimos”, anotó W. Benjamin), la sublevación radical contra el orden establecido, esa secuencia onto-teo-teleológica, por utilizar una expresión de Derrida, hace ya tiempo que dejó de servirnos, que dejó de engañarnos. Como respuesta “refleja” al logos de la dominación, nos encerraba una y otra vez en lo dado; nos ataba de cerca a lo que, en la superficie del discurso, negaba sin descanso...

Cuando el Relato de la Emancipación ya no pudo seguir mintiéndose en relación con el Proletariado, pues el trabajador empírico se situaba en las antípodas de lo que cabía esperar de él, según la construcción ideal retomada por el marxismo (y declararlo, sin más,

“alienado”, “ideologizado”, “mistificado”,... obligaba a un retorcimiento grotesco del discurso redentor: admitir Sujetos “segundos” que, no se sabe por qué, ven claro, piensan lúcido, hablan puro, enuncian la verdad y desatan la crítica), sus sustentadores tuvieron que buscar un reemplazo, un sustituto para el papel del Sujeto. La filosofía política de la segunda mitad del siglo XX se prodigó en tales exploraciones... Candil en mano (a eso se rebajaron Las Luces), y al modo de Diógenes, buscaba un Sujeto. No lo encontró, ciertamente, pero lo soñó...

Lo soñó en los estudiantes, hasta que, tras un mayo, “se acabó Nanterre”; lo soñó aplastado en el subconsciente, reprimido, sofocado, pero un día logramos abrir ese cajón de sastre y nos aburrieron sus mil objetos patéticos, en absoluto “subversivos”; lo soñó en los marginales y más tarde en los marginados; lo soñó en las mujeres, hasta que éstas, sintiéndose utilizadas, denunciaron tal onirismo como mera fantasía masculina; lo soñó en los extraviados de la razón, en los caracteres erráticos, en los locos, y desvarió identificando una fantasmal “izquierda esquizofrénica”; lo soñó en los desempleados, mas pronto comprobó que se pacificaban con el empleo; lo soñó en los “pueblos del Sur”, en el Tercer Mundo, en el Subdesarrollo; lo soñó en la “nuda vida” de los inmigrantes, de las poblaciones flotantes sin registro, de los destechados; lo soñó en las “multitudes”, mera pócima analgésica; lo soñó fragmentado, repartido, diseminado, espolvoreado por todo el cuerpo social, y se subrayó entonces la pluralidad de las luchas, de las resistencias, de los espacios de contestación, de los sujetos,...; lo soñó transfigurado, codificado, de algún modo “descarnalizado”, y sembró el espejismo de una “sociedad civil” cívica, bastión antiautoritario, garante de la libertad de los individuos, “formadora”,... Como jalones de esa búsqueda, o de los trabajos previos exploratorios, debemos bellas páginas “ilusionantes” a Marcuse, Fromm, Guattari, Foucault, Deleuze, Heller, Negri, Kollontai, Dussel, Furtado, Gellner, Walzer, Habermas, Taylor, etc., etc., etc.

Donde arraigó la conciencia de que había un “hueco” que tapar en la teoría, pero no una sustancia apropiada para colmarlo en el mundo real, emergió una literatura compensatoria, más amiga de la “forja” que de la “búsqueda”; y se habló de la “construcción del sujeto social”, de la “constitución del sujeto colectivo”, de las luchas por el “reconocimiento como sujeto”... Consciencia de un agujero en la Utopía que invitaba a una labor de demiurgos, de “hacedores de hombres”, de “modeladores de la subjetividad”; tarea de ingeniería psico-social, ebria de pedagogismo, de elitismo por tanto, que disimulaba la ranciedad de sus presupuestos bajo nuevas prácticas y nuevos discursos, surgidos al calor del compromiso social. Trabajadores sociales, educadores sociales, ex-sindicalistas, activistas en barrios, etc., esgrimen todavía hoy esas intenciones, con la firmeza de los “devotos” en muchos casos. Pudimos hablar con representantes de organizaciones que hacen suyo el discurso de la “construcción del sujeto social”, desde COSPACC, Proyecto Pasos y la ya citada La Cometa en Colombia hasta la CONAPAMG guatemalteca. En la misma línea avanzan publicaciones críticas, verdaderamente insurrectas, como El Salmón en Ibagué o Prensa Rural, con base en Bogotá.

Al lado de los ingenieros del “sujeto colectivo”, y como última generación de rastreadores del Agente Transformador, muchas individualidades y no pocas organizaciones reconocieron en el indígena sublevado al Actor que se echaba en falta, al sustituto funcional del Proletariado. La gesta de los indios de Chiapas, bajo la bandera zapatista; la resistencia de

los indígenas de Oaxaca, decantados hacia el magonismo; la insubordinación mapuche, etc., excitaron las simpatías de las minorías descontentas, a un lado y a otro del Atlántico, y se celebró con entusiasmo la emergencia de un nuevo y poderosos sujeto socio-político.

3. La adopción “depredatoria” de la causa indígena por las capas ilustradas de Occidente

Pero lo que el movimiento indígena, por decirlo así, puso sobre la mesa no fue una credencial de novísimo motor de la historia; sino una carta de impugnación. Impugnación del Sujeto. Y de la Causa. Y de la Emancipación... Llevar su praxis al terreno de juego de nuestra teoría política (occidental) equivale a violentarla, a falsificarla.

Donde las comunidades indígenas retienen, con orgullo, los rasgos que las enojan a nuestros ojos (propiedad comunera, democracia directa, cotidianidad basada en la ayuda mutua,...) en absoluto se lucha por la meta de la Emancipación, de ningún modo se aspira a una liberación social general, a una redención del género humano. Las prácticas de resistencia de las comunidades indias menos adulteradas por la globalización capitalista exhiben una índole casi insolentemente “conservadora”: son luchas por la preservación de cuanto se atesora y allí donde se atesora. En La bala y la escuela hablamos, a propósito, de “tradicionalismos revolucionarios”... Les es extraña la idea misma de una “proyección”, de una “generalización” de sus Usos y Costumbres igualitarios.

Donde, mixtificada, la protesta indígena carece de un legado tal que defender, pues sus formas de organización y de propiedad han sido erosionadas, desmanteladas, arrasadas por la apisonadora liberal, el abanico de sus reivindicaciones se abre hasta el infinito, y sigue centrándose en lo “local”, en lo “idiosincrásico”: protección de su base territorial en menoscabo; rescate de su cultura deslavada, a un paso de la folclorización; restauración de aspectos menores del edificio político tradicional,...

Otras tendencias apuestan ya decididamente por la “integración”, ante la imposibilidad de regresar a una “edad de oro” que ni se recuerda, y exigen igualdad real de derechos, simetría en las oportunidades y en el trato, cese de la discriminación social y del racismo, apertura (para las minorías étnicas) de los espacios educativos y, sobre todo, políticos...

A medio camino, encontramos formulaciones híbridas, como aquellas que hace unos meses atestaron de manifestantes las calles de Popayán: reivindicación del Sistema Educativo Propio. Pero entendiendo por tal unas escuelas de planta occidental gestionadas por los indígenas, con enseñantes indígenas y un control indígena de los recursos... Se ha perdido por completo de vista la “educación comunitaria indígena”, la “educación tradicional de los pueblos indios”; y, en señal de prosternación, se pugna por una escuela indigenizada.

Y, en fin, hallamos, aunque ya quizás fuera del campo de la “lucha”, demandas y reclamaciones lastimeras, en la órbita de un triste “indigenismo mendicante”, como el que asola Guatemala, centradas en la solicitud de “proyectos” de las ONGs, ayuda humanitaria, caridad cristiana, limosna internacional...

Nada en esta lógica contestataria permite reconocer en el indígena “movilizado” al Sujeto que Occidente necesita para salvaguardar su relato político de la transformación... No hay,

en la esfera de la protesta indígena, Sujeto, sino muchos “sujetos” -sería mejor decir, simplemente, “actores”. No hay una Causa, sino múltiples líneas de demanda, que apuntan en direcciones distintas, a veces contradictorias. No hay una Emancipación en el horizonte, sino un poco de “conservación” y un mucho de “integración” en el Sistema que, hasta hace unas décadas, excluía sin más al indio. Las candidaturas de indígenas al Senado, cuando no a la presidencia del Gobierno, aplaudidas por sectores influyentes del movimiento étnico, y por mestizos y blancos que con él se identifican, constituyen una señal clamorosa de la minusvalía del soñado nuevo Sujeto. Colombia las ha conocido diversas, bajo la estela del Polo Democrático o bajo marcas independientes. Este deslizamiento desde el no-reconocimiento hasta la Institución arrostra unos riesgos inmensos, que ya fueron destacados magistralmente por Graco Babeuf a fines del siglo XVIII, en aquel primer gran laboratorio del liberalismo europeo que hemos llamado “Revolución Francesa”.

“Emancipación”, en fin, es un concepto occidental que hemos dejado caer, muy alegremente, sobre las espaldas del indio. La aspiración tradicional del indígena es otra, y la encontramos a lo largo y ancho de todo el subcontinente: el ideal de la “vida buena”, del “vivir en el bien” (el “lekil huxlejal” de los tseltales, analizado por A. Paoli, entre otros). Se trata siempre de un conjunto de condiciones ecológicas y sociales “locales” que garantizan la evitación del problema en la comunidad y, por tanto, un buen vivir en armonía con todos los seres y en unidad con todos los hermanos. El “vivir en el bien” no es pensable en el contexto (extraño, ajeno, anti-indio) de un orden social fracturado (propiedad privada, diferencia de clases, desigualdad), una organización política que divide y enfrenta (partidos, elecciones,...) y una cotidianización del trabajo alienado, la asalarización y la subordinación de unos hombres a otros en lo económico. Ese ideal de la “vida buena” se ha escapado ya de muchas comunidades; y solo demagógicamente puede ser esgrimido como constituyente de un proyecto (a fin de cuentas “capitalista”) de Estado-Nación moderno, como ha hecho Evo Morales. “Vivir en el bien”, ideal indígena de la felicidad, no es posible en el marco de ningún Estado, ni siquiera federal; no es conciliable con la persistencia de ninguna administración central, exógena, foránea; no admite la supervivencia de las clases sociales, de la plusvalía o del interés mercantil. Por último, más que apuntar al “rebasamiento” planetario de un orden social injusto (lógica de la emancipación), propende la “conservación” o, en todo caso, “restauración” de modalidades de organización y de interacción insuperablemente locales.

A pesar de esta incompatibilidad de fondo, epistemológica, entre las cosmovisiones indias y las categorías filosóficas occidentales (expresada y acentuada por la singularidad de las lenguas ergotivas, o intersubjetivas, tal las de los mayas centroamericanos, que no admiten traducción sin deformación sustancial, como demostró Carlos Lenkersdorf), muchos estudiosos y analistas euroamericanos, muchos teóricos y muchos activistas, han “caído” sobre las comunidades indígenas tal los buitres sobre sus presas, de un modo devorador... El primer capítulo de este asalto se desarrolló en torno al zapatismo chiapaneco, que quiso interpretarse desde la óptica (reductora, invasora) del marxismo o del anarquismo occidental. No pocos estudiosos europeos y latinoamericanos se consagraron a dilucidar la definición última sustantiva del levantamiento chiapaneco, en un intento de recategorizar el nuevo Sujeto en términos afines a los de la Razón ilustrada, a los del “proyecto moderno” de la burguesía. Holloway, Boron, Tischler y otros procuraron arrimar el ascua a su sardina, violentando de un modo ciertamente rastrero la especificidad del movimiento indígena. El

propio EZLN ha sucumbido en parte a esta presión de las categorías y de los conceptos occidentales, a pesar de su pretensión (infundada) de originalidad teórica y de innovación en la praxis, tal y como se manifestó en la Sexta Declaración y en la Otra Campaña. Que no haya sido capaz de articular sólida y duraderamente la vindicación indígena con las restantes formas de protesta social y política en México es una señal de la desemejanza fundamental entre los dos ámbitos de lucha y de la heterogeneidad insalvable de sus móviles e intereses. Haberlo pretendido es, además, un signo de la mencionada avidez depredadora, del ya clásico afán por usufructuar las causas indias y hacerlas servir a fines secundos, obteniendo rentabilidades colaterales...

Las capas ilustradas de Occidente y las capas occidentalizadas de América Latina no tendrán nunca motivos para sentirse “defraudadas” por la beligerancia indígena; al contrario, las etnias originarias comprobarán muy pronto que sus apasionados “valedores” mestizos y blancos, sus fervientes amigos “indigenistas”, se les acercaron otra vez, hoy como hace más de medio milenio, de un modo taimado, alentando propósitos expoliadores. Como hace más de cinco siglos, lo indígena es, en esencia y sin reconocimiento expreso, valorado exclusivamente como recurso: nos hemos aprovechado de sus riquezas naturales, de sus tierras, de sus capacidades de trabajo, de sus saberes... y ahora hemos empezado a explotar asimismo sus logros organizativos y reivindicativos. Lo extraño es que también la izquierda, habría que decir en realidad sobre todo la izquierda, se sume al festín expropiador alardeando una vez más de altruismo y de generosidad filantrópica.

¿Tanto nos cuesta admitir que las luchas indígenas no tienen nada que ver con las nuestras?
¿Tanto nos cuesta reconocer que, obsoletos y desenmascarados, nuestros conceptos políticos no hallarán en las insurgencias de las otras culturas una tabla de salvación, una segunda oportunidad, una prórroga milagrosa, sino todo lo contrario: la certificación de que son zombis, finados-vivientes, vejece y caducidades, moribundos que matan, cuando no cadáveres a la intemperie?

Pedro García Olivo

www.pedrogarciaolivoliteratura.com

https://www.lahaine.org/est_espanol.php/el-sindrome-de-iridiana-en-la-politica