

Nueva Sociedad Nro. 154 Marzo-Abril 1998, pp. 42-57.

La formación de conceptos en los pueblos indios. El caso de Chiapas

Pablo González Casanova

Pablo González Casanova: sociólogo mexicano, director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, México.

Palabras clave: pensamiento indio, etnicidad, indigenismo, Chiapas.

Resumen:

La formación de conceptos es un proceso doloroso entre los pueblos indios y campesinos del Sur. El nivel conceptual que han alcanzado en algunas regiones de América Latina, como Ecuador y México, pasó por innumerables obstáculos, tabúes y recriminaciones que –combinados con una violencia física racista y cosificadora– vienen de las ideologías dominantes, a menudo internalizadas, y a las que tuvieron que desmenuzar o desestructurar, para alcanzar algo de su verdadero sentido de ocultamiento y racionalización de las injusticias y el autoritarismo reinantes.

*... nosotros, los civiles, apenas estamos despertando, tratando
de entender lo que significa la palabra dignidad.
Movimiento Civil Zapatista en *Tiempo* (30/6/1995)*

*La cultura es lo que se ve y no se ve,
lo que se oye y no se oye...*
Foro Nacional Indígena, San Cristóbal de las Casas (enero 1996)

En agosto de 1980 se reunieron para formar una coordinadora en Chiapas varias comunidades indígenas y campesinas. Era parte de un proyecto más amplio correspondiente a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala. Al empezar la reunión se decía: «el proyecto no está muy claro... vamos a ver hacia dónde

vamos a dirigir nuestros pasos, tenemos que encontrar juntos un camino diferente»¹. En la nueva organización, indios y campesinos se proponían deliberadamente ser un «sujeto activo». No estaban dispuestos a solo recibir –«ya hechos» y sin decisión razonada– esquemas o esquemitas de organización y luchas. Campesinos e indios pretendían pensar en «el caminar cotidiano»; meditar sobre las experiencias propias, sin que eso significara cerrarse a las razones de otros campesinos y movimientos.

La formación de conceptos claros, que hallaran el sentido de la situación en que se vive y de sus cambios posibles, incluido el cambio de lo que hasta ese momento se consideraba como *lo posible*, se enfrentó a problemas aún más difíciles de vencer, que se insertaron en el propio pensamiento liberador o alternativo –el cual a su vez tuvo que ser objeto de desestructuraciones y desmenuzamientos. Las polémicas de la academia sobre indios y campesinos solo fueron un vago eco de la manipulación brutal con que se trató de *enredar* a indios y a campesinos, a veces con notable mala fe, otras con una mala fe mediocre, acallada por los propios gritos de los ideólogos encendidos.

A indios y campesinos se les dijo desde una cultura criollo-revolucionaria revestida de las más distintas ideologías y posiciones teóricas, nacionalistas o marxistas-leninistas –ortodoxas y no ortodoxas–, que debían luchar como ‘indios’ colonizados, no sólo contra los ladinos colonizadores de las clases altas, sino contra los de las medias y bajas; así se buscó aislarlos como indios y enfrentarlos, como ‘indios’, al resto del pueblo pobre; también se les propuso que lucharan como puros trabajadores, ‘descampesinando’ y ‘desetnizando’ a fuerzas que precisamente tenían como sustento y apoyo estratégico a las comunidades campesinas, y como base histórico-política de su autonomía a las etnias, con sus organizaciones y culturas de la resistencia supuestamente inútiles y desechables. Si hay una historia en que los pueblos se tienen que liberar de sus opresores y también de sus dizque liberadores, esa es la de los pueblos indios.

A una brutal historia de colonialismo clásico y de otro actualizado en 200 años de vida nacional, se añadió una polémica escolástica entre indianistas y marxistas-leninistas llena de formalismos y dogmas. Mientras unos solo hablaban de racismo, de culturas ágrafas subyugadas, de colonialismo ejercido contra los aborígenes por los blancos y mestizos y de una lucha «india», otros exigían una pura lucha de ‘clase contra clase’ afirmando que el colonialismo había desaparecido con el dominio de los españoles, y que sus descendientes blancos o mestizos, en nada habían heredado sus estructuras de dominación, y que ni eran racistas ni su racismo tenía que ver con el

¹ Taller de Análisis de las Cuestiones Agrarias Los Zapatistas de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1988, p. 40. Se trataba de las comunidades de Venustiano Carranza, Chicomosuelo, Motozintla de Mendoza, Simojovel de Allende, Sabanilla, Huitiupan, El Bosque, Chalchihuitán, Tenejapa, Teopisca, Las Rosas, La Independencia, Villaflores, Las Margaritas y Comitán de Domínguez.

colonialismo.

Los vociferantes teóricos partidarios del aislamiento de los indios bajo categorías sólo étnicas y los que negaban su condición colonial se ampararon en conceptos mutilados a los que hicieron chocar como si etnias y clases, colonialismos, oligarquías y clases no se combinaran en la realidad para hacer más sólida y compleja la opresión. Sin el menor rigor en la construcción de conceptos, ideólogos y publicistas manejaron el racismo con independencia de las relaciones coloniales que se reconstruyen en el comercio con los pueblos indios, en el gobierno de los pueblos indios, en la opresión cultural de éstos, y en la explotación de los trabajadores y trabajadoras, que como hombres, mujeres, niños y niñas tienen rasgos y lenguas indígenas.

Una parte importante de la antropología oficial y de la crítica, contestataria o revolucionaria, impidió que durante mucho tiempo, en especial a lo largo del siglo XX, los indios construyeran el concepto de una estrategia efectiva de descolonización. En la ideología oficial de México –tan influyente en el indigenismo panamericano– el culturalismo predominante se combinó con las ideas sobre modernización, progreso y desarrollo y como en muchos otros casos redujo los problemas sociales a meros problemas de educación, cultura y asistencia técnica, sin dar la importancia debida ni a la lucha política por la democracia ni a la lucha por la necesaria reestructuración del poder de los pueblos frente a las oligarquías, como planteamientos estratégicos mínimos para un avance necesario.

Los gobiernos populistas hicieron suyos durante muchos años los planteos culturalistas. La crisis de los mismos en los 70 derivó en las corrientes puras marxistas-leninistas y en las indianistas. Con el pretexto de que la única lucha a dar era contra el capitalismo, las distintas sectas de marxistas-leninistas trataron de quitar a los campesinos la idea de su lucha por la tierra con argumentos sobre una historia que tendía *necesariamente* a la proletarización, y buscaron descerebrar a los pueblos indios para que rechazaran como falsas las luchas por la autonomía de sus regiones, municipios y comunidades. El enredo teórico-político se complicó todavía más: para los pueblos indios fue particularmente difícil descubrir que entre los líderes ultra-radicales que manejaban semejantes argumentos había no pocos agentes provocadores del gobierno estatal y federal, o de los finqueros, y que en el mejor de los casos se trataba de críticos ingenuos, de contestatarios y *revolucionarios* emocionalmente agresivos y no por ello menos peligrosos. La construcción de los conceptos liberadores tuvo así que enfrentarse a las formas del paternalismo autoritario represivo y excluyente de los opresores y también de muchos *liberadores*.

En la segunda posguerra –más o menos desde mediados del siglo XX– la construcción de conceptos sobre la liberación se enfrentó al desarrollismo y al populismo hechos «indigenismo»; en las décadas de los 60 y 70 tras la

Revolución Cubana con sus secuelas, se enfrentó a las estrategias de guerra interna y de acción cívica, con burócratas y militares adiestrados no solo en la represión sino en la cooptación, ambas formas de minar y aislar al *enemigo*; desde los años 80 se enfrentó a las estrategias de la llamada guerra de baja intensidad y a las políticas de asistencia localizada y neoliberal, que en México se hicieron bajo un programa llamado Solidaridad. En todos esos casos, con el paternalismo y autoritarismo oligárquico, se buscó la ampliación de las alianzas entre las viejas y las nuevas oligarquías, y la disminución de las fuerzas físicas y morales de los indios rebeldes o insumisos. La movilización cómplice populista, la humillación cómplice y mendiga de la guerra interna o de baja intensidad a unos los corrompió y acalló, y a todos los cooptados los *integró* y eliminó moralmente.

La superación de tan violentas experiencias morales, lógicas y físicas permitió a los pueblos indios elaborar conceptos de libertad, democracia y justicia, capaces de subsumir o ir más allá de los anteriores y de comprender su propia situación y destino, sus experiencias y proyectos, dentro de un marco actual, y también histórico-político; dentro de un espacio regional, y también nacional y hasta global. El nuevo marco y la nueva visión espacial llegarían a incluir más tarde conceptos muy precisos y creadores sobre el uso de los medios y de la solidaridad internacional durante la época posmoderna.

En la formación de conceptos de los pueblos indios de Chiapas y México, un antecedente importante fue el Congreso Indígena que se realizó en San Cristóbal en octubre de 1974, con motivo del quinto centenario del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas, el bravo defensor de los indios en los inicios de la colonización española. Curiosamente ese Congreso fue promovido por el gobernador del estado, quien delegó su organización a la Diócesis de San Cristóbal y a otras instituciones. Eran los tiempos del neopopulismo del presidente Luis Echeverría. El Congreso cobró vida propia. Los indios descubrieron su unidad histórica, política, social, cultural y económica frente a un colonialismo que con distintas instituciones y personeros estaba allí, en la cotidianeidad de la discriminación y la opresión, de la explotación especial y la injusticia agravada, de la miseria mayor. Que ese colonialismo se hallara vinculado a un sistema mundial capitalista, y a la lucha de los trabajadores agrícolas, industriales e intelectuales contra los empleadores, propietarios, oligarquías y burguesías nacionales y extranjeros; o que se viera fortalecido por un sistema político de partido de Estado y de elecciones simuladas en que los pueblos indios eran manipulados, acarreados y engañados; todo eso, lo único que indicaba era que con distintos ropajes y caretas había una relación colonial que ya llevaba más de 500 años, y que se combinaba con nuevas opresiones, autoritarismos e injusticias a los que era necesario combatir no solo en los frentes externos sino en el interno de los pueblos y clases, campesinos y trabajadores, de la justicia y los derechos humanos, de la democracia y la reformulación de la cultura, el Estado, la economía y la sociedad.

La formación de conceptos en el frente interno comprendió el desmenuzamiento y crítica de los mitos y dogmas impuestos por la cultura y la clase dominantes, y que ya habían sido internalizados; comprendió también la *articulación de los proyectos y procesos de lucha* cotidiana y de lucha política, social, cultural, económica, y la superación de los falsos conceptos que se abstraen y enfrentan en alternativas excluyentes, y a los que es necesario combinar y captar en sus relaciones complementarias, pues se apoyan mutuamente en redes semánticas de comunicación y de acción en las que los verdaderos conceptos y los actos efectivos se insertan. Tal es el caso de la relación entre los conceptos del colonialismo internacional e interno; de la lucha de clases contra la explotación, de los pobres contra la exclusión y de los indios contra la discriminación; de la lucha por la democracia y la justicia, por las autonomías y la libertad.

La formación de conceptos también exigió cambiar la comprensión de lo interno y lo externo, de lo indio y lo nacional, de lo 'indio y sólo indio' y de 'todo el pueblo pobre', de 'todos los trabajadores y los pueblos'. La formación de conceptos no se limitó a criticar los directamente impuestos por la cultura dominante tradicional o moderna, sino los que corresponden a ideologías y culturas reformistas y revolucionarias en sus distintas versiones. Se trató, además, de una formación de conceptos que incluye las vivencias de las luchas más inmediatas, particulares y hasta personales, y que lleva a la reestructuración contextual de los lenguajes y conceptos universales enriquecidos en la vida y las luchas de cada etnia y país. Incluye el replanteo de los procesos de liberación para que éstos no renueven, como en el pasado, la sujeción o sometimiento de que los pueblos indios quieren salir, y de que no salieron. Plantea el problema de la creación de *nuevas* estructuras, con el uso de la memoria y la imaginación, de las experiencias y los sueños.

En la formación de conceptos, se encuentran las experiencias en la organización de las comunidades y ejidos, de las 'coordinadoras' y 'uniones'; las experiencias en las tomas de tierras; de los grupos 'enquistados' que exacerbaban a los comuneros para llevarlos a enfrentamientos de antemano condenados al fracaso; de masacres y matanzas como la de Wololchan; las experiencias sobre la forma de huir, de esconderse, de sobrevivir, o de suicidarse, como las del Suchiate; las experiencias de ser 'acarreados' o las de resistir a ser acarreados; las experiencias antiguas y modernas de 'la política de pan y palo'; las experiencias de 'la política de división interna' y de enfrentamientos no solo comunitarios sino entre etnias, de enfrentamientos que quitan fuerza a los pueblos indios y campesinos; o las experiencias de la llamada línea proletaria y otros agentes provocadores que llegaron a tratar de 'bobos' a quienes no se daban cuenta (por *menos*) de que 'ya estaba a punto de estallar la revolución, y ellos de tomar el poder', y los detractaban sosteniendo que todavía 'estaban en pañales' (un paternalismo típico de revolucionarios elitistas y racistas); o las experiencias de revolucionarios dizque muy radicales que sostuvieron la necesidad de luchas sin líderes (esas luchas

'sonaban muy bonito'; al grito '¡De las masas, por las masas, a las masas!', daban pie a pleitos de indios ilusionados); o la forma en que a los líderes auténticos y 'probados' se les sometía a una crítica a muerte por los advenedizos, como en los 70 cuando 'agentes de ultraizquierda' descabezaron y desmovilizaron a los municipios de Huitiupan, Simojovel y Sabanilla; o ese estilo de proponer con argumentos ultra-radicales la misma política que el gobierno proponía en términos desarrollistas, y el ver cómo, con palabras distintas, personas que decían enfrentarse a los poderosos 'nomás están de acuerdo con ellos'; o las experiencias de la impunidad con que actuaban –y actúan– los finqueros y sus guardias blancas, solapados por las autoridades, y cómo entre todos convierten en 'culpables' a los inocentes, y en 'inocentes' a los culpables.

Todas esas experiencias y las de tomas de tierras, de municipios, de carreteras; las de éxodos y colonizaciones en las selvas y maniguas; las de expulsados, refugiados y alzados, son parte de la formación de conceptos que se articulan a toda una visión o ideología o teoría oral y silenciosa, que generalmente queda en la memoria, a veces en la expresión verbal y los gestos, otras en las caras impasibles; o que baja de las generalizaciones o que se reduce a anécdotas, entre reflexiones que subyacen como intenciones de pensar más, aunque parte de ellas empiecen a apoderarse ya del lenguaje escrito y sus posibilidades de transformación recuperable y reinterpretable, procesos todos de los que tenemos un conocimiento histórico y gnoseológico muy impreciso, al que los propios intelectuales de las organizaciones indígenas, los antropólogos y los historiadores no han dado un seguimiento sistemático que corresponda a la riqueza de sus manifestaciones en el tiempo y los pueblos.

Un elemento de no menor importancia para comprender la formación de conceptos de las poblaciones aborígenes es el que se da con relación al humanismo a partir de la cultura y experiencia del conquistado, y del rebelde, en las regiones marginadas del mundo colonizado y periférico. Cuando se escucha decir 'nosotros los indios *pensamos*', o 'nosotros los indios *sentimos*; *creemos*, o *somos*...', a menudo todavía se advierte que emplean esas y otras expresiones en procesos de desmitificación y mitificación propios de poblaciones conquistadas a las que el conquistador les puso un nombre y les asignó una sustancia de la que todavía no logran desprenderse todos. En muchos de ellos aparece el problema de desmenuzamiento del yo que ya se expresa en la retórica de Ariel y Calibán.

La búsqueda de la identidad se transforma y supera a lo largo de la historia de los conceptos de los indios sometidos y los indios rebeldes. Durante largo tiempo aparece como una lucha por el cambio de nombre que conlleva el cambio de sustancia. El rechazo del término 'indio' que fuera sustituido por el de 'indígena', o el de 'etnia' que hoy sustituyen por el de 'pueblo indio', corresponde todavía a luchas por el rechazo de la 'sustancia o *quidditas*', que

con un sentido aristotélico y escolástico de esclavistas y conquistadores, les asignaron los españoles y sus herederos-de-las etnias-clases dominantes a las poblaciones aborígenes (expresión ésta la de 'aborigen', que también es rechazada y que disgusta u ofende en una posición en que al fin ningún *nombre* es bueno porque su significado o sentido es malo, y al implicar ese sentido mágica y automáticamente se le rechaza por lo menos como nombre). Pero la lucha anticolonial no se limita a los significantes, imágenes y nombres de las poblaciones colonizadas; se enfrenta al sustancialismo al redefinir las palabras y la realidad. Si el indio recuperó el derecho a nombrar las cosas y a nombrarse a sí mismo, también se hizo a la idea de cambiar la realidad en formas cada vez más efectivas, informadas y organizadas. Así, ciertas expresiones llegaron a adoptarse con orgullo como la de indio o la de pueblo indio; sin que se desechara del todo la que el populismo les había conferido –de indígena. Se aceptó y redefinió la peor; se enarboló pensando en las antípodas de cualquier sustancia maligna: «Decimos que somos indios como si dijéramos que somos gigantes», afirmó un líder de la rebelión zapatista.

La lucha contra el sustancialismo –que quiere adscribir una y sólo una definición a cada término– plantea la liberación de la palabra. No se queda en luchar contra los nombres que los ladinos asignan a los pueblos mientras dejan a los hombres en una situación de sometimiento e inferioridad. A San Andrés Larráinzar le llaman en tzotzil San Andrés de los Pobres (*San Andrés Sakamch'en*) y lo convierten en sede del diálogo de paz.

La lucha contra el sustancialismo y la *quididad* busca romper el sentido obligatorio de las palabras y los conceptos en distintos contextos históricos y antropológicos. Encuentra al ser humano en el indio, y al colonizador en quien se presenta como ser humano. Es más, encuentra 'hermanos' en el mundo europeo o estadounidense. Pasa así al dominio del uso de la palabra y el concepto en distintos contextos históricos y culturales, sociales. No solo inserta el discurso complejo en los conceptos simples sino que, con conceptos claros, forja discursos renovadores, discursos-actos que muestran su capacidad de conocer, analizar, sintetizar; y de actuar, producir, luchar, transformar. La defensa de las lenguas indígenas, como «forma del discurso común que genera el reconocimiento de ser parte de un grupo» con identidad colectiva², facilita las acciones de las comunidades y los pueblos en la nación. La cultura del sometimiento y la resistencia que viene de las tradiciones y lenguajes de origen precolonial y colonial, la que viene de la cultura del colonizador o de la propia población colonizada que reproduce parte de la cultura aborígen y parte de la cultura impuesta permiten eliminar la mitificación de los conceptos de lo 'indio' como algo solo particular sin universales. A lo largo del proceso histórico, el conquistado somete los universales a realidades concretas.

² Ver Gabriela Suzán Coronado: «La resistencia lingüística como instrumento de lucha política», Ciesas, México, 1992 (mimeo).

Particularismo y universalismo se replantean desde lo distinto que encuentra afinidades y desde lo parecido que encuentra diferencias. La formación de conceptos que comprenden tanto lo particular como lo universal da pie al enriquecimiento de lo particular con la situación universal de los colonizados, y también de los descolonizados. La situación actual del indio se enriquece con la de 500 años de colonización y con la historia de otras etnias y pueblos que han vivido sus propias historias de sometimiento y levantamiento.

El carácter global, mundial, cosmopolita, con que se presenta la cultura occidental encuentra sus características particulares colonialistas, expansionistas y opresoras, su cara de *kaxhlanes* o ladinos o mestizos discriminadores y opresores, con diferencias lingüísticas características de los pueblos indios, con recovecos en la estructuración de discursos y sentidos concretos que expresan indirectamente las experiencias de la opresión y la liberación. Los indios tienden a dominar su propio lenguaje, el de sus conquistadores y el de sus liberadores. La historia de sucesivas opresiones-liberaciones-recuperaciones da a sus conceptos un carácter universal desde condiciones particulares, y a los universales, les imprime un carácter particular para la liberación. Es más, el dominio del lenguaje no solo se afianza en un conocimiento de las lenguas sino de quién y cómo las emplea. No se trata sólo de traducir del español al tzotzil y viceversa, sino del español al español o del tzotzil al tzotzil. La estructuración de distintos conceptos y actos con la misma palabra supone un esfuerzo especial de atención a su uso y a quien la usa. Si eso ocurre en los diálogos familiares con más razón en los diálogos interétnicos. Cuando en el diálogo de San Andrés de los Pobres, el obispo Samuel Ruiz parecía traducir inútilmente del español al español lo mismo que habían dicho los representantes del gobierno, no estaba diciendo lo mismo: era Samuel Ruiz quien lo decía. Con iguales palabras ayudaba a un diálogo que sin su expresión personal y el sentido de su expresión habría sido un diálogo de sordos epistemológicos más que de incomprensiones lingüísticas. La primera acepción de *smelol* es 'la razón'; la segunda es 'la cara'. Los hombres que no tienen razón no pueden levantar la cara. *Mu snabe smelol* quiere decir a la vez 'no tiene razón' y 'no levanta la cara'. Los hombres que hablan se expresan con la palabra (*k'op*) y levantan la cara. Cuando terminan un discurso es impresionante oírlos decir con humilde señorío: *Jk'optik*, 'es nuestra palabra'. Nuestra razón, nuestra palabra, nuestra cara levantada por expresiones que reúnen conceptos y personas que los formulan de una manera concreta³.

La elaboración de conceptos universales desde lo particular aparece con claridad en el hermoso libro de los Zinacantecos que lleva por título: *Cuando dejamos de ser aplastados*⁴. Allí Andrés Aubry reproduce parte de las

³ Agradezco las observaciones y aclaraciones de Mariano, intelectual tzotzil.

⁴ De hecho con la expresión misma «cuando dejamos de ser aplastados», se referían a una revolución específica, la Mexicana de 1910-17.

experiencias de los pueblos indios al descubrir lo general en lo particular y lo particular en lo universal. Los conceptos de las luchas entre indios y ladinos, por sí solos pueden dar lugar a una grave confusión «al disimular los conflictos de clase en luchas raciales». Las guerras entre chamulas y zinacantecos pueden ocultar que unos y otros lucharon juntos en 1911 contra los finqueros; y que entre los ‘pajaritos’ rebeldes, desorejados por los ‘mapaches’ oligarcas, también figuraron zinacantecos.

Los ancianos no olvidan a los campesinos ladinos que lucharon al lado de Zinacantán: los consideran suyos. «Buscamos donde se encontraba la problema –escribe Aubry en español aindiado que trata de reproducir el del anciano que se contesta a sí mismo: ‘la literatura revolucionaria clásica nos dio la pista con las categorías de Mariano Azuela’; ‘Los de abajo / los de arriba’ y apareció el histórico conflicto chiapaneco: campesinos/finqueros, explicativo de la postura revolucionaria de Zinacantán». Al mismo tiempo, el descubrimiento de lo universal no les hizo olvidar lo particular: «la lucha que desprecia la identidad, la falta de arraigo, se pierde, y al perderse se paraliza»⁵. Lo universal en la lucha de ‘los de abajo’ se precisa con lo particular de la lucha que dan los pueblos indios.

En el mismo libro, el historiador y antropólogo de origen francés analiza la formación del concepto de revolución en dos formas: a partir de la memoria histórica verbal y escrita, y a partir del uso del concepto por los pueblos indios, para el caso por el pueblo tzotzil. En el desarrollo del concepto de revolución están presentes en la memoria las acciones de «Jacinto Pérez, el Pajarito»; están presentes los ‘villistas’, los ‘mapaches’, los ‘quemasantos’. También está presente la memoria de la Revolución Mexicana con los libros de los ladinos combatientes, de los ladinos historiadores, a los que tradujo y compendió un grupo de campesinos tzotziles.

El compendio o resumen que los indios hicieron de la Revolución pasada termina buscando «probar en la memoria tzotzil lo que se ganó en la lucha, para seguir defendiéndola mejor»⁶, «construyéndola» mejor. En la formación de conceptos se da una ‘acumulación teórica’ que supera cualquier definición sobre el uso acostumbrado de un concepto. Los pueblos indios no se quedan solo en el uso acostumbrado de las palabras o en los usos equivalentes a una visión historicista, y a un relativismo antropológico. Dominan el sentido de las palabras y sus contextos; pero van más allá, hacia la exploración de las palabras y conceptos creadores –‘enactuantes’–, con registro de experiencias propias y ajenas, con precisiones y especificaciones que permiten un mejor y más eficiente modo de actuar, luchar y crear. Juntan así las culturas de los pueblos indios y de los no indios, las culturas ‘ágrafas’ con las ‘superiores’. Por ejemplo el uso del concepto de revolución entre los tzotziles parece forjarse de

⁵ Andrés Aubry: *Cuando dejamos de ser aplastados*, t. II, SEP-INI, México, 1982, p. 84.

⁶ *Ibíd.*, t. I., p. 7.

conceptos y palabras autóctonos que al fin lo expresan con asociaciones y lo conciben con especificaciones: en éstas surgen las experiencias históricas pasadas y recientes que lo enriquecen. En tzotzil el término más próximo a revolución es *pasleto* que significa pleito, enfrentamiento y alteración del orden. Pero también se usa *k'op*, la razón en busca de una renovación, de una remoción, de un acto en que se 'revuelve' y se 'incita'. *Sa'k'op* es la rebelión que «le da vuelta a la razón»⁷ (como si diéramos vuelta a la razón de Kant o de Descartes). Es la revolución intelectual. En suma, dice Aubry «la palabra –que–revuelve es la definición misma de la revolución, su término clave»⁸. A partir de ambos términos se pasa a otro en que se piensa que la revolución es como la entendemos en el mundo moderno y Occidente y tal como la han vivido el país y los pueblos de México. El término que se usa para ese fin es hispánico, *revolusyone*; en su connotación y denotación se recogen las ideas de un 'orden alterado', y las que ponen de cabeza a la razón, y ambas son enriquecidas con las experiencias históricas de los pueblos y del mundo.

Los conceptos se enriquecen con las palabras en uso y con las experiencias históricas narradas y vividas; con la recuperación y transmisión de las experiencias propias y ajenas. Con ellas se aplican y transmiten las razones de la revolución. Dice un texto: «Ahora nos dirigimos a los ladinos. Queremos que entiendan los sufrimientos del pueblo de Zinacantán. Así que les pedimos paciencia a los Ancianos porque vamos a repetir muchas veces una palabra que desconoce el tzotzil: Revolución. Y añade: Vamos a suponer que viene un pleito grande. No sólo entre dos familias, o dos bandos, o dos pueblos sino en toda la República. Entonces es mucho el sufrimiento de los pobres: aguantan hambre, nacen fiados o heredan deudas, los judiciales los echan a la cárcel, los federales los amuelan. A unos se les quita su parcela, a otros se les roba su hijo, hasta se le mata. Ya no hay ciudadanos, todos son puros mozos. Pero aguantan... Todos unidos tienen fuerza, hacen *acuerdo*, en una palabra se organizan. Tratan de decir su palabra pero ni se la respeta. Tratan otra vez y otra vez pero no hay quien les haga caso. Entonces crece el enojo y, si ya no se puede hablar como gentes, pues ni modo, empiezan a defenderse con las armas en la mano. Cuando han ganado, no van a dejar el mando a los que los aplastaron. Por lo contrario van a quedarse con lo que les da el sustento, van a cuidar que nadie les quite la tierra, están prendadísimos para defenderse con nuevas leyes que le favorecen a la gente pobre. O sea todo cambia. Pasa algo así como una revolcadera de mandos, pues los que estaban abajo vienen a mandar arriba; los últimos siempre olvidados vienen a ser los primeros atendidos. Agarran el gobierno pues. A esta revolcadera se le llama Revolución. Hubo muchas revoluciones en el mundo. En América, la primera de todas se dio en México»⁹. Es la que platican los Ancianos. Después, en otros países también pegó la revolución: en Viet Nam, en Cuba, en Nicaragua y en muchas

⁷ Agradezco las observaciones de Mariano.

⁸ A. Aubry: ob. cit., t. II, p. 64.

⁹ Piensa en la Revolución Mexicana de 1910.

más repúblicas campesinas que tienen ahora una vida nueva, pues dejan de ser aplastados. A eso lo llaman Revolución»¹⁰.

La formación del concepto no se queda allí; no se queda fijo. En los discursos, el concepto de revolución puede ocupar un lugar central hasta los 70; desde mediados y los 80 lo va perdiendo. El concepto y el término pueden ser sustituidos en su centralidad en el nivel mundial, nacional y en el nivel de la aldea global de San Andrés de los Pobres (en función de los discursos actuados y actuantes).

El concepto y el término son sustituidos hoy por la palabra democracia como proyecto y concepto central¹¹. Se da así una especie de revolución en el concepto de revolución y en la palabra. Cambia el concepto central del curso histórico y cambia el nombre. Después de 1989 se repiensa la revolución: se piensa como democracia de los de abajo. Así en la propia 'revolución' se da vuelta al pensamiento para buscar un sentido político eficaz, de mediación necesaria, indispensable. Y entonces se juntan todas las experiencias y reflexiones y proyectos en esa definición maravillosa que dio el comandante Tacho cuando una periodista, bajo la lluvia, en la tarima de la plaza, casi al término de una entrevista en la que participaron cientos de periodistas y ocho comandantes del EZLN, le preguntó a gritos: «¿Puede usted definir concretamente lo que es la democracia?». Y mientras creíamos que iba a regañar a la periodista por impertinente, o por lanzar demasiado tarde una pregunta tan compleja, el comandante Tacho le contestó: «Primero tenemos que tener libertad para elegir a los que van a servir al pueblo. Eso es democracia, y con ella podemos tener justicia».

La formación del concepto alcanza una síntesis extraordinaria en la relación de la democracia, la libertad y la justicia. La libertad es el principio motor de gobiernos controlados por pueblos que respetan el pluralismo ideológico, religioso y cultural de sus integrantes, y que eliminan las formas más graves de la injusticia social e individual: que eliminan la explotación, la marginación, la exclusión, y la violación a las garantías individuales, ciudadanas y colectivas. La libertad defiende a los individuos y a las organizaciones políticas, sociales y culturales de los opresores y de los liberadores.

En el ejido de San Miguel, los zapatistas insistieron mucho en que se pusiera el término «libertad» en el documento de acuerdo, y dieron una explicación riquísima de lo que entienden por libertad. El comandante David dijo: «Para la clase social privilegiada es difícil entender qué es la libertad para nosotros». En su explicación incluyó la libertad de expresión, la libertad de reunión, la libertad de tránsito, la libertad de petición, la libertad de elegir a los gobernantes, la

¹⁰ A. Aubry: ob. cit., t. I, pp. 38-39.

¹¹ Ver Pablo González Casanova: «Repensar la Revolución» en *América Indígena* vol. LV, 1-6/1995, pp. 341-360.

libertad de participar en el gobierno y en las decisiones que atañen a la comunidad y a la nación. En cada caso precisó el concepto con las vivencias de los pueblos indios que definen sus significados puntuales¹².

La síntesis conceptual se complementa siempre con combinaciones de sujetos o personajes, o protagonistas políticos y sociales y con sus experiencias locales y globales de respeto a la persona humana (a la dignidad frente a las vivencias de discriminación o vejación y de cooptación o corrupción) y de reconocimiento a los sistemas de defensa y articulación de las comunidades indígenas, reducto y expresión de otro concepto que engloba a personas, comunidades, municipios o pueblos: el de autonomía. Todos esos conceptos tienen un contenido de reflexiones, sentimientos y voluntades colectivas que adquieren una fuerte cohesión. Las palabras se vuelven hechos o haceres irrenunciables. Se cargan de contenidos que a veces otros no entienden, como cuando los zapatistas hablan de «Paz con Justicia y Dignidad», y en sus palabras encierran toda su historia y sus vivencias con los sueños y los ideales que surgieron de ellas. Y también los que vienen de Kant a Wittgenstein, de Marx a Ernesto Che Guevara, o de Zapata al profesor Lucio Cabañas; no solo los de sus antepasados tzotziles, tzeltales, tojolobales, mames o choles. La incompreensión de los conceptos de los pueblos indios, de su sentido práctico y político para la lucha y la negociación dificulta el éxito de ésta. Los mestizos conservadores quieren la negociación como claudicación, como renuncia a los ideales y a la dignidad, como rendición de indios, como auto-eliminación moral que sirva de alternativa de la eliminación física. Insertan la negociación en las perspectivas de una eterna conquista y catequización, en que «la política de pan y palo» resolverá el conflicto a favor de los mestizos y finqueros en los próximos 500 años.

La guerra social y militar de Chiapas tiende a realizarse así entre negociaciones que buscan la derrota de los alzados como en 1712, 1858 y 1911. Pero 'los indios alzados' también en este campo han enriquecido su concepto. Para que otras corrientes se impongan, como la de Cárdenas en 1934-40, saben que se requiere un movimiento popular, nacional y democrático en que triunfen los intereses generales de la nación y de los pueblos de México. Ese movimiento supone en los pueblos indios y no indios una política que hasta hoy no se ha planteado: combinar la distensión en la zona de conflicto militar con la distensión en las ciudades y los campos de Chiapas y de México. La verdadera distensión implica para ellos y para todas las fuerzas democráticas del país transformar la lucha violenta y la guerra social en lucha política. Implica el derecho de los indígenas y no indígenas a luchar como pueblos y como ciudadanos. En ese sentido, la lucha no se limita ni a Chiapas ni a los indios y ni siquiera a México aunque por lo pronto sólo allí vuela la mariposa. El concepto sale de las comunidades y los pueblos indios de Chiapas; de México sale a comunidades o confraternidades, no menos

¹² Reunión del 9 de abril de 1995 en el ejido de San Miguel, municipio de Ocosingo.

impredecibles, que engloban a obreros de Milán, a etnias, trabajadores y pueblos de un Mundo que está por precisar y construir desde la Selva Lacandona, y desde otras selvas y barrios del Planeta.

Tal vez una nueva antropología política consista en conocer a los demás para conocerse a uno mismo. La impresión que da a menudo el diálogo entre los indios y los ladinos es que éstos no se conocen a sí mismos porque no conocen la capacidad moral, intelectual y política de los indios, ni piensan que en la formación de sus conceptos, los indios abordan con la mayor profundidad y exactitud posibles las redes semánticas más complejas, en las que unos conceptos se definen por otros, y en que los nombres y palabras corresponden a los más notables ejercicios de liberación frente a un aristotelismo sustancialista y esclavista, o frente a un funcionalismo y constructivismo excluyentes, o contra una dialéctica rígida, que no consideren a fondo los propios cambios y contradicciones de los indios y de la globalidad, y menos aún cómo los indios captan la globalidad. Tal vez una nueva historia cultural no solo incluya 'la genealogía del hombre que desea' la acumulación y la opresión como imaginación y como voluntad, sino el discurso de 'la lucha por el placer' de las poblaciones que han sufrido más gravemente las consecuencias de la acumulación como conquista y de la opresión como coloniaje –clásico, moderno y posmoderno.

La historia de la formación de conceptos en comunidades aborígenes que se expanden; de conceptos de acción colectiva, con creación de sentidos, significados y niveles de significación, iguales o parecidos, autónomos respecto a los conceptos imperantes; la historia de las acciones compartidas y los conceptos que dejan; de la crisis de conceptos y su redefinición acumulativa; de la construcción de conceptos como eficiencia en las acciones de las comunidades y los pueblos; todas esas historias corresponden a algo más que una historia de las ideas o una historia de las mentalidades. Al relativismo epistemológico de éstas añaden un constructivismo que también se relativiza al concebir los procesos de construcción de conceptos en el marco de sus acumulaciones y rupturas. Al rigor tradicional de la buena historiografía de las ideas y de las mentalidades, esta nueva historiografía añade la necesidad de rigor en el registro histórico de la argumentación científica, técnica, y de políticas e interacciones eficaces; en la eliminación de la ambigüedad en los conceptos y en los lenguajes colectivos, y en la comprensión de una disciplina cabal en las luchas y las reflexiones como fenómenos que no pasan siempre al discurso verbal, o que pasan con dificultades concretas a precisar¹³.

La historia de la formación de conceptos y de la acumulación de conocimientos en las poblaciones aborígenes tiene que romper necesariamente con las

¹³ Suzanne Deran: «Crowds Community and Ritual in the Work of E.P. Thompson and Natalie Davis» en Lynn Hunt (ed.): *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 47-96.

visiones de éstas como el 'otro' de la antropología clásica. Necesita deshacerse de supuestas cosmovisiones ahistóricas y aisladas, en todo atemporales y distintas a una historia universal. Las cosmovisiones autóctonas tienen su historia y son parte de la historia universal. En ellas hay algo de la cosmovisión de la civilización científica, de los efectos perversos de la modernidad, y del pensamiento revolucionario de Occidente. Este no es solo eurocentrista. También es parte de la historia de la periferia del mundo, de los pueblos orientales, africanos y americanos, y parte de las civilizaciones y cosmovisiones religiosas o laicas, modernas y posmodernas.

Una historia seria de la formación de conceptos lleva a reformular necesariamente la historia de Rousseau, de Montesquieu o Marx –y de su inserción en las tradiciones y sistemas de creencias de los pueblos periféricos– con el hinduismo, el confucionismo, el islamismo o el catolicismo, que los reformulan con objetivos comunes como los de Vivekanande o Gandhi en la India, los de Ho Chi Minh en Vietnam, los de N'Krumah en Africa¹⁴, los de los teólogos de la liberación en América Latina o los de los «zapatistas» en Chiapas y la posmodernidad.

La historia y la antropología de estos pueblos tiene también que transformarse ante la expansión creciente de la tecnociencia y ante los peligros que implica el desarrollo de la inteligencia artificial y de la biotecnología en las «nociones de comunidad, trabajo de campo, cuerpo, naturaleza, visión, sujeto, identidad...». Todos esos descubrimientos están cambiando las fronteras entre las máquinas y lo humano, en un mundo en que la globalización del capital y el colonialismo combinan las perspectivas de la biología molecular, con la reorganización del trabajo, de la naturaleza y de la vida en formas particularmente amenazadoras para el Sur, en especial para las poblaciones aborígenes de Africa, América Latina y Asia¹⁵. Una historia y una antropología de la formación de conceptos en los pueblos aborígenes tiene que acercarse a este nuevo problema del fin de la modernidad como razón, o del principio de una historia en lucha por una razón realmente universal que también exprese el pensamiento y las experiencias de los pueblos aborígenes.

Conclusiones

1. De hecho la formación de conceptos presenta: a) pautas universales; b) pautas propias del enriquecimiento de los conceptos y términos del idioma dominante; c) pautas propias del enriquecimiento de los conceptos y términos de los idiomas de los pueblos indios; d) pautas propias del enriquecimiento de las lenguas francas o de los idiomas que se usan en las acciones conjuntas.

¹⁴ Boudhayan Chattopadhyay: «Tradition, Power and Humanism» en *Economic and Political Weekly* vol. 27/1, 1992, pp. 2593-2597.

¹⁵ Para un análisis sobre el problema, ver Arturo Escobar: «Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture» en *Current Anthropology* 35/3, 6/1994, pp. 211-223.

En este último campo los problemas de la traducción profunda corresponden a la búsqueda de lenguajes y conceptos comunes para acciones comunes, forman parte de un proceso que con respecto a los idiomas, lenguajes y dialectos de los pueblos de origen colonial replantea la comunicación y la acción en agrupamientos ampliados, con conceptos y lenguajes ampliados. En ese sentido el análisis del epígrafe con que encabezamos este ensayo y las citas de la primera página suponen una interpretación en que la formación de conceptos abarca a) «un nosotros, los civiles...» que no sea excluyente o discriminatorio, ni con el pretexto de defender a una etnia ni con el pretexto de defender a «los indios»; b) implica una conciencia del despertar o del entender que solo es el inicio y que invita a acumular, precisar, enriquecer, comprender palabras y conceptos –para el caso el concepto de dignidad– con sus relaciones entre la cultura propia y la dominante, con la certeza de que en el conjunto de las culturas o de los significantes hay hechos, que se ven o no, o no se quieren ver, o que se quiere que no se vean por lo que el proceso de ampliación del concepto, es parte de las luchas por la comunicación y la acción. El replanteamiento de la comunicación y de la acción acostumbradas se integra a un proyecto de cambio para salir de la situación que se vive y alcanzar otra que se considera mejor. Ese proyecto «no está muy claro»; y no solo requiere reflexión sino pensar de nuevo, aquí y ahora, buscar «juntos» o entre todos un «camino diferente», que supere a las anteriores en lo que tengan de ignorancia; que atienda hechos y circunstancias que antes no se daban o que no se tomaron en cuenta y deben tomarse en cuenta a partir de las experiencias. Así se reformulan los conceptos y lenguajes que vienen de la propia cultura de una etnia, o de la cultura que la domina, o de la unión de culturas que buscan precisar sus conceptos y acciones conjuntas para redefinir y construir conceptos como el de ‘dignidad’.

2. Las pautas de la formación de conceptos arriba señaladas son distintas cuando, desde la cultura en liberación, se enriquece un concepto que viene de la cultura propia o de la cultura dominante. El enriquecimiento de los términos propios de los pueblos indios con lo que aprenden de otras experiencias humanas y culturales de la liberación corresponde a una redefinición del lenguaje dominado que enriquece sus palabras y conceptos con otros idiomas y culturas. Las definiciones de términos y conceptos extranjeros, no solo se traducen al propio idioma sino lo enriquecen. La diferencia no está siempre en la acepción sino en las vivencias de una misma acepción. Aparte de su connotación general en castellano el término ‘dignidad’ corresponde a «una queja constante contra los opresores y compañía... que no nos respetan»¹⁶. Al mismo tiempo los conceptos y experiencias propias se juntan a las ajenas. El nuevo dominio de los conceptos nativos implica el de los conceptos adquiridos. La expresión del lenguaje materno se enriquece con la del concepto que viene del lenguaje del otro y con el enriquecimiento de los conceptos que vienen de la comunicación pluricultural. Que ésta se haya transmitido originalmente como

¹⁶ De una carta de Carlos Lenkersdorf al autor.

un acto de conquista y opresión no quiere decir que no se transmita o adquiera también como un acto de independencia y de liberación. Los tojolobales no tienen una identidad racial sino histórica; pero ésta no se limita a 'desindianizarse' o 'indianizarse'. También corresponde a los procesos de los pueblos indios que se suman a otros pueblos en lucha de una sociedad mejor en que cambian las interrelaciones y deja de haber «mandones»¹⁷ sean éstos indios o no indios. En tal sentido la palabra dignidad se enriquece con el uso crítico de la misma en la propia cultura del opresor.

3. Luchar contra la conquista y la opresión en nada justifica la lucha contra la comunicación pluricultural. El modelo ideal de educación de los jóvenes en estos países –y en el mundo– es el políglota, o por lo menos el bilingüe. Dice un poeta tojolobal: «Es muy necesario que nosotros aprendamos el idioma de ellos para que nos respeten, así también ellos que aprendan también el nuestro para que todos nos hermanemos con ellos y estemos unidos»¹⁸. Lenkersdorf da un buen ejemplo de los procesos de formación de conceptos en las lenguas francas o en los idiomas de liberación común: cuenta que por los años 70 se pasó todo un día tratando de explicar el concepto de plusvalía a un grupo de tojolobales. Al término de la jornada se sintió inquieto de haber fallado. En eso se le acercó un tojolobal y le dijo: «Hermano, ¿sabes qué? Lo que trataste de explicarnos conocemos muy bien. Sólo lo llamamos de otra manera: *Wa Xya'a' el Ke' tik ja Ka'TeiCiki*», que quiere decir 'los que despojan a nosotros de nuestro trabajo'. La explicación le dio mucho gusto y mucho que pensar. Como instructor había usado un sustantivo sin campo de referencia y el indio en cambio, usó una expresión verbal relacionando a un sujeto 'los que trabajan', con otro 'los que les quitan los frutos de su trabajo'. La pedagogía del oprimido no solo enriquece los lenguajes y conceptos del pedagogo sino descubre y forma conceptos crecientemente comprensivos, que ambos llegan a compartir. El doble proceso no se capta cuando se exalta al indio como ayer se exaltó al buen salvaje en una actitud paternalista y mitificadora. Los pueblos indios forjan conceptos y lenguajes a través de una historia particular y universal. Nada que sea humano les es ajeno. Si los tojolobales carecen del concepto y el término 'enemigo', y los tzotziles del término 'revolución', unos y otros enriquecen su cultura conceptual y su lenguaje con los conceptos y palabras que usan los rebeldes de las naciones conquistadoras y de las culturas dominantes. Incluso con ellos aprenden elaboraciones que van más allá de las vivencias de la explotación local o de las necesarias abstracciones de la plusvalía sistémica, hacia políticas que en la lucha por la democracia y la justicia comprenden también sus propias experiencias y las de la humanidad.

El estudio de la formación de conceptos «debe tener como punto de partida el idioma de los hermanos» –dice Lenkersdorf. Es posible; pero incluyendo entre

¹⁷ Ver Carlos Lenkersdorf: Los hombres verdaderos. Voces testimoniales. Los tojolobales: Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica, Siglo XXI, México, en prensa. Citas en el manuscrito pp. 172, 184 y 294.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 243-244.

los hermanos a los campesinos que solamente hablan español –que no son indios– y que hablan *otro español*, con *otros conceptos* propios de los ‘hermanos’ de la cultura dominante que luchan por objetivos parecidos, y de quienes también es necesario escuchar su palabra. La historia de la formación de conceptos no puede ser excluyente. Ya escribió Montaigne: «La palabra es mitad de quien la habla y mitad de quien la escucha». Y nos vamos turnando los tiempos de oír y de hablar.

Los conceptos de ‘cosmovisión’ y los conceptos de la ‘costumbre’ tienen una historia. Ni han sido o serán siempre iguales. No solo varían de unos pueblos a otros, o en los mismos pueblos cuando cambian los contextos y el espíritu de la época. También varían en relación a procesos de acumulación y ruptura de conocimientos, experiencias y sentidos.