

ETCETERA

correspondencia de la guerra social

43

Empezamos por aprender que los seres humanos que andaban sobre la Tierra poseían todo aquello necesario a la vida. Nos enseñaron a amarnos unos a otros y a tratar con el mayor respeto a todos los seres de esta Tierra. Nos mostraron que nuestra vida y la vida de los árboles estaban unidas, que nuestro bienestar dependía del bienestar de la vida vegetal, que nuestros parientes próximos eran los animales cuadrúpedos. Para nosotros, la conciencia espiritual es la forma más elevada de la política.

Declaración de los representantes de los Dinés (Navajos), de los Lakotas (Sioux) y de los Haudenosaunees (Iroqueses), 1978.

ETCETERA
Apartado 1363
08080 Barcelona



Comunalidad: un nuevo (con)vivir

Vicam: encuentro de pueblos indios

Correspondencia sobre el modo de vida indígena

Tierra, terruño y territorio

Correspondencia

México duele

Hemos recibido...

Marzo 2008



ALO LARGO DE TODOS ESTOS AÑOS ha prevalecido en Etcétera la actividad teórica de la crítica de la actual sociedad que llamamos capitalista, crítica que entendíamos como uno de los pasos para cambiarla. Así, el análisis de la teoría del valor-trabajo, de la explotación, de la dominación, de la producción de mercancías, de la reproducción social del modo de vida capitalista junto al análisis de las luchas obreras y proletarias contra el Estado y el capital han llenado gran parte de las páginas de la revista. Análisis abierto a todos los conocimientos, históricos, antropológicos, económicos, sociológicos, psicosociales y a todas las constataciones de los cambios profundos (esenciales) de este modo de producción y de vida que continuamos llamando capitalista. Cambios en la teoría del valor trabajo, en la conceptualización de las clases sociales, en el trabajo y el proceso de producción, en la centralidad de la fábrica, en el papel del Estado, en el papel de los media, en el rol de la técnica, etc. Ver pues y pensar estos cambios para acertar en la crítica de esta sociedad que dé paso a otra sociedad posible, no utópica, no un paraíso donde se suprimen todas las contradicciones y conflictos de una humanidad ya del todo transparente, pero sí ya no capitalista y en discontinuidad con ésta. (No este “otro mundo es posible” de los anuncios publicitarios que deja intacto el mundo actual).

En los últimos números de la revista hemos vuelto nuestra mirada hacia la historia para ver su validez o fiabilidad, para ver su cota ideológica proveniente del hecho de su escritura desde el poder, de su escritura a partir de los valores de éste y hemos señalado/denunciado su visión progresista, su antropocentrismo y su eurocentrismo. Así, nuestra mirada contemplaba otra historia más allá de la ideología del progreso, al mismo tiempo que escuchábamos en esta otra historia otras voces, no europeas, críticas al modo de vida capitalista.

Desde la historia oficial, lineal y progresista, escrita en Europa desde el poder, se continúa confundiendo la historia universal con la historia europea y la historia europea con la historia del capitalismo. Europa sobresale en la historia universal: Grecia eclipsa a Egipto del que plagia su sabiduría, en el agujero negro de la Edad Media desaparece la historia cuando por ejemplo en China ya se utiliza la imprenta, y los valores europeos pasan a ser universales. Los valores con los que se mide la historia de los otros pueblos, de Africa, de China, de la India... son sólo valores de

la Europa capitalista (ética del trabajo, culto de la eficacia, individualismo, productivismo, ahorro de tiempo, consumo, acumulación,...). Esta versión de la historia hace coincidir la historia de Europa con la historia del capitalismo, entendiendo la historia como un progreso continuo hacia la sociedad actual (la sociedad capitalista actual como fin de la historia), entendiendo el hombre como si siempre hubiera sido “homo economicus”, naturalmente económico, siendo esta categoría lo que define la “naturaleza humana”, liquidando así toda la diversidad de las antiguas sociedades y culturas. Naturaleza a la cual pueden acceder los otros pueblos. Para esta versión de la historia, conocer las otras formas de sociedad, que se denominarán primitivas, perderá todo interés.

En esta doble concepción o simplificación de la historia aquellas otras voces no se oyen. Y es pues la crítica a tal concepción lo que nos permite escucharlas. Escucharlas entendiendo sus diferencias, sin que esto signifique la deriva hacia un relativismo cultural o multiculturalismo que invalidaría cualquier proceso revolucionario hacia la comunidad humana. En este proceso las diferencias no son excluyentes sino que alimentan y vitalizan precisamente lo que nos es común, construyendo un mundo en el que caben todos los mundos.

De todas formas, al revisitar el concepto de Comunidad no podemos olvidar lo que, precisamente, la historia nos ha mostrado de él: la barbarie que bajo la mistificación e ideologización de la “comunidad imaginada” como una “gran nación” han desplegado los diversos Estados europeos y que después ha sido imitado en el resto del mundo, imponiendo totalitariamente el Estado como forma de dominación.

Pero tampoco se puede obviar que, por una parte, los seres humanos somos esencialmente animales sociales que hemos de vivir en común con nuestros semejantes. Y, por otra parte, que este sistema capitalista que nació junto a la ideologización de la nación y con la exaltación del nacionalismo, ha destruido allí donde ha llegado (que ya es el mundo entero) toda la disparidad de los ámbitos de comunidad y todas las relaciones humanas que entorno a ellos se habían creado. Dejando al individuo aislado y reducido a una mercancía más, que sólo se pone en relación con los otros, en cuanto cosa, cuando entra en el proceso productivo del capital, como trabajador o consumidor.

Es evidente que las personas aún guardamos, escondida bajo innumerables capas, la huella de un recuerdo, casi olvidado, de un deseo de vida en común junto a los demás. Pero este deseo, a veces recordado o, tan sólo, añorado no puede hacernos caer, de nuevo, en idealizaciones y mistificaciones de un pasado que, mayormente, siempre será inventado o será adecuado a un nuevo deseo político que imponer frente a otros.

La Comunidad de los seres humanos, siempre ha de ser la Comunidad que viene, la Comunidad que se hace en el proceso de lucha (en la práctica) contra esta sociedad del capital, que precisamente nos impide ser en comunidad con los demás.

Es en los varios procesos de lucha contra la desintegración humana que impone el capitalismo, en donde el concepto de Comunidad deja de ser una mera especulación para empezar a encontrar sus nuevos caminos de realización. Vemos en México y en otras partes ejemplos de ello.

No podemos dejar de ver al ser humano como un palimpsesto que guarda recuerdos de pasadas escrituras; por lo tanto desde el olvido surge una trama portadora de memorias en las que se puede o quiere rescatar un saber de un tiempo pasado. Pero el pasado jamás puede ser una carga, una rémora que nos impida avanzar, sino al contrario la simple ayuda de un saber que nos haga avanzar. La comunidad junto a los demás siempre se ha de construir de nuevo y eso es mucho más que rescatar pasados. Por ello es en los procesos de lucha contra este sistema que se nos impone donde surgen los nuevos caminos en la búsqueda de una nueva comunidad, no aquella perdida, sino la que de nuevo se pretende realizar.

Escuchar estas voces de aquellos que buscamos o buscaron nuevos caminos hacia la Comunidad es lo que pretendemos, y en estas páginas nos proponemos pues escuchar una de estas voces, la india de América, sin las lentes progresistas y eurocéntricas.

Etcétera

“La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los sustitutos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación.” K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*.



Edward Sheriff Curtis

Heástunuh, mujer skokomish

Encuentro de Pueblos Indígenas de América, convocado por el Congreso Nacional Indígena (CNI), la Comisión 6ª del EZLN y las autoridades tradicionales de la Tribu Yaqui de Vicam, durante los días 11, 12, 13 y 14 de octubre del 2007

Vicam, en el noroeste mexicano, en territorio yaqui, brilló de forma excepcional la noche del pasado 12 de Octubre, 515 años después que los conquistadores españoles se ensañaran –genocidio, ecocidio, etnocidio– con los primeros pobladores de un territorio que se llamará América: la resistencia indígena se había dado cita en Vicam. Los pueblos primigenios, los indios se dieron cita para recordar el saqueo de sus tierras y de sus culturas y así protegerse del olvido, pero sobretodo para aunar su resistencia y extenderse a lo largo de todo el continente Americano. La rebeldía estalló pletórica, sin ambages en tierras yaqui, tierras fértiles de Sonora regadas por el río Yaqui y por la valentía y dignidad de los indios yaquis que escribieron en los siglos XIX y XX una de las más portentosas epopeyas de la lucha por la libertad.¹

Acudir a la cita no fue fácil: pocos recursos, largas distancias, visados negados, trabas administrativas, bajas maniobras por parte de las autoridades mexicanas estatales y federales, retenciones que llegaron hasta el encarcelamiento, retención de los delegados de la Comisión Sexta que les obligó a retornar a sus comunidades en Chiapas, llegando sólo el subcomandante Marcos al encuentro, tergiversación en los media, el silencio insultante de la prensa que se dice seria... jugaron en su contra. Pero todo ello no fue obstáculo para que 570 delegados de 67 pueblos y tribus indígenas de 12 países americanos allí acudieran, para conocerse y reconocerse, para rescribir sus historias de explotación y de resistencia, para afirmar la vida y el respeto a la Madre Tierra, contra la progresiva y progresista destrucción de la naturaleza, y para defender su modo de vida colectiva y su autonomía. Lucha abierta

1. Para acabar con las revueltas de los indios yaquis, Porfirio Díaz los manda como esclavos en cuerda a Yucatán, a las haciendas henequeneras (plantaciones de maguay) de donde se fugan y emprenden a pie el regreso a su tierra. Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo*, pág. 151. (La esclavitud había sido abolida por la Independencia, en 1810, pero restaurada de hecho durante el porfiriato). Ver también John Kenneth Urner, *México Bárbaro*.

y quizás final contra “el capitalismo que ha convertido nuestra agua, nuestra tierra, nuestros árboles, nuestros animales en mercancías, convirtiendo la vida en muerte y destrucción”, en palabras del CNI, que subrayan la urgencia de tal lucha. Aquí radica la actualidad, la modernidad y la urgencia del mensaje indio “un nuevo proyecto de vida para la humanidad contra el proyecto de muerte del capital” (CNI). Urgencia en el mismo sentido en que lo expresara en los años 60, Günter Anders cuando afirmaba que la cuestión no era ya cómo viviremos sino si viviremos.

El encuentro de Vicam estuvo precedido de cuatro encuentros previos: en Oaxaca se dieron cita los pueblos indios del sur de México; en Santiago Nurio (Michoacán) los pueblos indios del centro mexicano; en Magdalena de Kino, Sonora, los pueblos del norte americano; y en San Pedro Atlapulco los pueblos indios de Centro y Suramérica. Así, en grupos más reducidos la palabra corría fluida evocando la guerra de conquista capitalista y la consecuente resistencia de los pueblos indios: relatos cotidianos sobre el saqueo de tierras, sobre detenciones arbitrarias, pequeñas historias de resistencia, grandes alertas en el caso de seguir por el camino que las grandes corporaciones nacionales e internacionales marcan con el destroz de la tierra, con los transgénicos, con la producción de etanol, con el consumo de productos prefabricados y tóxicos. La palabra se abría a cuestiones decisivas como qué hacer con la técnica ante la penuria en las comunidades que carecen de agua, de luz y de lo más elemental, y se respondían en boca de Carmen, una india chichimeca: “queremos dejar de estar como estamos pero no queremos dejar de ser lo que somos”. Palabras que alcanzaban la experiencia en boca del sabio anciano de Morelia, Félix Serdan dejando claro que “el progreso de los poderosos no coincide con el progreso de los pobres”. Palabras que no olvidaron la represiva situación actual mexicana y que exigían la inmediata liberación de los presos de Atenco y de Oaxaca.

El encuentro: conocerse y reconocerse a través de la palabra que evoca la historia y convoca a la resistencia.

Inaugurado el encuentro por las autoridades tradicionales Yaquis, por los representantes del CNI y del ZLN, a más de 40 grados en el espacio ofrecido por los yaquis en Vicam Estación, las palabras de los pueblos y tribus indias se sucederán durante los cuatro días siguiendo el orden geográfico de Norte a Sur. Pueblos Mik'maq,² Mohawksc, Anishnawbe, Dene'e, Achumani, Omaha, Dine, Shushva, Sakvaka, Kahnawake Moka, ... que se extienden por territorio llamado canadiense van nombrando, uno tras otro, el despojo continuado por parte del gobierno del Canadá de sus tierras, ríos, árboles, lugares sagrados; hablan del genocidio

2. Excusas por los errores ortográficos en la grafía de los pueblos y tribus indias ya que se trata de la simple transcripción de la voz escuchada.

perpetrado que hace que los árboles lloren, los niños se suiciden, los viejos olviden su historia; hablan de las políticas contra sus lenguas aborígenes; de las políticas en contra de las mujeres, como insistió particularmente una mujer del pueblo indio de Quexan (Columbia Británica), poniendo en continuidad la política de los conquistadores —que al ver en la mujer el gran obstáculo para apropiarse de las tierras puesto que era ella en su actividad cazadora y recolectora la que aseguraba la vida de la tribu, legislaron para que la mujer no pudiera pescar ni cazar, sustituyendo el matriarcado originario por el patriarcado— con la actualidad de 200 mujeres indias asesinadas en una carretera. Los relatos de las agresiones por parte del Estado canadiense se van sucediendo así como el de las resistencias que estos pueblos y tribus oponen. Relatan sus luchas pasadas y actuales y convocan a otras venideras como es el caso del boicot que convoca la Tribu Tortuga para las olimpiadas del 2010 con cuyo pretexto el gobierno pretende convertir en pistas de esquí sus montañas sagradas, convertir en zonas turísticas sus recursos naturales. Es un lenguaje radical el de estos pueblos que no se reconocen canadienses, que no otorgan legitimidad a las leyes del Estado del Canadá.

Siguen los pueblos indios en territorio estadounidense, Apache, Cherokee, Navajo, Chiricahva, Achinawi, Dene, Hopi, Opata, Tohono O'odham, Lakota, relatando el mismo genocidio, insistiendo en la legislación y en el trato que sufren en contra de la mujer, en contra de los niños concentrados en residencias donde son abusados sexualmente y donde son forzados a desaprender su lengua; y continúan narrando igualmente su resistencia y sus distintas luchas contra las leyes americanas y contra la policía y el ejército de los EEUU. Convocan también a una marcha, de febrero a mayo del 2008, desde San Francisco hasta Washington. Quizás en un lenguaje menos radical, admitiendo más la negociación con los gobiernos de los EEUU.

El calor sofocante del desierto de Sonora no ablanda la voz de los pueblos indios, ahora centro y suramericanos, que se van sucediendo en el escenario montado en la parte alta de Estación Vicam, junto al camposanto abierto a los cuatro vientos. Pueblos Lenka (Honduras), Miskito (Nicaragua), Kekchí y Mam (Nicaragua), Tahíno (Caribe), Wayuu (Venezuela), Kichwa (Ecuador), Guaraní (Paraguay, Uruguay, Argentina, Chile, Brasil)... Otra vez se suceden las palabras que señalan lo que los oprime, que nombran su pasado y su actual situación social, contra las políticas del BM y del FMI y que narran sus luchas por la tierra, por un salario mínimo en el campo, por el acceso de la mujer a la educación, por el derecho a la salud..., en un discurso más social, menos esencialista que el de los pueblos indios del Norte, más a favor de una reforma de los actuales sistemas de poder y que se intenta conseguir por la vía política institucional. Particularmente emocionante el relato de la delegada guaraní pidiendo a los pueblos indios del norte que miren hacia el sur, donde la

Madre Tierra es allí la Selva, de donde sacan todos los recursos pero que ahora está fragmentada y rodeada de soja transgénica.

Y llega el turno a los pueblos mexicanos: Yoeme (Yaqui), Ezar (Chichimecas), Zapotecos, Cucapá, Kumiai, Chol, Chantal, Guarijío, Quilihua, Yu, Mazahua, Purhépecha, Otomí, Rarámuri (Tarahumara), Hña Hñú (Otomí), Wirrárika (Huichol), Siravem, Anca, Triqui, Tzotzil, Tzeltal, Wicholes, Najarit, Zoque, Yoreme, Pima, Tohono O'odham ... Palabras que se suceden en un discurso más social, que enfrenta la desigualdad y la pobreza, que entiende su situación no como algo dado de una vez por todas sino como una relación social, relación social capitalista que tal discurso discute de raíz, buscando en sus formas colectivas de organización, la comunalidad, su modo de vida, la forma de enfrentarse a las políticas de muerte que ejerce el capitalismo, sabiendo que el progreso del capital no es su progreso, ni es el progreso de la humanidad. Lenguaje anclado en el punto común que recorre toda la geografía americana: la relación no mercantil (sagrada) con la Naturaleza, y en puntos divergentes sobre la manera de entender la rebeldía, más bien como afirmación identitaria o más bien como lucha en contra de su situación social actual.

En un encuentro así, la palabra corre libre y se suceden las palabras más retóricas, las más autocomplacientes, las más preocupadas por el rendimiento político del Encuentro, las más sinceras, las más exigentes, las más críticas, las más reformistas, las más radicales, las más ilusionadas, las más autocríticas, las que más pretenden no hacerse ilusiones...

El encuentro fue seguido por más de 600 observadores internacionales que ya no formamos parte formalmente de los pueblos indios aunque tanto la agresión capitalista como su contestación sea de raíz la misma, y fue captado por multitud de cámaras y medias alternativos. Todas las comunicaciones, relatadas en lengua propia, se iban traduciendo al castellano y al inglés.

La significación política del encuentro: México hoy

No se trata aquí de ver la rentabilidad política partidista que podría interesar a los partidos institucionales ya que el encuentro se enmarca fuera del juego partidista y dentro del área de la autonomía indígena, pero sí de ver la importancia, la representatividad, la significación que tiene tal encuentro dentro del quehacer indio en América y más en concreto en México. Situarlo en el momento que hoy vive el EZLN y su entorno, en el actual momento de México y en el actual desenvolverse de los pueblos americanos, en especial en la geografía sudamericana.

La resistencia india viene de lejos, es varias veces milenaria y la resistencia a la conquista tiene 515 años. A lo largo de estos años se va afirmando la cuestión india como antioccidental y también como anticapitalista. La declaración de

Ollantaytambo (Perú), en marzo de 1980, durante el Encuentro de los Movimientos indígenas de todas las partes del mundo, es inequívoca a este respecto.³ La arrogancia sin escrúpulos de la celebración del “V Centenario”, en 1992, agudizó y generalizó la protesta indígena.

El ‘Ya Basta’ de la rebelión zapatista de 1994 marcó ciertamente un antes y un después: lo indio irrumpía en México, en su estado más “atrasado”, poniendo encima de la mesa la cuestión más avanzada, la relación de la humanidad con la naturaleza, y la forma de vida comunitaria en lugar de la forma estatal, e iba a cambiar todo el panorama políticosocial: lo indio ya no puede ser olvidado. La inmediata respuesta represiva del Estado, los acuerdos, incumplidos, de San Andrés (reconocimiento de los pueblos indios como parte del proyecto nacional mexicano y su capacidad para decidir la forma organizativa en los planos económico, políticosocial y cultural), el inicio de las formas de vida comunitaria con los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno en territorio autónomo zapatista, la creación del Congreso Nacional Indígena,⁴ la deriva por la Otra Campaña,⁵ marcan este después en el que se da el Encuentro. Encuentro que lo refuerza en un momento difícil, marcado por la acumulación de errores propios y sobre todo por la suma de todas las fuerzas en su contra.

Hoy, con Calderón, México se está convirtiendo en un Estado militar. En nombre de la lucha contra el terrorismo y contra el narcotráfico el ejército manda sobre la sociedad. Reaparece la guerra sucia: asesinatos impunes, detenciones arbitrarias, tortura en las cárceles, desaparecidos,⁶ criminalización del movimiento social, todo

3. “Los *varayoq* (autoridades tradicionales) y otros representantes de las comunidades indígenas del Valle sagrado de los incas, denuncian “la civilización occidental, que no sólo ha engendrado sociedades deshumanizadas y contrarias a las leyes naturales, sino que ha destruido también gran parte del planeta”, y reclaman “que la humanidad entera retorne a sus sendas naturales de desarrollo que son la vida en comunidades fraternales o *ayllu* en las que se utilizarían tecnologías muy avanzadas, no devastadoras del medio físico sino que al contrario lo protegieran, lo restauraran y lo hicieran fructificar”.

4. El CNI se funda en octubre de 1995 con miras a articular la resistencia indígena anticapitalista y autoorganizativa en oposición a los proyectos neoliberales del gobierno. En mayo del 2006 firma la Sexta Declaración de la selva Lacandona y se adhiere a la Otra Campaña.

5. Fraude que impide la prevista proclamación de López Obrador, alerta roja en los Caracoles después de la represión de Atenco, distanciamiento de parte de la sociedad civil próxima al zapatismo y que ahora su opinión es considerada como un cambio de moda, incorporación de partidos políticos vanguardistas en un movimiento autónomo y asambleario... Ver Etcétera, 41.

6. Destacan en esta guerra sucia los dos desaparecidos del EPR a finales de mayo del 2007.

lo cual representa un latente estado de excepción. Con el Plan México, copia del Plan Colombia, EEUU pasa a ocuparse de los asuntos internos del país. Y la pobreza continúa siendo la norma: más de 60 millones de pobres, la emigración es la segunda fuente de ingresos después del petróleo, y es la válvula que por el momento impide la explosión social. Suspensión de los derechos laborales, trabajo casi esclavo en las haciendas⁷ y en las maquilas, explotación capitalista de la fuerza de trabajo combinando sus fases más arcaicas con las más modernas. Legislación recurrente para acabar con los derechos indígenas a sus recursos naturales, despojo de tierras, bosques, agua aún en manos indias.⁸ Acción militar y paramilitar en Chiapas desalojando las tierras bases de apoyo zapatistas, la vuelta de los asesinos de Acteal a los 10 años de la matanza, la inaudita, no creíble represión en Oaxaca una vez liquidada militarmente la gran experiencia comunera del verano de 2006.⁹

La situación de los pueblos indios en Latinoamérica viene marcada por la fuerza indígena capaz de derrocar gobiernos legalmente constituidos (Ecuador, Bolivia) pero problematizada con el acceso al Estado. Las revueltas autónomas son, en parte, canalizadas en el terreno del Estado aunque se realicen por mecanismos autogestionarios, revalorizando las instituciones que habían sido desacreditadas.

Es en este contexto zapatista, mexicano y latinoamericano que tendría que leerse la significación del Encuentro, en cuyas narraciones las resistencias habidas y las que se programaban se inscribían más en el campo de la autonomía indígena que en el terreno de las demandas al Estado.

La cuestión india

Lo indio hoy señala sin pretenderlo la cuestión decisoria que tiene planteada la humanidad: la cuestión de sus recursos, que va unida a la cuestión de la relación solidaria con la Naturaleza y la relación de solidaridad que liga a la comunidad. Salvar los recursos naturales, aire, agua, bosques, tierra mediante una relación no mercantil con la Naturaleza, entendida como Madre Tierra, y a través de una relación común entre los hombres. A la relación dual y devastadora con la Naturaleza, opone una relación de unidad, de respeto y de igualdad; a la técnica que se ha autonomizado y que escapa a nuestro control, opone un saber hacer; al Estado que nos separa,

7. “Miles de indígenas guerrerenses son explotados en campos en Chihuahua, en las condiciones más adversas y más fuera de la ley que en los campos henequeneros del México bárbaro. Trabajan de sol a sol, con trabajos de hambre, aglutinados en bodegas o vecindades insalubres que ellos mismos consiguen para hacer frente a las inclemencias del tiempo”. La Jornada, 16, octubre, 2007.

8. El 60% de los recursos naturales están en territorio indio, de aquí la lucha de las grandes corporaciones, como antaño habían ido a por el oro o la plata.

9. Etcétera, n° 41 y 42.

opone la comunidad; a la historia occidental que se pretende universal, opone una historia particular donde caben todas las historias (un mundo donde caben todos los mundos). Así, aquellos que fueron considerados sin alma, que no fueron considerados hombres por la civilización cristiana occidental, marcan el inicio de una civilización por fin humana.

La negación de lo indio (exterminio, aculturación) viene de la conquista pero se alarga hasta hoy. El orden social impuesto hace 515 años no ha sido todavía cancelado; al puro exterminio a lo largo del siglo XVI, le sigue la desindianización que en nombre del mestizaje es simplemente etnocidio.¹⁰ En México hoy los pueblos indios no tienen reconocimiento jurídico, son inexistentes en tanto que pueblos diferenciados y con legitimidad histórica. Sus luchas carecen de significación incluso entre las corrientes socialistas en pleno siglo XX.¹¹

Consideramos lo indio como lo que persiste de la civilización mesoamericana, y aquí encontramos su carácter colectivista y su relación sagrada con la Naturaleza. Es lo que estudiosos oaxaqueños conceptualizan como comunalidad, expresión del ser colectivo. Incluye el modo de vida comunal y la identidad. Para Rendon,¹² el modo de vida comunal se basa en el territorio común, el trabajo comunal (mano vuelta, tequio, formas de trabajo de cara a la comunidad), el poder político comunal (cargos elegidos en asamblea y que no comportan remuneración alguna sino una inversión de excedentes por parte del elegido), la fiesta comunal y la asamblea comunal (deliberación y consenso). La identidad se basa en el hecho de tener la misma lengua y la misma cosmovisión, el saberse perteneciente a una misma colectividad. La resistencia india se basa en este modo de vida y en la identidad asumida, ésta es fundamental hasta el punto de que campesinos que viven según el modo de vida descrito pero al no afirmar esta identidad, al no saberse de tal tribu o tal pueblo no se consideran indios; la población ya no se considera india cuando su modo de vida sí lo es.

Esta afirmación identitaria como resistencia a la civilización occidental capitalista corre el riesgo de perderse en un esencialismo si no se abre a lo histórico social. Si sólo es afirmación de un pasado esencial se puede quedar en la afirmación de un carácter de pueblo ahistórico, en un lenguaje esencialista y mixtificador. Pues esta esencia de comunidad subsiste junto a estructuras sociales objetivamente

10. Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo*.

11. En el Congreso Internacional de Basilea que tuvo lugar entre el 24 y 25 de noviembre de 1912, en pleno auge de la revolución mexicana, ésta no fue ni siquiera mencionada.

12. Juan José Rendon. *La Comunalidad, Modo de vida de los pueblos indios*. CONACULTA, México, 2003.

anticomunitarias: pensemos por ejemplo en el lugar que ocupa mujer.¹³ Por esto es importante insistir en que la identidad no es una cualidad inmutable, sino que es un proceso, que los rasgos tradicionales y religiosos pueden ser criticados, tal como de hecho se ha venido haciendo a lo largo de los años: a partir de 1993, los zapatistas, por ejemplo, pusieron en cuestión estructuras tradicionales como el patriarcado, o como dice el mismo Rendón al hablar de la cosmovisión “los avances en la construcción del conocimiento van haciendo cambiar las concepciones originales o antiguas y lo que tradicionalmente ha sido sagrado v adquiriendo un carácter objetivo y se le ve y se le trata de manera más crítica”¹⁴

El rechazo a la cultura dominante, etnocéntrica y racista, proveniente de la conquista, explica ciertamente esta afirmación identitaria anclada en la tradición mesoamericana, pero no puede desvalorar el recorrido antifeudal o anticapitalista (de luchas campesinas y de luchas anticapitalistas) que se ha dado en Europa. No puede ignorar nuestra crítica, en Europa, a la tradición, a la autoridad,¹⁵ a la religión, a un pasado atravesado por relaciones de poder que consideramos alienado. La civilización occidental no es sólo el espíritu de lucro, la conversión de cualquier cosa en dinero sino también la resistencia a esto, las insurrecciones campesinas durante la edad media, las insurrecciones populares, las revoluciones obreras, las rebeliones permanentes que se dan en nuestros pueblos.

Si la comunalidad se abre a lo históricocial, al reto de lo político y de la técnica, entonces como organización sociopolítica y productiva podría servir de base para una nueva organización social sin tener que pasar por las etapas del desarrollismo capitalista.¹⁶ Pero ¿cómo abrirse a la técnica, vinculada al capital, y a la política, negación de la comunalidad, sin perderse, sin dejar su identidad y su forma de vida comunal? Respecto a la política ¿cómo abordar lo político sin entrar en la política? ¿cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? Aquí los planteamientos

13. La igualdad de derechos estipulada en la comunalidad no siempre incluye a las mujeres, el poder político comunal casi nunca está expresado por mujeres.

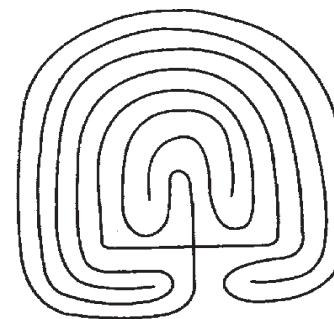
14. Rendón, pág. 29.

15. No es mi intención simplificar sin saber distinguir el alcance que tienen estas palabras (tradicción, autoridad, religión,...) en las dos tradiciones, la mesoamericana y la occidental, sin ver la diferencia entre un tipo de autoridad, la estatal, y la del mandar obedeciendo de autoridades tradicionales, pero sí señalar la necesidad de criticar las relaciones de poder y sumisión que las recorre.

16. A este respecto es interesante la aportación de Marx cuando habla del *mir*, la comuna rural rusa, que podría servir de punto de apoyo para la regeneración social de Rusia. En carta a Zassoulitch, escribe que la comuna agrícola, primera agrupación social de hombres libres no aglutinados por lazos de sangre, podría ser el acceso al socialismo sin tener que pasar forzosamente por el capitalismo.

escuchados en Vicam o los que se expresaron en otro encuentro hecho en México en el 2003, en boca de los indios bolivianos difieren. Para el aymara Felipe Quispe se trataba de tomar el poder político para reivindicarse como nación india, recuperar sus territorios y ser dueños de sus riquezas, y sin rechazar la modernidad y las nuevas tecnologías. Respecto a la técnica, ¿cómo servirse de ella y no estar a su servicio, sin favorecer su imparable crecimiento? ¿Hacer un buen uso de ella, o sólo hay un posible uso, que es el uso técnico tal como apunta Jacques Ellul?¹⁷ Nuestra experiencia, también en Europa, a partir de la crítica luddita al maquinismo, en la primera mitad del siglo XIX, no facilita la respuesta. Quizás incluso podamos pensar que en su rechazo al incipiente maquinismo aquellos obreros aceptaron en contra de los que consideraban que el problema no eran las máquinas sino la forma (capitalista) de usarla. Ahora, para estos pueblos indios se hace ineludible la confrontación ante el actual reto técnico, en la perspectiva autónoma y anticapitalista,¹⁸ ésta si expresada en Vicam. Sin duda, la experiencia de las comunidades autónomas zapatistas en Chiapas (Caracoles, Juntas de Buen Gobierno) durante más de una década, será una valiosa guía.

Barcelona, diciembre 2007. Q.S, observador internacional



Laberinto, que representa para los Hopis, la imagen de la Madre Tierra

17. Para una comprensión del fenómeno técnico ver Jacques Ellul, *La edad de la técnica*; Günther Anders, *La obsolescencia de la humanidad*; Lewis Mumford, *Técnica y civilización*.

18. Es revelador y sintomático, que sea ahora el lenguaje de estos pueblos indios el que recuerde a los intelectuales críticos de Europa el discurso anticapitalista.

Correspondencia sobre el modo de vida indígena

¿INDIGENISMO O COMUNALIDAD?

Según mi parecer el término indigenismo, a parte de ser una vez más un nombre en “ismo”, aunque nadie es realmente culpable de una malformación congénita, poco ayuda al desarrollo de una reflexión teórica sobre nuestra sociedad o sobre las sociedades que nos rodean. Es demasiado impreciso y sólo puede servir como de rebote, haciendo alusión a un modo de vida, la de los indígenas, pero de indígenas hay tantos como continentes, países, regiones o territorios; incluso en nuestras sociedades modernas somos aún indígenas en exilio de este territorio algo utópico de nuestros orígenes, con su lengua, sus dialectos, sus fiestas, sus usos y costumbres, allí donde nacieron nuestros antepasados y al que nosotros continuamos más o menos apegados. Es una palabra que sirve sobre todo a las pretendidas vanguardias del mundo moderno para marear la perdiz y de esta forma evitar un debate más abierto, es decir emancipado del marxismo, sobre nuestro tiempo. En fin, es un concepto demasiado ambiguo pues define, y ya es el colmo, la política de integración de las sociedades amerindias al mundo moderno. Para tal fin fue creado en los años 50 en México el Instituto nacional indígena (INI), hoy tiene otro nombre pero la política es la misma: cuando la pócima es demasiado amarga se le da a la botella una forma más agraciada.

Sin embargo, considero que un modo de vida en el que la actividad mercantil (de producción de mercancías) queda al margen es la única crítica real al mundo moderno. Encontramos aquí una exacta definición de la autonomía social: una sociedad es autónoma cuando la influencia que sufre de otra forma social (en este caso, la sociedad mercantil) queda al margen. Los pueblos indios de México han guardado hasta hoy cierta autonomía en el sentido que han sabido mantener, a contracorriente, un modo de vida comunitario fundado sobre usos y costumbres propios. A principios de los años 80, a partir de movilizaciones de los pueblos indios del Estado de Oaxaca, en México, intelectuales como Floriberto Díaz Gómez, de origen mixe, y Jaime Martínez Luna, zapoteco, iniciaron junto a colegas indios y mestizos, como el lingüista Juan José Rendon Monzón, una reflexión teórica sobre la realidad del mundo indígena y sobre sus valores fundamentales.

“La idea de la comunalidad como principio rector de la vida india surge y se desarrolla en medio de la discusión, la agitación y la movilización, pero no como

una ideología de combate sino como una ideología de identidad, mostrando que la especificidad india es su ser comunal con raíces históricas y culturales propias y antiguas, a partir de las cuales se busca orientar la vida de los pueblos como pueblos.”¹

Para estos teóricos de la realidad india el concepto de comunalidad es la clave de la resistencia de los pueblos y por tanto la fuente de su liberación. Desde su aparición, la idea de comunalidad estuvo unida a la de autodeterminación y, por consiguiente, de autonomía.

Podríamos definir la comunalidad como el espíritu que anima la vida colectiva de una comunidad o de un pueblo, a la vez modo de comunicación y modo de ser. Tal como lo señala Benjamín Maldonado, no se trata de una característica esporádica de la vida de los pueblos indios sino de un carácter omnipresente en el conjunto del mundo indio. Define como ser colectivo tanto a la organización social de los pueblos como el ser indio. La identidad no recae en el individuo abstracto sino que surge de la pertenencia a una colectividad: “soy de tal o cual lugar o soy de tal o cual pueblo”. En este sentido podemos hablar de una individualidad que se opone al individualismo. Dejar de participar en la vida de la comunidad es quedar voluntariamente fuera de la sociedad, desterrado, que es lo que a menudo sucede bajo la influencia de las sectas protestantes. La comunalidad es lo “común” de los pueblos indios, su manera de ser, mal conocida por ellos mismos por ser demasiado familiar y desconocida por los etnólogos por ser demasiado extranjera al modo de vida occidental.

Como realidad social, la comunalidad reposa sobre una cosmovisión y sobre una práctica. La cosmovisión pone en relación la sociedad y su entorno cósmico, el espacio donde se desenvuelve la vida social, ligada a ella está la noción de territorio y, en el caso particular de las comunidades campesinas, la de la Tierra protectora o de la Madre Tierra y de la relación espiritual que la sociedad mantiene con ella. Por lo que se refiere a la práctica, reposa esencialmente sobre la actividad colectiva y al servicio de la colectividad, es decir sobre la participación de cada uno a la vida comunitaria. El *tequio* (trabajo colectivo de interés general), la asamblea y la búsqueda del consenso a través de la discusión, las cargas asumidas por las “autoridades” nombradas por la asamblea y la reciprocidad de los intercambios a lo largo del ciclo de las fiestas forman un conjunto de mecanismos que animan la comunidad, le dan un dinamismo propio que mantiene y refuerza el vínculo social. Fijémonos que se trata de mecanismos sensiblemente diferentes, incluso opuestos a los que rigen en la sociedad llamada occidental y cuya función consiste en separar a la gente, atomizarla y exacerbar el individualismo para llegar finalmente a todas estas nociones

¹ Benjamín Maldonado Alvarado, *La comunalidad como perspectiva antropológica india*, introducción al libro de Juan José Rendon Monzón, *La comunalidad, Modo de vida en los pueblos indios*, CONACULTA, México 2003.

abstractas, tan queridas por nuestros sociólogos, de masa, multitud, categorías sociales, grupos de interés, que dan pie a un verdadero exceso de estadísticas, sondeos y encuestas de opinión.

Sería interesante poner al día estos mecanismos que contribuyen, para nuestra desgracia, a esta implosión, a este estallido en el interior mismo de nuestra sociedad. Tenemos el Estado y el poder ejercido por una parte de la sociedad sobre el conjunto de la colectividad, en nombre de una abstracta igualdad de todos frente al dinero. Tenemos también la actividad mercantil, de producción de mercancías, o el ejercicio de la actividad capitalista de suprimir en el pensamiento el trabajo ajeno, ahora en nombre de la igualdad abstracta de todos frente al Estado. La imbricación de ambos mecanismos engendra la servidumbre (se trata de las relaciones de obediencia extendidas a toda la actividad social, que lleva bien su nombre de trabajo) y la desigualdad (en el resultado de la actividad social, es la desigualdad inherente a los intercambios).

Podríamos pues inspirarnos en esta reflexión llevada a cabo por los pueblos indios. Creo que el término de teoría es correcto, para estos teóricos de la comunidad se trata de partir de una realidad social, de la lectura de esta realidad, a fin de poner al día los mecanismos vitales de la vida comunitaria con el objetivo estratégico de reforzarlos frente a las fuerzas contrarias procedentes del mundo occidental, que penetran y dislocan la sociedad indígena. No se quedan en la mera resistencia sino que miran de extender y alargar esta autonomía de la comunidad, es la idea de la reconstrucción ética de los pueblos. ¿Cómo hacer nuestras estas ideas?

Ricardo Flores Magón había ya encontrado en la organización de las comunidades indias el fundamento de sus teorías libertarias. Frente a los mecanismos destructores que actúan en el mundo moderno, existe la aspiración vital de encontrar de nuevo, construir e inventar una vida social distinta fundada sobre la reciprocidad de los intercambios y sobre el don. Esta aspiración, la hemos visto nacer en medio de condiciones cada vez más hostiles y precarias en los barrios obreros, en los suburbios populares, buscando poder realizarse, inventarse con elementos de un saber vivir que aún poseían y utilizando todos los medios a su alcance. Estos movimientos de renacimiento enseguida fueron vistos como obstáculos al devenir totalitario del mundo y fueron destruidos. Sin embargo, la aspiración continúa allí, la vemos de nuevo avanzar a tientas, buscar sus caminos a través del movimiento ocupa, las redes informales de jóvenes rebeldes, los encuentros y los movimientos de solidaridad.

Marseille, 24 agosto 2007. George

HOLA GEORGE,

Contesto a algunas de las cuestiones que abor das en tu escrito. Estoy de acuerdo en lo que escribes en el primer párrafo donde opones comunalidad a indigenismo. Cuando yo te planteaba discutir sobre indigenismo lo entendía en su generalidad de realidad indígena, para hablar acerca de los pueblos indios con la intención de ver su aportación anticapitalista, aunque es cierto que ya su “ismo” podía haberme alertado (igual que nos habían alertado ismos como marxismo –ideología a la que oponíamos los escritos de Marx–, o consejismo –ideología a la que oponíamos la realidad revolucionaria de los consejos obreros–). Tu historizas el término indigenismo y haces ver su calculada utilización en México desde los años 50 (INI): estrategia gubernamental para la integración de los indígenas a la vida social mexicana anulando su autonomía; en este sentido se puede pues hablar de indigenismo contra los indígenas.

El segundo párrafo es para mí más complejo y quizá sería en el que podríamos entrar en una más larga discusión sobre las dos afirmaciones que haces:

“Un modo de vida en el que la actividad mercantil queda al margen es la única crítica real al mundo moderno”. Sí, hay muchas sociedades no penetradas por la actividad mercantil (entre nosotros los gitanos por ejemplo) y representan ciertamente una crítica al capitalismo, pero de lo que estamos hablando es de una crítica que pueda generalizarse y en este movimiento acabar con el capitalismo. Quizás sería interesante a este respecto retomar la teorización que hacíamos en los años 60 sobre la necesidad de entender el capitalismo como modo de producción de mercancías y no sólo como modo de gestión, lo que, así entendido, llevaba a considerar el comunismo como la gestión del capital por los mismos trabajadores y no como su supresión.

“Una sociedad es autónoma cuando la influencia que sufre de otra forma social es marginal”. Ciertamente los pueblos indios han afirmado esta autonomía manteniendo un modo de vida comunitario fundado sobre usos y costumbres propios, que podemos designar con el término de comunalidad. En estos usos y costumbres encontramos la reciprocidad (el don), la participación en el trabajo colectivo de interés general (*tequío*), la participación en el mando, en la fiesta, pero también encontramos aspectos de religión, de sumisión, de relaciones de poder que no por tradicionales hemos de dejar de criticar. Sería una forma encubierta de racismo dejar de criticar en otras sociedades lo que criticamos en la nuestra, o quedarnos en una mirada nostálgica sobre un mundo de valores que se pierde...

A partir de aquí, totalmente de acuerdo en ver las formas de comunidad, de democracia directa, la reciprocidad de los intercambios, la cooperación en el trabajo, la unión con la naturaleza... todo lo que vas señalando a lo largo del artículo. Ver lo anticapitalista de estas formas, lo que realmente discuten de la actual sociedad técnica

occidental. Lo que llevan de ruptura contra la separación que organiza el Estado. Lo que afirman de comunidad y de individualidad. También aquí me parece interesante retomar el concepto marxiano de *gemeinwesen* (comunidad, comunismo) que incluye a la vez el elemento colectivo y el elemento individual, y la teorización que Marx hizo sobre la comuna rural rusa como primera agrupación social de hombres libres no aglutinados por lazos de sangre, y como paso al socialismo sin tener que pasar fatalmente por el capitalismo.

Cómo hacer nuestras estas ideas, o mejor cómo hacer realidad esta comunalidad que vemos en estos pueblos y que a tientas también vemos emerger, a su manera (formas de comunidad contra la separación que inscribe el Estado), en nuestra sociedad, es por donde acabas y es por donde podríamos continuar.

Barcelona, 10 septiembre. Quim

HOLA QUIM,

Retomemos pues nuestra pequeña discusión. En el segundo párrafo de tu respuesta, pones el dedo sobre una cuestión para mí crucial, cuando opones la crítica de hecho del capitalismo, que las sociedades aún no penetradas totalmente por la actividad mercantil hacen, a “otra crítica” –la que a nosotros nos interesa, dices– que pueda generalizarse y en este movimiento acabar con el capitalismo. Es el escollo en que hoy nos encontramos. ¿Cuál es esa otra crítica a la que haces alusión? La idea de que la puesta en cuestión o la muerte de la sociedad capitalista vendría desde su interior mismo, encontró con el movimiento obrero un soporte, una confirmación y una esperanza, pronto fallidos. Sucumbimos a un viejo reflejo del pensamiento cristiano que entiende este mundo como una larga búsqueda de la salvación; el punto de vista dialéctico de Hegel, como el de Marx, lejos de emanciparse del pensamiento cristiano dan de él una versión más moderna.

Te propongo desechar la idea de progreso de las civilizaciones o, en la perspectiva hegeliana, del progreso del pensamiento (que es toda la realidad) hacia su completud y poner a todas las sociedades en la misma longitud de onda del tiempo. No son las sociedades dominantes, como la sociedad capitalista, las que pueden representar un progreso para la humanidad o un progreso para el futuro, del tipo mañana se afeita gratis, la idea, por ejemplo, que el capitalismo sería un paso obligado hacia el socialismo como se nos repite machaconamente. Constatamos simplemente que hay sociedades totalitarias y sociedades que no son totalitarias; estas últimas intentan resistir como pueden a su servidumbre, a lo que por lo general en las sociedades dominantes se da el nombre de integración o de asimilación, lo que ocurre por ejemplo con los gitanos. En el lejano Amazonas, al pie de los andes

peruanos, los Campas forman un conjunto de tribus o sociedades basadas en la solidaridad, el reparto mutuo y la ausencia de sujeciones han sabido establecer intercambios y alianzas con sociedades vecinas fundadas igualmente en una ética similar, pero he ahí lo más interesante: la paz interior se conjuga con una notable capacidad para afrontar los enemigos exteriores, movilizando en amplias coaliciones militares las tribus Campas y a algunos de sus aliados Pano. Estas guerras son solo defensivas y tienen como finalidad la protección de la integridad territorial contra toda clase de invasores procedentes de los Andes, desde los ejércitos incas a comienzos del siglo XVI hasta las columnas de la guerrilla maoísta, pasando por todas las expediciones que el vicerreinato y después la república enviaron sin éxito en la selva del piemonte a fin de someterla. En esta longitud de honda del tiempo presente, la resistencia de las sociedades no totalitarias contra las sociedades totalitarias es un hecho y a veces es victoriosa. A condición que tal resistencia pueda unirse y encontrar otros aliados.

Después de este corto rodeo por la selva ecuatorial, volvamos al problema que planteas, volviendo también al movimiento obrero para mirarlo desde un ángulo nuevo. El de la cultura obrera que, dicho sea de paso, está desapareciendo como desapareció la cultura agraria. Conoces la cultura de los portuarios barceloneses, yo la de los mineros ingleses. Creo que hubo un “movimiento” obrero porque al inicio hubo una cultura obrera. Obligados a ir a las minas de carbón, supieron tejer lazos de solidaridad, reconstruir un tejido social. En Francia esta reconstrucción de los vínculos sociales fueron las primeras Bolsas de Trabajo: es a lo que llamo la cultura obrera. No es la clase obrera como la imaginan los marxistas la que ha puesto en peligro el orden capitalista sino la cultura obrera que se ha opuesto al devenir totalitario del mundo. Hablar de clase obrera es ya excluir a los otros, los gitanos, los Kanaks, todos aquellos que no son obreros. Hablar de cultura, es darse la posibilidad de abrirse a otras culturas, de encontrar aliados en esta línea del tiempo presente para combatir el totalitarismo.

Esta “otra crítica” de la cual hablas debe tener un contenido y son las costumbres, es decir la cultura la que le dan su contenido. Sin este no es nada, la democracia directa o el socialismo por ejemplo no son más que ideología si no se basan en una cultura que viene de lejos. Debe enraizarse en la realidad, debe emanar de una realidad social, debe proceder de un modo de vida. Finalmente el totalitarismo (y su forma más moderna, el capitalismo) es un modo de vida; solamente un modo de vida fundado en la solidaridad, la reciprocidad, el reparto común, la ausencia de sujeciones podrá combatir el totalitarismo, es, por otra parte, lo que sucede todos los días en las luchas cotidianas que conocemos. Frente al mundo dominante se levantan distintas formas de resistencia, todas estas sociedades, pueblos, culturas que oponen a la dominación y a la servidumbre un saber vivir

fundado en el sentimiento y el respeto al otro. No se trata, tal como señalas, de callar nuestro sentido crítico ante la tradición, hay muchas costumbres que han guardado tradiciones de poder como la existencia de caciques en las sociedades mesoamericanas, vástagos vivientes de un totalitarismo hoy deshecho por otro más fuerte que él. Sin embargo, mucho tiempo después de la desaparición de las sociedades y de los pueblos, igual como la luz de una estrella que todavía nos llega cuando esta ha desaparecido, se mantiene aún el sentido del don, de la solidaridad, como si esto fuera lo propio del hombre.

Nuestro sentido crítico también debemos ejercerlo ante la voluntad de transformar el mundo según nuestros ideales, tolerando mal la existencia del Otro, esta forma de resistencia crítica que representan formas de vida consideradas arcaicas. Te dejo esta reflexión sacada del libro de Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*:

«A decir verdad, no era la primera vez que América despertaba de este viejo sueño. Ya Pedro Mártir se había dejado engatusar. Los indios de Nueva España tenían las cualidades de simplicidad, de inocencia y de maleabilidad que los hacían propicios, con tal que se les guiara, para vivir la Edad de oro. El Nuevo Mundo no podría ser una simple reproducción del viejo Mundo. Bajo la pluma de Quiroga, deviene el espacio autónomo y privilegiado que sellará la alianza del humanismo y del cristianismo primitivo, como si América ofreciera a los pensadores europeos el resultado final soñado de sus reflexiones más audaces, desde el milenarismo medieval hasta el humanismo renacentista. Si el proyecto muestra “un nivel de pureza moral de la que hay pocos ejemplos en la historia del pensamiento colonizador”, la utopía de Quiroga expresa también la forma más extrema de occidentalización, el hacerse cargo de forma planificada, por no decir totalitaria, de la existencia del Otro en sus más mínimas manifestaciones.» (Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, tomo I, págs. 374 y 375).

Soy consciente de no haber resuelto la cuestión que planteas, cada cultura está cerrada a las otras, lo que es comprensible en la medida que responde al sentimiento de pertenencia y a la conciencia de sí que de ello resulta. Es quizás tarde para que las culturas no totalitarias se reconozcan y se alíen frente a su enemigo común, y aquellas que subsisten de forma subterránea en el mundo occidental son tan exangües que parece hayan perdido hasta la conciencia de su propia existencia. Y cuando aparecen con cierta coherencia es para ser ignoradas, menospreciadas y desviadas por los partidarios del Estado. Sin embargo la idea está aquí, la de un mundo que contendría todos los mundos y que está avanzando con la otra campaña zapatista, con la organización de encuentros entre pueblos... ¿Y nosotros en todo esto?

Esto me lleva a tu último párrafo: *cómo hacer realidad esta comunidad que vemos en estos pueblos y que a tientas vemos también emerger en nuestra sociedad, es por donde acabas y es*

por donde podríamos continuar: Cuento con el mundo, con el ejemplo zapatista y en general mexicano si pienso en Oaxaca y en este hervidero de ideas e iniciativas que la insurrección ha hecho nacer. Lo que está pasando en el lejano y tan próximo México nos da que pensar y nos hace entender la realidad bajo otro ángulo, lo cual no es poco.

Fuilla, 25 septiembre, George

GEORGE,

Totalmente de acuerdo en las cuestiones generales –y previas yo diría– que expones como crítica para una comprensión no occidentalizada de la realidad india, crítica que hacemos muchas veces desde el mismo punto de vista del mundo que rechazamos. De acuerdo pues en la crítica de una visión mesiánica de la revolución: esperar la salvación al final de la historia (o, peor aún, fuera de la historia como postula el cristianismo). De acuerdo en la crítica de la visión progresista de la historia: hegelianismo y marxismo (hemos insistido en ello en los últimos números de Etcétera). Igualmente de acuerdo en la crítica de una relación productivista con la Naturaleza: algo sólo a dominar (entendida así desde el libro del Génesis hasta el marxismo).

A partir de aquí, ¿qué sería pues esta otra crítica universalizable que la realidad india hace al capitalismo?

Los pueblos indios son sociedades no penetradas aún, o poco penetradas por las relaciones mercantiles:

- afirmación de su comunalismo, colectivismo, (autoorganización, decisión asamblearia, cargos revocables, mandar obedeciendo...).
- regla de reciprocidad, trabajo para la comunidad.
- importancia decisiva de la fiesta.
- relación con la Naturaleza en el marco de lo sagrado (entendida como territorio –trabajo– y como Madre Tierra –rito–, ta como apunta Floriberto Díaz).

Todo esto les da su identidad. Pero esta identidad comunitaria está confrontada a la asimilación capitalista. Aquí es donde sitúo esta crítica universalizable, es decir que no se trate de una vuelta a una sociedad precapitalista sino que pueda imponerse al modo de vida capitalista; que no se cierre en la afirmación de su identidad comunitaria sino que la abra al proceso histórico real. Y entonces, a partir de aquí es cuando aparecen los problemas y el primero es, para mí, *qué hacer con la técnica*, y después, *qué hacer con la política*. ¿Afirmarse en su comunalidad apolítica y atécnica? ¿Es posible resistir en esta posición? ¿Abrirse a la técnica (ligada al capital) y a la política (negación del comunalismo) sin perderse..., sin dejar su identidad comunitaria? Apunto sólo a nivel muy abstracto estas cuestiones para contrastarlas con las distintas realidades que se dan en México, en Bolivia, en Ecuador...

Otra cuestión ya apuntada anteriormente es lo de la Tradición. Me cuesta entender la mirada nostálgica y no crítica de muchos aspectos de la tradición, tradición atravesada por relaciones de poder, por la religión (sumisión y jerarquía),... Sería interesante comparar con la crítica que nosotros hemos hecho de nuestra tradición en occidente...

Quizás la misma palabra religión recubra realidades distintas aquí y allí (en nuestras sociedades occidentales y en las comunidades indígenas) y por tanto no es pertinente para comparar. Para nosotros religión comporta un arriba (Dios) y un abajo (hombre o mujer) que se religan, de aquí su connotación de sumisión, mientras que la concepción unitaria del universo que tienen los pueblos primigenios no admite tal dualidad, y no conlleva por tanto dicha sumisión.

Con todo, y más aún después de hablar de esto con varios jóvenes indios universitarios durante el Encuentro indígena en Vicam, veo importante esta crítica de la tradición, es decir de sus aspectos no liberadores. Para mí, según mi experiencia en Barcelona, es claro que se ha de criticar la tradición (leyes, autoridad tradicional, cosmovisión, mitos, religión...) para dejar aquellas prácticas no liberadoras, al revés, sustentadoras de sumisión y de servidumbre en una parte y de poder en la otra, y avanzar así en otras prácticas más liberadoras. Entiendo que el peso de la inaudita represión inicial durante la conquista (etnocidio) y que aún se mantiene, lleva a considerar el pasado mesoamericano anterior a la conquista (pisoteado por la conquista) como idílico y más categóricamente como sagrado y como el punto sobre el cual afirmar la identidad que permita una liberación.

Por ejemplo, respecto a la ley de los antepasados que funda la comunidad. Esta ley creo que puede ser criticada y superada en todos aquellos aspectos que así lo quiera la comunidad actual. No por el hecho de haber sido negada y destruida por la conquista queda tal ley fuera de crítica. O lo mismo pasa con las autoridades tradicionales: no por el hecho de ser negadas y sustituidas por los representantes políticos están fuera de cualquier crítica, de una crítica por ejemplo a aspectos autoritarios, caciquiles, etc. Lo mismo podríamos decir de la religión y sus rituales que pueden ser alienantes, reproduciendo mecanismos de sumisión. Respecto al mito, por ejemplo, es importante leerlo como cosmovisión pero no como creencia ingenua. (Al decir esto ya sabes que no intento decir que nosotros hemos superado una visión mítica para llegar al logos, a un conocimiento "científico"; simplemente hemos pasado de un mito a otro, ahora es el dinero la explicación de todo, la cosmovisión).

Con todo esto sin cuestionar, es fácil llegar a una afirmación esencialista de una comunidad perdida y que se quiere recobrar sin discutirla: la comunidad de pueblo, la lengua como su esencia, etc. Mistificaciones que esconden estructuras sociales objetivamente anticomunitarias, relaciones jerárquicas y de poder, oposiciones de clase. Aquí en Cataluña tenemos buena experiencia de toda esta mistificación con el pueblo y con la lengua.

Respecto a la confrontación con la política y con la técnica. Respecto a la política está claro lo que no se quiere, la conquista del poder político para instalarse en el Estado (después de la larga experiencia que de ello se tiene), por esto se habla de cambiar el mundo sin tomar el poder. El problema es cómo, a través de qué mediaciones..., respuesta sólo posible en la práctica. Por esto es tan importante lo que se está haciendo y la discusión que se está generando en Bolivia.

Y respecto a la Técnica. Sabemos ahora a donde nos ha llevado, podemos incluso pensar que en su rechazo al maquinismo los obreros de la primera mitad del siglo XIX acertaron sobre la posición de los que decían que el problema no eran las máquinas sino la forma (capitalista) de usarlas. Pero aquí está el tractor, y la milpa, y ¿cómo hacer?, y ¿qué coger, qué desechar...? ¿Es posible discutir un sistema (el capitalista) por partes sin hacerlo en todo su conjunto? Sólo así, en el segundo caso, se me hace pensable situar la técnica.

Barcelona, 15. nov. 2007. Quim

HOLA QUIM,

Lo que sobresale del encuentro de Vicam es el resurgir de los pueblos originarios. Los creíamos muertos y enterrados y he aquí que surgen de los escombros en que los había dejado el mundo capitalista. Cuando el modo de vida y de comunicación mercantil extiende su hegemonía al conjunto de la vida social y penetra en los rincones más recónditos de la persona y del planeta, un modo de vida que se creía finalmente desaparecido, capa geológica enterrada en lo más profundo de la humanidad, levanta cabeza. Bajo el sol tropical, en la polvareda ocre del desierto, entre las tumbas que desbordaban el cementerio tan cercano para mostrarse al descubierto sobre lo que podría evocar muy vagamente un campo de fútbol, los pueblos del Nuevo Mundo se han encontrada en el sendero de la guerra. Este acontecimiento, si bien ha inquietado algo al estado de México y sobre todo al de Sonora, ha pasado inapercibido para el resto del mundo: un acontecimiento irrisorio que un soplo de viento podría barrer, pero tan solemne como una declaración de guerra. Los pueblos originarios han encontrado de nuevo el hilo de su historia allí donde lo habían dejado, en el momento en que, en su confrontación con el mundo occidental, parecían definitivamente vencidos. Y he aquí que vuelven a levantarse para desafiar de nuevo a su enemigo cuando este parece invencible: ¿sobresaltos desesperados de una humanidad aplastada bajo el talón de acero de un mundo totalitario o signos precursores y a penas audibles de un renacimiento?

Sin duda te acordarás de nuestro amigo, el Soplador del cuenco, que encontramos en la reunión preliminar de Atlapulco, en las montañas que dominan el altiplano de

Toluca. Fiel a su modo de pensar mesoamericano, nos decía que el mundo había entrado en una nueva era y que la luz del espíritu iluminaría de nuevo a la humanidad para sacarla de la oscuridad y del materialismo en que hacía siglos chapoteaba y se extraviaba; los recién nacidos, los niños y niñas de hoy, añadía, son tocados por la gracia de esta luz y son despertados. Nosotros, “gentes de razón”, no estamos obligados a adherirnos a estas teorías. Si hago alusión a ello es sobre todo para destacar el lado espiritual y abierto hacia el futuro del encuentro durante el cual los que intervinieron oponían la espiritualidad de sus tradiciones (bajo las distintas formas que para nosotros podía tomar esta espiritualidad: religión o religiosidad o superstición o animismo o chamanismo...) a un mundo desencantado y a un espacio desacralizado.

Si te recuerdo este encuentro de Vicam es porque, a su manera, aborda las cuestiones que planteas en tu última carta concerniente a la universalidad de la crítica social del capitalismo y el aspecto ya sea poco criticable de la tradición que se asimila muy a menudo y de forma irrazonada a una “edad de oro”. El hecho que estas dos cuestiones se mezclen en el análisis que hacemos de la situación social introduce cierta confusión.

En la lógica hegeliana del progreso del pensamiento y de la fenomenología del espíritu, los marxistas, y con ellos Marx, integran su crítica de la sociedad burguesa en el interior mismo del mundo de comunicación dominante y del modo de pensamiento, o modo de empleo que va con él. Esperan que el modo de comunicación capitalista pase a un estadio superior post capitalista. Así como la burguesía fue esta fuerza en el interior del mundo feudal llevando a cabo su transformación, el proletariado será la nueva fuerza revolucionaria en el interior del mundo burgués, que lo llevará a su superación. Por esta razón hablan de la “necesaria necesidad de la revolución”, lo que significa que este pasaje a un estadio superior está en la misma lógica del modo de comunicación existente. Esto será el fin de la historia, dicen, y como en los cuentos de hadas este final será feliz. Yo diría que esta lógica es la del totalitarismo de la idea, es el hilo conductor que permite pasar de la sociedad griega basada en la esclavitud al imperio romano, del imperio romano al imperio cristiano de Occidente y de éste al imperio mercantil que conocemos. Para los amantes de revoluciones tenemos aquí tres revoluciones que obedecen a una misma lógica, la que define la Historia Universal de Occidente. Es muy posible que esta lógica llegue a su término, al menos en nuestro mundo, el del absoluto sometimiento a la idea bajo su forma objetiva, el absoluto sometimiento al dinero.

Si somos conscientes de la contradicción que existe entre los términos “historia universal” y “occidente” y si intentamos salir de esta lógica que es la de la Historia Universal de Occidente intentando someter a su modo de ser o su modo de comunicación a todo el planeta, ¿qué encontramos?

Encontramos otros modos de comunicación o modos de pensamiento de los cuales la mayor parte se encuentran bajo el yugo del pensamiento dominante y a los que se da por esta razón el nombre genérico de tradición. La palabra tradición recubre cualquier cosa, ya sea los modos de comunicación no totalitarios o los modos de comunicación tachados de totalitarismo, pienso en el Imperio inca o el Imperio azteca en los que aparecen formas de dominio, de segmentación y de jerarquización de la sociedad. También hemos de tener en cuenta el hecho de que estos distintos modos de comunicación han sido profundamente modificados, sino desviados, por el modo dominante, como es el caso del machismo o del alcoholismo con que se acusa, con ganas, a los pueblos indígenas de México poniendo estas prácticas en el haber de sus tradiciones.

¿Qué sucedió en Vicam? ¿Cuál fue el interés de este encuentro desde el punto de vista que aquí nos interesa? Yo anotaré tres puntos que me parecen importantes y que están íntimamente unidos.

La confrontación con el mundo capitalista se definió explícitamente en términos de confrontación entre modos de pensamiento. Los pueblos allí presentes opusieron claramente su modo de vida respetuoso con el entorno concebido como espacio vital y sagrado, al saqueo causado por los “Blancos”: “Las leyes ancestrales no fueron escritas sobre papel sino sobre los flancos de las montañas, en los valles, ríos, en el cielo y las estrellas... y son éstas las únicas verdaderas” (Delegado trique); o también: “Cuidamos del universo, mantenemos su equilibrio gracias a las enseñanzas del creador; a través de nuestros cantos y de nuestras ceremonias, mantenemos la balanza del universo” (Delegado O’odham)

Esta confrontación entra en la historia universal. Los pueblos indígenas no solo se han reapropiado su historia para encontrar esta línea del tiempo dirigida hacia su futuro: “Vicam, cuyo significado es flecha, no es un destino sino que indica una dirección” según palabras de la autoridad Yaqui en la conclusión del encuentro, sino que esta historia que consiste en liberarse del yugo de Occidente toma desde ahora una dimensión universal. De esta manera la confrontación de los pueblos originarios contra el mundo capitalista se abre, tal como lo escribes, al “proceso histórico real”. De hecho la confrontación entre modos de pensamiento totalitarios y no totalitarios (y también entre modos de pensamiento totalitarios) ha existido siempre; el hundimiento repentino e inexplicable para los historiadores y arqueólogos de las grandes civilizaciones, la civilización olmeca o la civilización de Teotihuacan o la de los Mayas, para dar solo ejemplos mexicanos, tiene que ver sin duda con esta oposición entre modos de ser incompatibles. Esta confrontación toma una dimensión universal por el simple hecho de que el modo de comunicación capitalista se ha extendido a todo el planeta: “No se trata de un movimiento local, no es algo de los zapatistas, son los pueblos indígenas del mundo que están creando este

movimiento” (Ofelia Rivas, mujer O’odham), o también: “Hemos conocido batallas individuales pero nunca el enemigo ha combatido contra todas las naciones indias juntas, entonces vendrá la verdadera guerra”. La absoluta hegemonía del mundo mercantil es la que ha obligado a los pueblos víctimas de su expansión a encontrarse. Es lo paradójico de esta historia.

Tercera y última consideración: la unidad de los pueblos originarios que se está construyendo frente al capitalismo queda limitada por un concepto mal definido, y todavía exclusivo, que es el de pueblo. Un denominador común debería desprenderse que fuera a la vez el elemento fundador que juntara en torno a un proyecto social el tema de un mundo que contiene todos los mundos. Al iniciar nuestra correspondencia avanzamos el concepto de comunalidad, está aún para profundizar.

Fuilla, 24 noviembre, George

HOLA GEORGE,

Insistes en el peligro de hacer una lectura de lo indio a partir de las categorías occidentales, y en la necesidad de hacer una crítica a la concepción de la historia según las coordenadas hegeliano-marxistas, que de hecho no rompen con el modo de pensar capitalista, sino que están en continuidad con él. Creo que en todo esto estamos de acuerdo:

La crítica a una visión progresista de la historia, (las famosas etapas de Morgan-Engels desde el comunismo primitivo hasta el comunismo).

La crítica a una visión eurocentrista de la historia, (confundir la historia occidental con la historia universal).

La crítica a una visión antropomórfica de la historia, (reducir la Naturaleza a algo a dominar y que sólo cobra sentido si es dominada por el hombre: cuestiones en las que acuerdan desde el “Génesis” hasta “El Capital”).

La crítica a una visión “científica” de la historia que opone al mito, el logos, la razón, sin criticar esta razón misma, igualmente mítica, o cerrada a otras apreciaciones que buscan en los terrenos de lo desconocido, de lo que escapa a la razón, de lo sagrado, de lo maravilloso...

La crítica al desarrollo técnico, a la técnica que se ha autonomizado y ha escapado a nuestro control.

La crítica a la separación que organiza el Estado.

El mundo indígena, lo indio, el modo de pensar y el modo de vida indios hacen esta crítica, crítica fundamental al modo de vida capitalista:

Al Estado que nos separa, opone la comunidad; a la técnica autonomizada y escapada a nuestro control, opone un saber hacer; a una razón que se pretende única forma de saber, opone un saber espiritual que proviene de lo desconocido, de lo maravilloso, de lo surreal, de lo inconsciente...; a la relación dual y

devastadora con la Naturaleza, opone una relación de unidad, de respeto y de igualdad; a la historia occidental que se pretende universal, opone una historia particular donde caben todas las historias (un mundo donde caben todos los mundos); a una visión dualista (verdad-error, bueno-malo, hombre-naturaleza, dentro-fuera, materia-espíritu...) que propicia lo individual, opone una visión monista, todos como parte de un todo, que propicia lo colectivo, la comunidad.

No se trata pues solamente de un mundo no penetrado por el capital y por tanto crítico al modo de vida capitalista, sino que se trata de una crítica que puede generalizarse. De aquí nuestro interés al iniciar toda esta conversación: ver los rastros por donde pasa esta crítica (teórica y práctica) a la sociedad capitalista (occidental, cristiana, técnica), que la discute de raíz e intenta cambiarla.

Pero esta crítica atañe también a los mismos pueblos primigenios. Cuando nosotros miramos los pueblos indios, el mundo indígena, vemos no obstante aspectos que quedan también dentro de esta misma crítica. Aspectos de la Tradición mesoamericana, aspectos del mito, aspectos de las concreciones históricas del modo de vida indio.

Es verdad que algunos de estos aspectos provienen no de la tradición mesoamericana, sesgada por la conquista, y de la que por tanto desconocemos el itinerario que hubiera seguido su propia evolución, sino de la tradición occidental que la conquista les impone, con conceptos como patria o nación (desconocidos e impensables desde una tradición comunitaria), o con nuevas costumbres como por ejemplo el alcoholismo (también desconocido, pues si el pulke tiene más de 3.000 años de historia su uso sólo era ceremonial, y solo con la producción en grandes cantidades durante el s. XVII no se estimula e impone el consumo masivo).

Quizás el mismo empeño en la crítica de la tradición es también algo propio de nuestra modernidad occidental. Una de las características de la modernidad es precisamente la crítica a la tradición, su carácter anti-tradicional, lo que no caracterizaba a la sociedad medieval; por esto hay una crítica al mundo moderno que se hace desde la tradición (por ejemplo en Francia: Péguy o Bernanos, desde la tradición campesina y cristiana).

Lo que importa pues es ver estos aspectos cómo están hoy, después de la confrontación de la tradición mesoamericana y de la occidental capitalista. Es a partir de aquí que podemos criticar las formas de sumisión vinculadas a la religión; las formas de superstición y de sujeción vinculadas a ciertos mitos ya petrificados, que en lugar de incitar hacia un orden social nuevo recrean los aspectos más favorables al mantenimiento de relaciones de poder.

La cuestión es cómo esta crítica al modo de vida capitalista que el modo de vida indio hace en su afirmación identitaria, se despliega en el terreno histórico-social, cómo se abre paso contra la Política y contra la Economía, cómo resiste a la

penetración del capital, cómo hace frente a la modernidad. Quizás el ejemplo más claro de avanzar, a partir de lo que se es, a partir de la afirmación identitaria desplegándose en la realidad histórico-social, son los municipios autónomos, los caracoles zapatistas que dejan viejo el eslogan de “otro mundo es posible” al hacer la presencia de este mundo ya real.

Barcelona, 10 diciembre. Quim



LA CORRESPONDENCIA SOBRE LA PROBLEMÁTICA “INDÍGENA” es altamente estimulante, como una prolongación del encuentro de Vicam. A mi modo de ver, la presencia y la actualidad de los pueblos aborígenes en el mundo contemporáneo suscitan cuestiones de muchísima importancia, tendiendo a constituir una reformulación teórica y práctica de la oposición a las formas de dominación estatal y económica, y surgiendo tal vez como un nuevo paradigma crítico en la medida que esta oposición parece ir generalizándose en cuanto perspectiva de superación del capitalismo.

Pero vuestra correspondencia no resulta sólo estimulante por lo que tiene de afirmativo sobre la aparición de un nuevo espíritu de lucha, y/o también por los interrogantes que suscita respecto de las propias culturas aborígenes. Efectivamente, sería poco enriquecedor plantearlas como si su historia estuviera exenta de crítica.

Esta discusión, como es natural en la secuencia del encuentro de Vicam, anda en torno de lo que está por acontecer en Méjico y en América del Sur. Pero el resurgir de los pueblos que creíamos muertos y enterrados estamos viendo que se da en el mundo entero, en las dos Américas, en Asia, África, Oceanía, islas del Pacífico, en Europa. Tal vez hayan empezado en los Estados Unidos, en los años 70, entre otras cosas con la ocupación durante 71 días, de la aldea de Wounded

Knee (Dakota del Sur) por los Sioux Oglala, en marzo de 1973, una revuelta tan vigorosa (y simbólica, con su “declaración de independencia”) que obligó a la intervención del ejército. Este resurgimiento está sin duda profundamente asociado a la extraordinaria dimensión del desastre ecológico, social y moral creado por el desarrollo del capitalismo a escala planetaria. En todo caso se trata de hecho de un movimiento de características universales, aunque se halle relativamente disperso por todos los continentes. Teniendo por base la reivindicación del respeto hacia sus culturas, su autodeterminación, y no una integración a las instituciones estatales.

Sería además interesante registrar la historia de los diversos momentos que a partir de los años 60 llevaron a la formación de este movimiento, cuyos protagonistas (elemento a considerar en cuanto a las potencialidades de su generalización) fueron también “blancos”—por ejemplo los hermanos Vilas Boas en Brasil, los organizadores ingleses de la asociación Survival Internacional, muchas otras personas, en los Estados Unidos, Canadá y otros muchos lugares, que desde entonces se han dedicado, afamadamente, a reanalizar la historia del colonialismo europeo, a desmontar la noción de pre-historia o a exponer el imaginario occidental a partir del punto de vista aborígen, en libros, revistas o en el cine. Por otro lado, algunas de las más representativas figuras de los pueblos aborígenes se han expresado, desde que esto se hizo posible, en términos universales, a ejemplo del sioux Alce Negro (Black Elk), que en su biografía quiso transmitir su visión *a toda la gente*.

De esta manera, el movimiento de los pueblos autóctonos, si así lo consideramos, se extiende a muchas personas externas hacia sus respectivas etnias, de manera particular a los “blancos”, que vienen a encontrar una perspectiva de orientación, filosófica y práctica, aplicable a sus propias condiciones (en particular por lo que respeta a otra visión del desarrollo táctico, enfocado como parte integrante de la dominación estatal). Ya no se trata aquí, según pienso, simplemente de “grupos de apoyo”, en los cuales los que apoyan actuarían desde un punto de vista “exterior”, condescendiente; se trata del reconocimiento de una semejanza o de complementar el sometimiento a las formas que el desarrollo del capitalismo reviste, ya en el plano inmediato (totalitarismo de imperiosas opciones económicas), ya en el plano mediato (totalitarismo de visión exclusiva de la filosofía del Estado).

Tal vez sea útil tener en mente algunos números: los pueblos aborígenes a los que nos referimos corresponden a un 8% de la población mundial, a más de 600 millones de personas del mundo entero, a más de cinco mil pueblos distintos dispersos por casi setenta países.

Otro punto a considerar es que estamos ante la presencia de sociedades tribales, y que, independientemente de la progresiva clarificación de algunos conceptos y de su respectivo contenido (*pueblo, tribu, pueblos autóctonos o aborígenes*, etc.)—tal como se ha formulado en Méjico con la instigadora noción de comunalidad—, no podemos

olvidar que en la historia de la humanidad las sociedades tribales han dado muchísimas más pruebas de longevidad y adecuación que las sociedades estatales – y que las tribus que subsisten consiguieron realizar una hazaña histórica: llegar hasta nuestros días a pesar de los impresionantes ataques con que la sociedad dominante jamás ha dejado de intentar suprimirlas, empezando por la “técnica” del genocidio. Revelándose, de esta manera, la extraordinaria resistencia de una cosmovisión multimilenaria y una prueba que contraría el mítico evolucionismo de la cartilla occidental, según la cual, tales sociedades, arcaicas, no tienen razón de existir.

Júlio. Portalegre, 7.2.08

LAS FORMAS DE LA DOMINACIÓN

En general estoy de acuerdo en que el término o concepto indigenismo no aporta gran cosa a nuestras investigaciones sobre la resistencia a la dominación, ya que estamos curados de la enfermedad del buen salvaje o de la curiosidad científica o turística por lo exótico.

Por otra parte, coincido con Flores Magón en la idea de que el comunalismo es la base en la que puede sustentarse una sociedad anarquista o antiautoritaria (como prefiramos llamarla), hasta el punto de considerar la posibilidad de que el comunalismo haya sido la forma de organización social previa a la aparición del Estado y que esta forma de convivencia subsistiera bajo el dominio estatal mientras no interfiriese en sus planes de expansión económica. De hecho la base mayoritaria de organización en África antes de la llegada de los invasores árabes o europeos fue el comunalismo, como lo demuestra la pervivencia aún hoy de esa forma de organización en muchos lugares del continente africano.

No obstante hay que tener mucho cuidado en no idealizar ciertas formas de convivencia para desde ellas generalizar una forma de relación no autoritaria. Pedro Kropotkin llevó demasiado lejos su admiración por las comunidades medievales, porque si bien es cierto que estaban dotadas de un alto grado de autonomía y las decisiones se tomaban generalmente en asambleas en las que todos podían participar, también es cierto que se encontraban rodeadas por un férreo anillo autoritario, tanto político como religioso. Es decir que el comunalismo es en todo caso un ingrediente necesario, pero no suficiente para alcanzar una sociedad no autoritaria.

En otro orden de cosas, quisiera referirme a un hecho que, a mi juicio, no se ha tomado en suficiente consideración, aunque en estos momentos tampoco sabría como

sitarlo en el panorama de las luchas antiautoritarias. Me refiero a los procesos de conquista de unos pueblos sobre otros y a sus resultados posteriores, especialmente cuando las partes enfrentadas tienen un desigual desarrollo técnico.

Cuando los invasores, conquistadores o como quiera llamárseles (eufemísticamente se ha catalogado estos acontecimientos de expolio como procesos civilizadores) tropezaban con una civilización, la conquista estaba asegurada, especialmente si tenemos en cuenta las diferencias técnicas entre la civilización atacada y la atacante. Es lo que sucedió con la conquista española o portuguesa de Latinoamérica. Esto mismo ocurrió en el territorio que ahora habitamos nosotros, cuando los llamados bárbaros nos invadieron; éstos sustituyeron a los antiguos dominadores, pero la sociedad básica apenas sufrió cambios y de igual manera aconteció cuando fueron los árabes quienes penetraron en este territorio. Pero en el caso de que el espacio estuviera ocupado por culturas aisladas con un escaso grado de civilización,¹ la conquista se hacía más difícil y gravosa. Esto fue lo que sucedió en el territorio que hoy conocemos como Estados Unidos, donde la única forma de conquista del espacio sólo podía significar el exterminio de sus antiguos ocupantes. Igualmente sucedió en África, donde los territorios que más resistencia opusieron a la penetración de los europeos fueron aquellos en los que no se había formado una estructura social piramidal, es decir, en aquellos lugares donde no se había formado ningún tipo de civilización y los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente.

Partiendo de estas hipótesis, debemos rechazar por completo la historia como un desarrollo progresivo de las civilizaciones, lo cual nos lleva a rechazar de plano la idea de progreso. Para Clément Rosset, el historicismo sería “esa forma muy general de creencia según la cual la extensión en el tiempo concede sentido a lo que, considerado en el instante, aparecería como puramente ficticio y azaroso. La idea moderna de historia toma así el relevo de la idea de naturaleza”² Sin embargo, sí podemos apoyarnos en un hecho esencial en el desarrollo del ser humano: la trasmisión de información, lo cual nos lleva a tomar en consideración los postulados de La Boétie en su conocido Discurso de la servidumbre voluntaria y de este modo justificar nuestra anterior afirmación de los diferentes modos de conquista.

El desarrollo de una civilización está basado fundamentalmente en la capacidad de sumisión de los individuos que componen una determinada sociedad; este sometimiento a la autoridad se transmite principalmente a través de la educación, es

1. Posiblemente no sea necesario, pero quiero dejar claro que cuando hablo de civilización no me refiero a culturas más desarrolladas, sino que trato de conceptualizar un determinado grado de organización dentro de la órbita de las sociedades autoritarias.

2. Rosset, Clément, *La anti naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, p. 288.

decir, aquello que generalmente se trasmite a las nuevas generaciones es un espacio concreto delimitado por una serie de reglas que obedecen a un patrón común: la perpetuación de la dominación. Por ello, los “conquistadores” españoles no tuvieron grandes dificultades en apoderarse del territorio, porque los individuos que componían las sociedades que encontraron, tanto de la civilización maya como de la inca, ya estaban habituadas a obedecer y a someterse al más poderoso, que en este caso fueron los intrusos por disponer de una técnica mucho más desarrollada. Lógicamente, para imponer la estructura social de la que eran portadores (en este caso la civilización occidental), debían también imponer su cultura y muy especialmente su tipo de religión, en este caso el cristianismo.

En el momento actual, en el que la religión, todas las religiones, están siendo sustituidas por el culto a la mercancía, con sus catedrales y rituales característicos, la penetración en determinadas comunidades alejadas todavía del patrón mercantilista necesita a modernos predicadores de esta nueva religión. Este es el papel que en general juegan hoy las llamadas ONG's, como punta de lanza de la introducción del capital y la mercancía, allí donde aún se resisten a ello.

Teniendo en cuenta estas premisas, la resistencia a la dominación dependerá en cada caso del desarrollo cultural de la sociedad en cuestión, pero seguirá siendo básico que la transmisión de esa cultura se haga bajo las categorías de la autonomía individual y el rechazo total a cualquier forma de autoridad.

Pero, ¿quiere esto decir que no podemos intercambiar nuestras experiencias con otras culturas en el sentido de combatir la dominación? Desde luego que sí podemos, pero siempre teniendo en cuenta no anteponer nuestras propias experiencias a las de los demás. Es relativamente sencillo caer en la tentación de creer que nuestra propia civilización está mucho más desarrollada en el combate a la dominación; pero esto nunca será cierto, porque mientras la dominación puede adoptar innumerables formas, la lucha contra ésta sólo puede realizarse de una determinada manera, esa es la razón de que podamos comunicarla a los demás, sean de la cultura que sean. La tolerancia o el respeto a otras culturas que se basan en sus propias tradiciones son conceptos vacíos que sólo sirven para justificar la dominación. ¿Cómo podemos respetar una tradición que tiene como fundamento la desigualdad o la injusticia? ¿Acaso aquellos que luchamos contra la autoridad aceptaremos nuestra propia tradición basada en el respeto a esa misma autoridad?

Paco Madrid, enero 2008.

APUNTES SOBRE RESISTENCIA, TRADICIÓN, INDIGENISMO

‘Indigenismo’ no parece ciertamente ser término muy apto ni conveniente para esos movimientos que van surgiendo en los márgenes del Desarrollo, y eso no ya tan sólo por el sufijo funesto de ‘-ismo’ que lleva adherido –sello de toda petrificación en ideología de la razón y la protesta vivas–, sino ya por la noción misma de ‘indígenas’ que presupone, y que sugiere inevitablemente alguna suerte de originariedad o de autoctonía, de todos modos bastante dudosa y mal definida (¿contarán como “indígenas” las comunidades negras de los Yungas bolivianos, de lengua y costumbres aymaras?, ¿o los municipios de “blancos” castellanohablantes de Oaxaca que prefieren regirse por los usos asamblearios de los “indios” vecinos?), cuando no directamente las pestíferas ideas de patria y de raza que, aun en sus variantes más modernas y refinadas –la “identidad étnica” y pedanterías por el estilo–, no pueden ser sino armas del Estado para dividir y dominar.

De todos modos, bastante bien claramente se ha reconocido ya, por esos mismos movimientos y colectividades, que aquello que los acomuna no es propiamente ninguna condición étnica peculiar, sino más bien la continuidad de un cierto modo de vida en común relativamente poco envenenado por el Dinero y el Estado, que han logrado mantener por debajo y a pesar de las sucesivas formas de dominación; modo de vida que se caracteriza, a grandes rasgos pero con bastante nitidez, por (1) el usufructo en común de la tierra y de sus frutos, con reparto igualitario de tareas y de bienes, decidida aunque no siempre conscientemente opuesto a la propiedad, el mercado y la empresa; (2) la deliberación y toma de decisiones en asamblea pública, sin cargo ni mando que no sea elegido y revocable en todo momento; (3) un trato relativamente respetuoso con la tierra y el mundo viviente, respecto al cual no se considera al hombre dueño y propietario, sino parte y colaborador; (4) un modo de economía en que los excedentes de bienes y riquezas que sobrepasen las necesidades normales de la vida diaria no se destinan a la acumulación progresiva sino a la fiesta y el disfrute en común; (5) en general, un modo de hacer que podríamos llamar tradicional, en el sentido de una transmisión de saberes prácticos (de ritos, danzas, cantos o relatos lo mismo que de técnicas de caza, labranza, fabricación de utensilios y construcción de viviendas) por vía de imitación y ejercicio, con la parte de improvisación que ello facilita, por oposición a la realización de planes y proyectos previamente ideados desde arriba que propiamente se llama trabajo, y sobre la cual se funda la conciencia histórica característica de Occidente (véase A. García Calvo, *Historia contra tradición, tradición contra Historia*, Lucina, Madrid, 1983).

Ahora bien, es evidente que esos rasgos no son privativos de ninguna etnia ni región del globo en particular, sino que describen sin más lo que venía siendo el

modo de vivir de todos los grupos humanos sobre la tierra durante cientos de miles de años —antes de que se impusieran, hace apenas unos pocos milenios y en algunas regiones más bien limitadas del viejo y del nuevo mundo, los Estados y los Imperios con sus burocracias y sus ejércitos—, y que todavía persistió, por debajo de los imperios y de las dinastías, en las comunidades campesinas y variadas formas de asociación, no ya tan sólo en las Américas o en los reinos del Oriente, sino en los márgenes de la misma Europa moderna (recuérdense las comunidades rurales rusas, en las que Marx vio alguna vez el posible germen del porvenir comunista de aquellas tierras, o, sin ir más lejos, la tenaz pervivencia de las tradiciones de colectivismo agrario en nuestra península ibérica), siempre presto a aflorar de nuevo a la luz del día en consejos de trabajadores o asambleas del pueblo levantado contra los amos, dondequiera que consiguiera por algún breve lapso aflojar un poquito los hierros del Estado y sus institutos represivos.

Pero el caso es que esa pervivencia de la comunidad humana se da evidentemente en algunas partes más que en otras; esto es que, cuando en las zonas de desarrollo avanzado del Capital y de sus Estados aquélla parece ya rota y atomizada en masa de individuos automovilistas y teledividentes, tanto más aborregados y sumisos cuanto más democráticas y liberales las formas de dominación, sucede que, desde los márgenes de ese mismo proceso arrollador, a lo largo y ancho de las Américas, las Áfricas y las Asias colonizadas, están haciéndose oír unas colectividades de gentes que han logrado en cierta medida mantener sus maneras de vivir tradicionales y comunitarias y se han puesto en pie, no ya para lanzarse a su vez a las vías del Desarrollo del Capital (siquiera estatizado o “socialista”, como hace medio siglo los movimientos llamados de liberación nacional), sino para manifestar su rechazo, más o menos lúcido y decidido según los casos, de este modo de dominación que ellos, acaso no del todo sin razón, llaman “Occidente”; y lo que no es menos notable, que están encontrando oídos atentos y apoyos activos entre los más desengañados y descontentos de los mismos hijos del Desarrollo.

Y ello es que, de unos tres o cuatro decenios para acá, está quedando cada vez más en evidencia la mentira del Progreso y del Desarrollo y de su promesa de bienestar para todos (siendo ya patente para cualquiera que la sola cosa que progresa es la destrucción de vidas y de tierras, también y sobre todo en forma de producción de despilfarro y superabundancia de basura), aun en sus variantes más heterodoxas de fe en el avance de las fuerzas productivas que al fin arrastraría tras de sí la revolución de las condiciones sociales; y con ello va abriéndose paso también la evidencia de que no son los progresos de la Modernidad los que mayormente inspiran a la resistencia de los oprimidos, sino más bien los rastros de memoria viva, no fijada en Historia, de unos modos de vivir no del todo sometidos todavía

al dinero y a la planificación de futuros. Bien se entiende, pues, que, en contra de la expectativa de Marx, no fueran los trabajadores industriales de los países capitalistas más avanzados quienes encabezaron las revoluciones del último siglo, sino los campesinos y los proletarios aún semirurales de México, de Rusia o de España; ni sorprende que en nuestros días la oposición más resuelta al mortífero dominio de los Estados y las Empresas se manifieste justamente entre los restos de sociedades tradicionales que han logrado sobrevivir en las periferias del Desarrollo.

Lo que no es decir, desde luego, que aquí estemos recomendando cambiar la ilusión del Progreso por la de un supuesto regreso al pasado ni mucho menos: bien sabemos que las utopías de pasados no son menos nefastas que las de futuros; y muy imbuido de fe en la imaginería de la Historia habría de estar todavía quien creyera que, así como se suponía a la pobre humanidad avanzando por la férrea vía del Progreso trazada por la mano de Dios o de la Ley Evolutiva (que es lo mismo), así podría darse también simplemente marcha atrás y volver por el mismo camino por el que se venía, cuando la verdad es que sencillamente, como decía el poeta, no hay tal camino —ni de ida ni, por tanto, de vuelta posible— sino el que se hace al andar.

Pero además de imposible, tal retorno tampoco es deseable siquiera, desde que no hay sociedad humana sobre la tierra, por más primitiva u originaria que se presente, que se libre de la condena a la represión y a la mentira: imposible no ver cómo las leyes no escritas de la tribu prefiguran ya en germen a la escrita del estado, los ritos a menudo brutales y cruentos a las hecatombes de sacrificios en honor de Dios, de la Patria y del Dinero, o las patrañas de los hechiceros a las de nuestros modernos especialistas y planificadores de futuros.

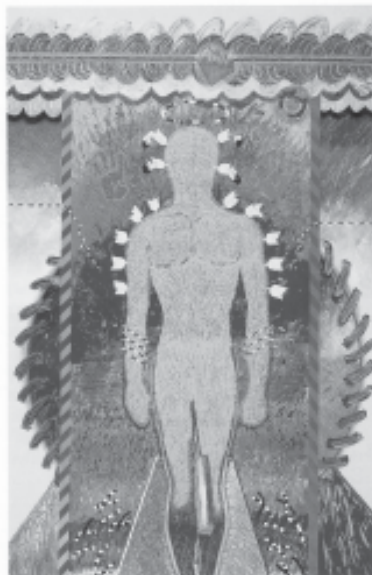
Pero a decir verdad, tampoco quedan ya en rigor tales sociedades propiamente primitivas, no tocadas por el Desarrollo y la Modernidad: a estas alturas, por mal que nos pese, Occidente ya somos todos, variando en todo caso los grados y los modos de integración; y ahí es preciso observar que, si algunas colectividades humanas han logrado mantenerse en sus maneras de vivir tradicionales más que otras, era debido en gran parte también a las formas más bien arcaicas de Estado y de Capital que venían padeciendo, tanto más bárbaras y sangrientas, por regla general, cuanto menos eficaces para asegurar la asimilación efectiva al modo de vida de la cultura dominante.

Así pues, tratándose de unos grupos más o menos marginados y sometidos a unas formas de opresión mucho más gravosas de lo ordinario, bien se entiende que su rebelión contra el poder establecido se confunda lo más frecuentemente con la aspiración —legítima de todo punto— a hacerse reconocer por ese mismo poder como ciudadanos y sujetos normales de sus Estados respectivos; para lo cual creen a menudo conveniente, movidos por un afán de respetabilidad acaso un tanto mal llevado, presentarse como unas “naciones” o “culturas” más o menos homologables

a las de Occidente (con su religión y sus leyes, y aun con su arte y su literatura y su filosofía, dócilmente repartidos y clasificados según el mismo esquema de la Cultura Dominante), haciendo, en suma, idea o ideología de sí mismo lo que era tradición viva, por no ideada ni sabida del todo, y contribuyendo así a su asimilación por las formas de dominación más progresadas, cada vez más abiertas a la multiplicidad de “culturas” sometidas por igual al solo poder del Dinero y del Mercado.

Ojalá los hechos se encarguen de dejar esas prevenciones convictas de pesimismo excesivo; en todo caso, lo que cabe buenamente hacer para que sigan vivas las comunidades y las tradiciones es atacar a lo que las está matando: no caer en la trampa de ensalzar en positivo las virtudes de la indigenidad, sino denunciar implacablemente el absurdo sangriento del Desarrollo y la mentira de su Progreso; y por lo que nos toca a nosotros, hijos de la vieja Europa: no repetir embobados las sabidurías ancestrales de otros mundos, sino poner en evidencia la idiotez inenarrable de las ideas que dominan el nuestro; esto es, mantener viva esa vieja costumbre de crítica y negación de sí mismo que acaso sea lo mejor que, entre tantas calamidades, ha dado de sí Occidente, para bien de quien sea.

Luis Ayada. Febrero de 2008



George Longfish

Adiós, Norma Jean. El jefe está muerto. 1989.

Tierra, terruño, territorio

La defensa de territorios indígenas. En el país ya no hay puertos de pesca, se convirtieron en estacionamiento de yates, una millonada que no sirve a sus dueños sino sólo un par de semanas al año. Ni playas para pescadores, se las tragaron los hoteles. Ni bosques y selvas, sino escenarios artificiales ya contaminados para el distinguido turismo de aventura. Ni pastizales, sino terrenos de golf; ni ríos, sino drenajes abiertos; ni paisajes campesinos, sino parques turísticos; ni paisajes callejeros de antoñonas ciudades, sino disneylandias coloniales. La Conquista neoliberal arrebató tierras como hace 500 años, destruye terruños para construir territorios regalados a cosechadores de divisas.

La tierra en un sentido amplio es el planeta Tierra que Edgar Morin llama la Tierra Patria; los indígenas, la Madre Tierra; Saint-Exupéry, la Tierra de los Hombres. En concreto, el terreno con el cual uno toma raíz en ella es una realidad necesariamente colectiva de quienes la trabajan y la garantía de la libertad de quienes la habitan: Tierra y Libertad. Como la calle y la libertad que en ella normalmente circula, no es de nadie, porque es el espacio colectivo de todos los que la animan, en ellas se expresan, gozan o luchan, le dan vida.

El terruño es la patria chica, mi memoria desde la niñez, lo que añoran el migrante y el exiliado, lo que sepulta mis muertos, lo que el Principito llama su rosa con su compañero el zorrillo: la materialidad, la vida y la animalidad del hombre y la humanización de la materia, de la vida y del animal hospedados en este terruño. Terruño es inseparable de cariño.

El territorio es el espacio reapropiado por un pueblo, el patrimonio del first people, el pueblo originario que lo ha habitado y modelado en el transcurso de los siglos (acuerdos de San Andrés y Convenio 169 de la OIT), el que alberga la raíz y las ramificaciones actuales de su historia. Tiene y genera soberanía.

Tierra, terreno, terruño y territorio (banamil, osil, y la secuencia lum, jteklum, lumaltik de los tzotziles y tzeltales) y lo que contienen no se venden ni se compran ni se confiscan porque son de los muchos que le deben su existencia colectiva, histórica, cultural, un bien colectivo transgeneracional, la garantía de la existencia futura de quienes los marcaron y los siguen marcando de su sello per secula seculorum. Juntos son una herencia cósmica, un llamado histórico, una memoria activa.

Esto, nos lo recordó la comandanta Kelly en San Cristóbal al salir para la decimoprimer etapa de la otra campaña, el 25 de abril de 2007, identificándola como la Defensa del Territorio: Para los pueblos indígenas, campesinos y rurales, la tierra y el territorio son más que trabajo y alimento: son también cultura, comunidad, historia, ancestros, sueños futuro, vida y madre. Pero desde hace dos siglos el sistema capitalista desruraliza, expulsa a sus campesinos e indígenas, cambia la faz de la Tierra, la deshumaniza.

Metiendo las cosas en su lugar, la flora y la fauna realmente existentes no son obra de la sola naturaleza. Son, para bien o para mal, el fruto circunstancial de un milenario matrimonio entre la naturaleza y la humanidad, es decir, un producto de la historia. Su autor y actor son un sujeto histórico colectivo: los pueblos, cuyos instrumentos han sido sus culturas y su saber global acumulado que, como empieza a reconocerlo la ecología, atinó más que el presunto conocimiento parcial de los científicos.

La naturaleza sola generó el mar, la jungla (la vegetación espontánea del trópico húmedo) y el monte (ídem en tierra fría o templada), las estepas, los desiertos, etcétera. En el transcurso de la historia, el hombre los ha transformado todos en paisajes: los pueblos pescadores o marineros han trazado rutas oceánicas, construido puertos y diques, escogido y arreglado playas; los mayas han transformado la jungla en selva; los pueblos agrícolas, el monte en una asociación de bosques y parcelas de cultivo; los pueblos de pastores y cazadores hicieron habitables sus estepas al tratarlas como praderas y pampas; los beduinos, al surcar desiertos, hicieron surgir oasis y tendido rutas con sus cruceros.

La naturaleza real opera históricamente desde su longevo matrimonio con el hombre. El hombre humaniza todo lo que toca, lo civiliza y se lo reapropia. La mano del hombre, donde sea y progresivamente, es visible en todo: en las montañas, en el agua, en el suelo, el cielo y el aire, es decir, transforma el planeta tierra en hogar: la tierra de los hombres, a partir del territorio (su reapropiación por un pueblo) colectivamente elegido para que fuera su tierra allí donde, dadas circunstancias evolutivas, era lo mejor porque su sabiduría lo había optimizado en función de sus deseos, sueños y proyecto de vida. La fauna humana también —no es despreciativo— es huésped de la naturaleza y como tal, autor y actor —hasta de calidad— del devenir ecológico. Tierra, terruño, territorio.

Otras reservas y reapropiación de territorios. La defensa del territorio se inauguró con la proclamación de dos reservas: en El Mayor, en el norte; en el Huitepec, en el sureste. ¿Qué pretende una reserva? ¿Qué se hace con ella? Se pueden examinar los conceptos, opciones y tipos de manejo que acarrea a partir de las reflexiones anteriores.

Una primera opción, hasta ahora la más difundida, es una medida administrativa (por tanto exógena a quienes las habitaban) que elimina el factor humano de la

ecología. Crear una reserva es restaurar la naturaleza, entregándola a expertos de la «conservación». Para que puedan operar se confisca un territorio al pueblo que la ocupaba: para crear en Chiapas la RIBMA (Reserva Integral de la Biosfera de Montes Azules), el gobernador Manuel Velasco Suárez expulsó a los lacandones de su hábitat, concentrándolos en tres nuevos poblados, aunque siguieran siendo los dueños legales de sus 600 mil hectáreas. Treinta años después, otro gobernador, Pablo Salazar Mendiguchía, expulsó a los choles, tzeltales y tzotziles del territorio lacandón (ya reducido a la mitad), cuya administración fue confiada a Conservación Internacional y algunos ambientalistas nacionales que congenian con su fundamentalismo conservacionista; los pueblos indeseables fueron concentrados en tres aldeas estratégicas: en Palenque y en Marqués de Comillas, nuestras reducciones del siglo XXI.

De hecho este conservacionismo es una máscara. Con el mismo discurso ecológico, sus colegas han acabado con el Amazonas en Brasil: el mayor pulmón continental se ha tendido de una red estratégica de autopistas que eliminó la fauna de esta selva convertida en mercancía; cuando se trazó, Ford y Volkswagen se hicieron dueños, cada uno, de 100 mil hectáreas selváticas; el majestuoso río Amazonas en Brasil ya está contaminado a partir de Manaus. En Chiapas quien desembarca del río Lacantún a Montes Azules topa con un gran letrero que anuncia el nuevo color de nuestra selva: Ford Motor Company. Un puente monumental y una carretera pavimentada cruzan el sur de la RIBMA, donde el río Azul se convirtió en chocolatera con riberas pobladas de basura. El discurso conservacionista que se emociona ante la naturaleza es el pasamontañas de Monsanto y otras transnacionales que prometen bancos de germoplasma, industria transgénica y farmacéutica, biopiratería, o sea, empresas extractivas de riquezas vírgenes de la naturaleza. En los Altos es la misma hipocresía: quienes desafiaron a Zinacantán al promulgar de repente su reserva del Huitepec, en las faldas del pozo artesiano de San Cristóbal, entre sus tres cerros volcánicos de agua (uno de los cuales es el Huitepec), autorizan bancos de arena y grava que convierten en batea babeante de agua nuestro tinaco natural; levantaron un supermercado, un teatro y un «parque» cimentado en humedales, y taponan manantiales bajo la plancha de concreto y de nuevas colonias sin espacio verde, es decir, haciendo imposible la recarga de los mantos freáticos.

La segunda opción es más sutil, se podría calificar de cocacolera. La alusión a esta refresquería viene al caso porque, de hecho, reina sobre las dos reservas creadas por la segunda etapa de la otra campaña: la del Mayor, en el Golfo de California, y la del Huitepec en los Altos de Chiapas. En ambas creó y financia Pronatura, que gestiona reservas forestales en las dos cuencas, en intercambio de lo cual repone con cobertura vegetal eficiente el agua concesionada que surte sus refrescos, le ahorra

impuestos por su acción benefactora y tiene voz y voto para la gestión acuífera de estas cuencas, administradas según el clásico balanceo de los ambientalistas: conciliar recursos naturales y superproducción industrial, el imposible matrimonio entre criterios rivales, como diría Wolfgang Sachs. Esta opción no resulta en confiscación y expulsión, es el privilegio vil de un consentido del sistema: el modelo capitalista-empresarial de desarrollo.

La tercera opción es la de la comandanta Kelly. En la vertiente zinacanteca del Huítepec, junto a la Reserva de Pronatura, pero aparte de ella, está la de los zapatistas. Una poderosa esponja vegetal retroalimenta el agua del Huítepec. Dentro de ella, entre espacios tupidos de vegetación espontánea, existen zonas de docta silvicultura: retahílas de robles (árbol que, a diferencia de los pinos, no genera ácido en los suelos, por lo que permite cultivos), de una variedad que acepta la tala sin que desaparezca, propina luz al bosque, y por tanto permite la asimilación clorofiliana de hortalizas o milpas y les ahorra hongos; por su localización forestal, goza de evapotranspiración, es decir, resiste las sequías. De propina regala la leña que todavía necesita la cocina (escandalosamente, pese al gas chiapaneco de Reforma) y, eventualmente, la fabricación y venta de carbón. La variedad de roble escogido hace que, al retoñar, el árbol crezca recto y poderoso (cuando en estado natural, se tuerce en espiral, majestuosamente, pero sin uso posible), lo que ofrece horcones a las casas y hasta buena materia prima a carpinteros. Terminado el periodo escogido de cultivo, los robles siguen desempeñando su papel ecológico, se regenera el tupido tejido vegetal con sus productos espontáneos de consumo corriente entre campesinos: tés, hongos, hierbas medicinales, además de la fauna que hospeda y mejora la dieta.

En la selva Lacandona, antes de que fuera despojada de su producto, primero por las monterías, luego por los chicleros, finalmente por los ganaderos, era lo mismo, como atestiguan todavía espacios poco accesibles a la maquinaria: las caobas y chicozapotes también eran alineados como los robles del Huítepec. Esto no lo hace la naturaleza, sino el saber acumulado de un pueblo, un agente ecológico tan poderoso como la naturaleza. Compatibilizó uso y autorreproducción del bosque, ecología y necesidades básicas con su agrosilvicultura, además de pastoril a veces, por ejemplo sus borregos.

Este criterio corresponde a otra opción y otro concepto de reserva: ni confiscación, ni expulsión, ni máscara, ni otro privilegio que el gozo y el cariño que otorga el territorio: una reapropiación popular y duradera, autosostenible, dicen los ambientalistas, hasta que, ahora, se convierta en blanco de la cancería capitalista en su fase neoliberal.

Andrés Aubry. San Cristóbal de Las Casas.

Hemos recibido...

Jacques Wajnsztein: APRÉS LA RÉVOLUTION DU CAPITAL. L'Harmattan, 2007

Siguiendo el trabajo teórico desarrollado en *Temps Critiques*, Jacques Wajnsztein nos ofrece en este libro una relectura de Marx y de su Economía Política a partir del desarrollo del capitalismo y de la lucha de clases hasta hoy. La crítica de la teoría del valor trabajo y la crítica de las clases sociales será, en grueso, el nudo de este trabajo; siendo pues hoy la cuestión decisiva la relación entre Capital y Valor.

En el actual estadio de desarrollo del capital y en la actual fase de luchas, el trabajo ya no es la fuente del valor. No es el trabajo vivo del obrero el que está en el origen de la valorización y de la acumulación sino el capital fijo y a través de él la tecno-ciencia. Con ésta el funcionamiento clásico del capital cambia: ahora ya no es la acumulación (de mercancías) el fenómeno dominante sino el flujo mundial del valor (la reproducción capitalista). El valor se autonomiza respecto al trabajo vivo (el valor sin trabajo) y respecto al trabajo muerto (el valor sin la forma valor). La medida del valor por el tiempo de trabajo deviene caduca.

Al nivel de las clases esto lleva desde la sociedad de clases (la sociedad burguesa) a la sociedad del capital. La clase obrera, clase del capital no puede afirmarse para negar el capital (ciclo de la autonomía obrera de los años 60 y 70), sino autonegarse. Fin pues de la identidad obrera. Se ha acabado la contradicción capital-trabajo porque el capital recubre los dos polos. El trabajo vivo ha perdido centralidad en el proceso de transformación del mundo y es el capital, en tanto que relación social, el que ha hecho su revolución económica y tecno-científica. Se trata pues para el autor de una verdadera revolución del capital que en su dinámica ha suplantado una revolución proletaria. La revolución ya no puede hacerse más que a título humano.

Como el mismo autor reconoce, ambas cuestiones, la relación del trabajo vivo con el valor y la autonegación del proletariado, no son ajenas a la teorización de Marx en los *Grundrisse*, respecto a la primera cuestión, y a lo largo de todos sus escritos respecto a la segunda. En los *Grundrisse* (cuaderno VIII) Marx anota efectivamente que en la medida que se desarrolla la gran industria la creación de la riqueza se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y depende más bien del estado general de la ciencia, pero para Wajnsztein habría en esto un retroceso de Marx en *El Capital* hacia la concepción ricardiana del valor trabajo, soporte de su teoría de la explotación.■

José Luis Oyón: LA QUIEBRA DE LA CIUDAD POPULAR. ESPACIO URBANO, INMIGRACIÓN Y ANARQUISMO EN LA BARCELONA DE ENTREGUERRAS, 1914-1936.

Ediciones del Serbal. Barcelona, 2008

Diez años de investigación sobre la Barcelona de entreguerras, marcada por el espectacular aumento demográfico (pasa de 600.000 a 1.200.000) y por su carácter obrero y revolucionario, mayoritariamente anarquista. El objetivo de Oyón es poner en relación el espacio urbano y el mundo obrero, situar el espacio urbano de este sujeto social que alumbró aquella Barcelona revolucionaria del 1936, tal como afirma el autor frente a la actual tendencia a minimizar la existencia de una revolución en la ciudad, viendo sólo un frente antifascista (o ni tan solo esto). Trabajo de conjugación entre historia obrera e historia urbana, considerando la ciudad no como simple escenario sino como elemento constitutivo del proceso de formación de la clase obrera, modelando la forma de vida obrera.

La extensa obra de Oyón –más de 500 págs.- está dividida en dos partes. En la primera estudia los cambios en la vida cotidiana del mundo obrero barcelonés de entreguerras: el crecimiento urbano y las características sociológicas de la población obrera manual netamente separada de las clases no manuales y dividida también ella misma entre obreros cualificados y no cualificados. Esto da lugar a una cartografía de las distintas figuras obreras que se forman en el espacio urbano: los barrios densificados del centro histórico y de fuerte inmigración y precarización; los viejos suburbios populares de una población obrera más asentada (Sans, sant Andreu ...) y las segundas periferias, espacios nacidos al margen de la ciudad y de reciente inmigración (Torrassa, St. Adrià, Sta Coloma...).

En la segunda parte estudia la influencia de estas figuras y comportamientos en el ámbito político y sindical, especialmente en la CNT, esbozando el perfil sociológico y territorial del obrero anarquista radical, afiliado a la CNT, a la FAI, a las J.J.LL., protagonista de los días de Julio del 36, de las jornadas de Mayo y que formaron los comités revolucionarios de barrio, las patrullas de control y las milicias. Así, según el autor, este perfil es el de un obrero joven (20, 30 años), de poca cualificación, alta tasa de analfabetismo, de inmigración reciente (15 años), y que reside mayoritariamente en las segundas periferias (muy hacinadas), y en menor parte en el centro histórico; en contraposición a la población obrera más asentada, de origen catalán, cualificada, afiliada a la CNT y que ve bien la política de colaboración de los dirigentes cenetistas con el gobierno republicano, y cuya residencia son mayoritariamente los viejos suburbios populares. (En el caso de los socialistas, comunistas y catalanistas republicanos será el Ensanche). La dualidad de estos dos perfiles, sociológicos y territoriales, lleva a la quiebra de la ciudad obrera y popular: una Barcelona frentepopulista y otra anarquista radical; una ciudad dividida cuya máxima expresión serán los hechos de Mayo 37.

Aunque José Luis Oyón denuncie explícitamente el estereotipo del anarquista radical, jornalero analfabeto inmigrado, difundido por la prensa catalanista burguesa de la época, creo que fuerza demasiado la nitidez y polarización de ambos perfiles, a mi entender mucho más complejos e interrelacionados (se pasa fácilmente de un territorio a otro, del centro histórico a las segundas periferias), pasando el radicalismo cenetista que el libro contempla por la conjugación de otros elementos no tenidos en cuenta por el autor como por ejemplo la subjetividad de los militantes, su conciencia de clase, su formación intelectual, política y revolucionaria en ateneos (que sí había en las segundas periferias), grupos de afinidad y en las mismas cárceles; así como el estudio y la significación de las importantes huelgas en talleres y fábricas en estos años 20 y 30.

Las barricadas de Mayo, que para Oyón son la máxima expresión de aquella polarización, no se ajustan al perfil por él diseñado, si contamos entre sus integrantes grupos como Los Amigos de Durruti, grupos trotskistas, el POUM y militantes internacionales.■

Ante Ciliga: NEL PAESE DELLA GRANDE MENZOGNA. URSS 1926-1935. Jaca Book/Fundazione Micheletti. Milano, 2007

La cuidada edición integral de la obra imprescindible de Ciliga que nos brinda Paolo Sensini, como la que hace unos años nos brindó de la obra de Bruno Rizzi, *La Burocratizzazione del mondo*, nos retrotrae a nuestras omisiones: no tenemos en lengua castellana la edición integral de ninguna de estas dos obras.¹

Ante Ciliga, nacido en Istria (Croacia), secretario general del P.C. croata desde 1922, es enviado en 1926 a Moscú para trabajar en la sección balcánica del Komintern, pero allí se adhiere a la Oposición de izquierdas y es detenido en 1930: tres años de cárcel en Moscú y dos años y medio de exilio en Siberia. Gracias a su condición de ciudadano italiano (en 1919) logra salir de la URSS en 1935, no así sus camaradas que serán fusilados. Ya en París escribirá entre 1936 y 1937 *Au pays du grand mensonge*, editado en 1938 (Gallimard) donde narra la profunda injusticia y los horrores que imperan en la URSS, el carácter reaccionario e imperialista del estalinismo, dictadura burocrática totalitaria que ha suplantado la democracia obrera. En toda esta situación no es ajeno Lenin; su implicación la describía Ciliga en el capítulo “Lénine aussi...”, pero el estalinismo es muy fuerte aún entre la inteligencia europea y este capítulo será

1. De esta obra de Ante Ciliga en castellano sólo hay editado *Lenin y la revolución rusa* (Ediciones mayo 37. Barcelona, 1973), pequeño opúsculo que contiene junto a otros dos capítulos el capítulo íntegro de “Lénine aussi...”; y *El país de la gran mentira y del enigma: diez años detrás de la Cortina de Hierro* (Ediciones Verdad, Bs. As., 1951), traducción de la edición francesa de 1950.

mutilado. Sólo hasta 1950 no será publicado en Francia en las ediciones Îles d'or en *Au pays du mensonge déconcertant* (edición algo abreviada de la anterior pero con el capítulo sobre Lenin íntegro). Durante los años 1939, 1940 y 1941 continúa Ciliga escribiendo su memoria en URSS: *Sibérie, terre d'exil et de l'industrialisation* que editará también Îles d'or en 1950. En 1977, Champ Libre edita la obra íntegra con el título *Dix ans au pays du mensonge déconcertant*. Es a partir de ésta que Paolo Sensini saca ahora por primera vez esta edición italiana de la obra íntegra de Ante Ciliga.

No vamos a comentar ahora el largo periplo de Ciliga durante estos 10 años en URSS y las enseñanzas que nos lega sobre el capitalismo de Estado vigente en Rusia, antes que la denuncia del GULAG fuera propaganda pro capitalista. Repetidas veces nos hemos remitido a ello en nuestra revista. En ella hemos publicado también artículos de Ante Ciliga sobre la URSS y sobre Yugoslavia, y parte de su autobiografía escrita en 1983 (ver Etcétera, nº 15, nº 16, –1990– y nº 20, 1992). Sólo resaltar el importante trabajo de Paolo Sensini en la traducción, anotación y en la extensa introducción donde a caballo de la biografía de Ciliga (vida y obra se confunden) da cuenta de su aportación argumental para entender el régimen instaurado en URSS después de Octubre; y, al anotar la presencia de esta edición, resaltar también la ausencia (¡reparable!) de la versión castellana íntegra de este libro indispensable. ■

Elías Reclus: IMPRESIONES DE UN VIAJE POR ESPAÑA EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN.
Editorial Pepitas de Calabaza. www.pepitas.net. 2007.

La crisis financiera que se manifiesta plenamente en 1866, provocada por la avidez especulativa, en beneficio propio y de unos pocos poderosos, de los gobiernos reaccionarios que disfrazaban de liberal su política económica, de O'Donnell y Narváez, causó una enorme carestía de la vida y una crisis de subsistencias. El hambre y la miseria atacaron con mayor fuerza a un pueblo ya extremadamente empobrecido. Ante una situación de agitación social creciente (no sólo en la Península, también en las colonias: en Cuba se produce la insurrección del “Grito de Yara”), en la que cualquier chispa podía iniciar una revuelta social, de gran magnitud y desconocidas consecuencias, un grupo de militares prepararon un pronunciamiento que les permitiera deshacerse de unos personajes ya acabados que copaban el poder del Estado desde hacía décadas y poderlos sustituir por ellos mismos o por miembros de su facción. De esta manera en Septiembre de 1868 el almirante Topete inicia el pronunciamiento en la bahía de Cádiz y el general Prim forma la Junta Revolucionaria en esta misma ciudad y junto al general Serrano, estos, de nuevo, militares que se creen dueños del Estado prometen una novedosa Constitución. Estos sucesos obligan a la corrupta monarquía borbónica de Isabel II a abdicar y a marcharse a París.

Tras la llamada “Revolución Gloriosa”, el clímax social era de plena euforia pacífica entre el pueblo que lleno de ilusión y esperanza en la nueva situación creada y con un gran optimismo utópico, se hecho a la calle y al grito de ¡”abajo las quintas y los consumos”! y ¡”Viva la República Federal”!, se fueron formando las diversas Juntas Revolucionarias en numerosas ciudades. Entre 1868 y 1874, se dará el “Sexenio Revolucionario” durante el cual se hundieron en España no sólo una gran cantidad de gobiernos, sino diversas formas de Estado: monarquía absoluta, monarquía constitucional, República Federal y República autoritaria, hasta llegar al golpe de Estado del general Pavía y a la restauración, de nuevo, de los corruptos Borbones.

Ante esta nueva situación de tensión social creada en 1868, son muchos los europeos que sienten curiosidad y viajan a España, varios de ellos pertenecen a la AIT y otros también son miembros de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista impulsada por Bakunin. Este será el caso del etnógrafo Elías Reclus que el 26 de octubre llega a Barcelona para observar y participar en la nueva situación política, para sufragarse el viaje escribirá una serie de artículos para la *Revue Politique* de París. Antes de partir, Elías, se había ofrecido a Bakunin para venir como representante de la Alianza, pero este que recelaba de Elías Reclus por sus simpatías republicanas había rechazado su oferta. Más adelante y a la vista de los artículos que Elías enviaba a París, Bakunin acumulará contra él numerosos enfados y agravios. Bakunin, después de recibir varias negativas, logrará que Fanelli venga a España como delegado de la Alianza y en noviembre se encontrará en Barcelona con Aristides Rey y Elías Reclus que le dará dinero y contactos para las diversas ciudades en que le llevará su cometido.

Quizás Bakunin si tenía razón en sus celos sobre las veleidades republicanas de Elías Reclus, pues en su trayecto tanto por tierras catalanas, como por el Levante, por Andalucía y en Madrid, siempre acompañara a sus amigos republicanos, principalmente a Fernando Garrido. Elías Reclus, además, llevará una crónica de viaje en forma de diario que se inicia a su llegada el 26 de octubre de 1868 y termina el 10 de marzo de 1869.

Si por una parte estamos ante una crónica diaria del viaje, en la que se describe vivamente la situación social y como se manifiestan las ilusiones y esperanzas que encontraba en los pueblos y ciudades que visitaba; por otra parte, esto se complementa con una serie de artículos en los que también se analiza con mayor profundidad la situación política y sus derivas que se suceden en este mismo periodo y que serán enviadas y publicadas en la *Revue Politique* de París. Esto es lo que nos muestra en paralelo, con muy buen criterio, el editor y traductor de esta obra: Francisco Madrid, además para completar el panorama y disponer de una documentada visión histórica de conjunto, la lectura de la crónica y de los artículos va acompañada por una buena serie de notas explicativas que el editor ha realizado de manera concisa y precisa y que abren la situación explicativa de un momento a un

campo más general. Finalmente, el editor, también con buen criterio, añade al libro “otros documentos” que van desde la reproducción de discursos de E. Reclus o F. Garrido, hasta una carta de Fanelli u otra de Prim, lo que es un buen complemento para ayudarnos a comprender la situación histórica en que se desarrolla el viaje.

Tanto en la crónica del viaje como en sus artículos, Elías Reclus tiene la virtud de enseñarnos realmente la situación social, política y vital que se encuentra y vive a lo largo de su trayecto. Es por ello un documento extraordinario que nos muestra una determinada época histórica y si a ello se añade el valor de las notas realizadas y los documentos añadidos por el editor, nos encontramos ante un buen libro que nos permite conocer e incluso llegar a palpar el ambiente social de un periodo lleno de ilusiones y esperanzas, pero también de dudas, incertidumbres e indecisiones.■

Jacques Reclus: LA RÉVOLTE DES TAIPING (1851-1864). L’Insomniaque. Site: insomniaqueediteur.org

Durante el siglo XIX, China que aún mantiene una superestructura medieval, ve como las sucesivas invasiones de su territorio por las potencias económicas occidentales, convierten el imperio de los Manchues en un Estado semicolonizado, que tendrá su punto álgido cuando en 1860 en la segunda guerra del opio las tropas franco-británicas saquean e incendian el Palacio de Verano del emperador en Pekín.

Una situación de permanente crisis y las nuevas condiciones económicas y de explotación impuestas, hacen que la miseria se extienda sobre amplias capas de la población. Esta situación de explotación y desesperación hace que estallen, en la mitad del s. XIX, diversas insurrecciones y rebeliones en el inmenso territorio chino: revueltas campesinas junto a los mineros en el norte, en el este se rebelan las etnias musulmanes, en el sur y el oeste las rebeliones campesinas son impulsadas por sectas budistas o taoistas o por sociedades secretas, mientras que la piratería se reaviva en las costas. Sin embargo las revueltas más importantes serán las de los Nian y las de los Taiping que se desarrollan en paralelo durante el mismo tiempo pero en escenarios diferentes.

Los Taiping (El Reino de la Gran Paz) surgiran por medio de Hong Hsiao-t’suann, un iluminado perteneciente a la minoría Hakka, convertido al cristianismo por influencia de unos misioneros protestantes. El movimiento se desarrollara muy rápidamente con una radical tendencia igualitarista y comunitaria: expulsar a los terratenientes y repartir las tierras, poner las riquezas en común, establecer la igualdad entre mujeres y hombres, abolir la poligamia y la costumbre de vendar los pies a las niñas para deformarlos, las mujeres podían combatir e incluso formar sus propios batallones, prohibir el consumo de opio, deshacerse las trenzas impuestas a los campesinos por los manchues como símbolo de sumisión (por ello a los Taiping se

les llamará “Bandidos del pelo suelto”), etc. Su lucha tenía que posibilitar la instauración de La Gran Igualdad en el Reino de la Gran Paz. A medida que se liberan grandes territorios se ponen en práctica las medidas que sostienen: se eliminan a los terratenientes, se reparte tierra suficiente para que pueda vivir cada familia y el excedente producido se guarda en graneros comunitarios, se elimina también todo rasgo ideológico de confucianismo. De hecho los dirigentes Taiping buscaban instaurar un orden monista donde un Estado teocrático tendría poder sobre todo, tanto en la economía como en la ideología. Sin embargo hay que reconocer que la gran revuelta de los Taiping fue, en muchos sentidos, un movimiento campesino revolucionario que trastocó profundamente la sociedad china de su tiempo, y que durante muchos años aglutinó a millones de personas en una gran extensión de territorio y que derrotó a muchos ejércitos imperiales antes de ser finalmente derrotados y cruelmente reprimidos.

El autor Jacques Reclus (1894-1984), resobrinio del geógrafo y pensador anarquista Eliseo Reclus, publicó por primera vez este interesante libro *La Révolte des Taiping, 1851-1864, prologue a la Revolution Chinoise* en el año 1972 en “Le Pavillon, Roger Maria Editions, París”, después de conocer bien la realidad China pues había vivido allí durante muchos años. Herido en la mano en la 1ª guerra mundial, incidente que truncara su afición de pianista, se dedicara al periodismo. Colaborara con la prensa anarquista de la época (*La Bataille, Plus Loin, Le Libérter*), a partir de 1920 será gerente de *Temps Nouwenax*, en su segunda época (1919-1921), cuando su principal impulsor Jean Grave ya había abandonado la redacción para fundar, al no poderse quedar con la cabecera, *La Revolte et le Temps Nouveaux*. Es ahí donde entrará en contacto con un estudiante chino anarquista que le informa de la creación en Shanghai de una Universidad de Trabajo, concebida según el modelo kropotkiano de estudio y trabajo, entonces decide marchar y enseñar en dicha universidad. Estará en China hasta 1952, será testigo del crecimiento del Partido Comunista Chino (PCCh) de sus derrotas y de sus victorias, de la formación por Mao del ejército campesino, de la guerra civil y del triunfo y de la toma del Estado por un PCCh ya plenamente maoísta. Finalmente como consecuencia de una agresiva campaña antiextrangeros promovida por los burócratas del PCCh, tendrá que abandonar definitivamente China.

Si la primera edición de 1972, dado el ambiente político en ciertos sectores intelectuales franceses, este libro sobre *La révolte des Taiping* se presentaba con el subtítulo de *prologo a la revolución china*, los paralelismos con la China actual se podrían encontrar en el despotismo y brutalidad de la muy jerarquizada burocracia creada por el PCCh, que como un nuevo poder Manchu quiere controlar y dominar totalitariamente cualquier rincón del Estado y todo resorte y sentimiento personal. En 1850, la miseria producida por la corrupción de la burocracia Manchu forzó el desplazamiento de millones de campesinos. En la actualidad millones de personas son desplazadas en China y millones explotadas por míseros salarios en unas

condiciones de trabajo “manchesterianas”, además la burocracia impone la obligatoriedad del “certificado de residencia” (hukou) como medida de control y como señal y símbolo de identificación de ser desplazado y por lo tanto destinado a ser siervo. Es desde esta perspectiva del totalitarismo y absolutismo del Estado del PCCh, con todas sus brutalidades: torturas, expropiaciones, desplazamientos, explotación salvaje, pena de muerte que ahora se ha de leer este libro sobre la Revuelta de los Taiping contra un Estado totalitario.■

EL RAPTO. Periódico del grupo Surrealista de Madrid.

Como complemento a la revista teórica Salamandra, los compañeros del grupo Surrealista se han propuesto analizar nuestra realidad más cotidiana a través de un periódico con mayor frecuencia y esperamos que con mucha presencia.

Hasta ahora han editado dos números en los que repasan algunos de los fenómenos más acuciantes de nuestra realidad: el botellón y la movida madrileña, el problema de la vivienda, siempre con un estilo agudo y clarividente.■

Oskar Panizza: DIARIO DE UN PERRO. Pepitas de calabaza. Logroño, dbre. 2007.

Unos ladridos acallan la necesidad y arrogancia de algunos humanos. Estos, presentados de manera especial en la época victoriana, se prestan mejor que otros, sin excluir a nadie, a su representación. En este delicioso ensayo de Panizza, el perro es la medida de los seres vivientes: él siente, ve, mira y reflexiona acerca del comportamiento de los hombres y mujeres —*ocultapiernas* y *los enseñapiernas*—, y a pesar de sus esfuerzos se le hace difícil entender el comportamiento de estos últimos. Desde su tamaño, el can afirma: *la humanidad entera huele a betún*, metáfora en la que expresa el deseo siempre insuficiente de los racionales por encubrir y disimular la realidad.

El opúsculo con su sencillez de lenguaje toma la dimensión de una obra maestra, y aguda por aquello que muestra y por lo que subyace, por lo que manifiesta y que cada cual debe descubrir; aparecen las reflexiones de un perro que, desconcertado, observa el comportamiento de los humanos.

Como psiquiatra y crítico escritor, Panizza simboliza en estas páginas algunas de las enfermedades crónicas de los humanos, veladas y aquí desveladas por alguien que es su esclavo, en este caso el can. La brutalidad humana, repetida incesantemente, alcanza límites que siembra la duda racional en el mismo perro: *...me parecía raro que, cuando yo quería hacer algo, había algo dentro de mí que ladraba: no quiero ... ¡Que el perro no tenga ya derecho a hacer lo que el perro quisiera!* Aparece entonces el tropo o inversión de los papeles, en el que el cánido intenta encarnar el deseo de los humanos, resultándole frustrante la experiencia.■

Moishe Postone: MARX RELOADED. ‘Repensar la Teoría Crítica del Capitalismo’, Traficantes de Sueños, 2007. **Apropósito del Valor** (1ª Parte):

En esta segunda entrega de la colección Bifurcaciones¹, Traficantes de Sueños², nos proponen la traducción de un seguido de artículos y conferencias, de entre los años 1998 y 2004, del profesor del departamento de Historia y Estudios Judíos de Chicago Moishe Postone³, con prefacio de los sociólogos Alberto Riesco Sanz y Jorge García López.

Con el título de Repensar la Teoría Crítica del Capitalismo⁴ los artículos de Postone nos sugieren la necesidad de revisión de la Teoría Crítica a la luz de las últimas transformaciones históricas como son el retroceso de los estados del bienestar en occidente o el derrumbe del «comunismo» y el ascenso del «neoliberalismo». Transformaciones que también representan serios desafíos para la izquierda, al poner en cuestión toda una serie de posturas críticas convertidas en predominantes durante las décadas de 1970 y 1980, así como posicionamientos previos surgidos tras 1917. Cambios, que por un lado han sido interpretados como una señal del final histórico del marxismo.

Para esta revisión de la teoría, Postone, se sirve de algunos de los diferentes intentos de reconceptualización de la Crítica llevados a cabo en el siglo XX. Esta selección crítica transcurre por «La cosificación y la conciencia del proletariado»⁵ de Georg Lukács, junto a diversas obras de Friedrich Pollock y Max Horkheimer de los años 30 y 40 de la llamada Escuela de Frankfurt, y el análisis crítico de las obras de los años 70 de Daniel Bell, *El Advenimiento de la Sociedad Post-Industrial* (1973) y *El Capitalismo Tardío* (1972) de Ernest Mandel, hasta la crítica del ensayo de Derrida *Espectros de Marx* (1993)⁶.

A lo largo de sus artículos, Postone, insiste en la necesidad de alejarse de cualquier interpretación dogmática de la teoría crítica de Marx, de los «marxismos», ya sea la del marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, o lo que él denomina «marxismo tradicional». Estas interpretaciones abordan el capitalismo, básicamente,

1. En el primer título de la misma colección: *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*, podemos encontrar un artículo (1998) en el que Postone nos adelanta su tesis.

2. *Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente...* <http://www.traficantes.net/>

3. Recordamos a Postone y recomendamos la lectura de su *Lógica del Antisemitismo* en: «La crisis del Estado Nación. Antisemitismo-Racismo-Xenofobia», M. Postone, J.Wajnsztein, B. Schulze; Alikornio ediciones. Barcelona 2001.

4. Conferencia pronunciada en Berlín el año 2000.

5. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*; Grijalbo, México 1969; traducción de M. Sacristán. Obra compuesta por ocho ensayos escritos entre 1919-1922 y publicados en 1923.

6. Derrida, J. *Espectros de Marx: El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Intern.* Trotta, 1998.

en términos de relaciones de clase estructuradas por una economía de mercado y por la propiedad privada de los medios de producción, donde una creciente contradicción estructural entre las relaciones básicas de dicha sociedad (propiedad privada y mercado) y las fuerzas productivas darían pie a la posibilidad de una nueva sociedad, entendida en términos de propiedad colectiva de los medios de producción y planificación económica industrial, recuperando el proceso técnico capitalista en beneficio de todos miembros de la sociedad. Para estos marxismos el socialismo es visto, básicamente, como una sociedad caracterizada por la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación centralizada en un contexto industrializado. Sin embargo, para Postone, este enfoque ya no resulta útil para fundamentar una teoría crítica de la emancipación. Fue incapaz de proveer la base para una crítica histórica adecuada del «socialismo real» y se mostró impotente frente al desmoronamiento de dicha formación social.

Postone se apoya en los trabajos de Max Weber y Émile Durkheim, que enfatizaron los procesos de racionalización, burocratización, y división del trabajo, para pronosticar que la abolición del mercado y de la propiedad privada no bastaría para transformar radicalmente la sociedad moderna, sino bien al contrario, su abolición simplemente reforzaría sus aspectos más negativos.⁷

En la crítica a «La cosificación» de Lukács, Postone remarca este alejamiento de la concepción «tradicional» del capitalismo como un sistema de explotación basado la propiedad privada y el mercado. Cuando Lukács abordan la cuestión de la posible superación del capitalismo, recurre a la noción del proletariado como sujeto revolucionario de la historia, mientras para Postone el concepto fundamental en la sociedad capitalista esta en la mercancía. Estas diferencias corresponden a la muy distinta reapropiación del concepto hegeliano de sujeto-objeto, el *Geist* con el que Hegel buscaba superar la antinomía sujeto-objeto propia de la epistemología clásica.

En «La cosificación», Lukács identifica al proletariado como el Sujeto histórico que a través de su trabajo constituye el mundo social y se constituye a sí mismo. En este sentido, Lukács analiza la sociedad como una totalidad constituida por el «trabajo», si bien se encuentra velada, fragmentada y obstaculizada en su autorrealización por las relaciones capitalistas. Al derrocar el orden capitalista, el proletariado se autorrealizaría como sujeto histórico, al realizarse abiertamente la totalidad que él constituye. La totalidad y, por tanto, el trabajo, proveen el punto de vista del análisis crítico de la sociedad capitalista realizado por Lukács.

7. Estas teorías de la modernidad, a pesar de que pudieran haber sido reacciones a los movimientos y teorías socialistas, buscaron también enfrentarse a los problemas y las cuestiones acarreadas por las transformaciones históricas de la sociedad capitalista: de una configuración liberal en el siglo XIX, a una formación burocrática y estatal en el siglo XX. («Marx Reloaded», p. 76).

Sin embargo, en *El Capital*, según la interpretación de Postone, Marx difiere de una reapropiación que viese la totalidad de modo afirmativo, como el punto de arranque de la crítica, e identificase al sujeto-objeto idéntico de Hegel con el proletariado. Marx caracteriza explícitamente al capital como una sustancia con dinámica propia, es decir, un Sujeto. Dicho análisis interpreta la dinámica del capitalismo en términos de relaciones sociales constituidas por formas estructuradas de práctica y que, aún así, adquieren una existencia cuasi-independiente y someten a las personas a constricciones cuasi-objetivas. La interpretación de Marx del Sujeto histórico, indica que las relaciones sociales situadas en el centro de su crítica no deberían entenderse, fundamentalmente, en términos de relaciones de clase, sino en términos de formas de mediación social expresadas por categorías tales como valor y capital. La idea de que el capital, y no el proletariado, es el Sujeto total implica que el llamamiento a la plena realización del Sujeto sólo podría significar la plena realización de una formación social alienada.

El trabajo en el capitalismo no es, siguiendo esta interpretación, según Marx, únicamente trabajo (*trabajo concreto*), tal y como lo entendemos de manera transhistórica y por medio del sentido común, sino que se trata también de una actividad socialmente mediadora que es históricamente específica, es el contenido o, mejor aún, la «sustancia» del valor (*trabajo abstracto*). Por lo tanto, sus productos, mercancía y capital, son tanto productos del trabajo concreto, como formas objetivadas de mediación social. En el análisis de Marx, la clase de mediación constitutiva del capitalismo da lugar a un nuevo modo de dominación social: uno que somete a las personas a constricciones e imperativos estructurales impersonales y crecientemente racionalizados. Se trata de la dominación de las personas por el tiempo.

La forma mercancía, que subyace en la interpretación de Postone, busca comprender críticamente un modo abstracto de poder y dominación que no puede entenderse adecuadamente en términos de dominación personal o grupal concreta.

Así pues, el trabajo y el proceso de producción no pueden separarse de, ni oponerse a, las relaciones sociales del capitalismo, sino que constituyen su núcleo mismo. Así pues, la teoría de Marx se extiende más allá de la crítica tradicional de las relaciones de distribución burguesas (el mercado y la propiedad privada); y aborda la sociedad industrial moderna como capitalista en sí misma. Trata a la clase trabajadora como el elemento básico del capitalismo, más que como la encarnación de su negación; y no conceptualiza al socialismo como la realización del trabajo y de la producción industrial, sino en términos de la posible abolición del proletariado y de la organización de la producción basada en el trabajo proletario, así como del sistema dinámico de constricciones abstractas constituidas por el trabajo en tanto que actividad socialmente mediadora.

A finales de 1930 (el pacto Hitler-Stalin y los comienzos de la Segunda Guerra Mundial) la consideración de que el capitalismo del siglo veinte estaba atravesando una profunda transformación que implicaba un cambio en la relación entre el Estado, la sociedad y la economía impulsará un giro teórico pesimista. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt sostenía que esta nueva configuración del capitalismo, la transición del capitalismo liberal al capitalismo burocrático, no generaba de forma inmanente las condiciones históricas de su propia negación.

A comienzos de la década de 1930, Friedrich Pollock,⁸ desarrolló su análisis de la transformación del capitalismo asociado al desarrollo del Estado intervencionista. La Gran Depresión, el consiguiente papel, cada vez más activo, del Estado en la esfera socioeconómica, así como la experiencia planificadora soviética, llevarán a Pollock a concluir que la esfera política había sustituido a la económica como lugar de regulación económica y articulación de los problemas sociales. Pollock caracterizó este desplazamiento como un desplazamiento hacia la primacía de lo político sobre lo económico. Esta idea, central para el giro pesimista de la Teoría Crítica de finales de la década de 1930 y comienzos de la de 1940, que luego se generalizaría en la década de 1960, implica que las categorías marxianas podrían haber sido válidas para el período del capitalismo liberal pero desde entonces se habrían vuelto anacrónicas, como resultado de la exitosa intervención del Estado en los procesos económicos.

Sin embargo, al considerar por qué, para Pollock, la fase del capitalismo caracterizada por la «primacía de lo económico» resulta contradictoria y dinámica, mientras que la fase del capitalismo caracterizada por la «primacía de lo político» no lo es, podemos dilucidar este problema considerando su interpretación de la esfera económica. Al postular la primacía de la política sobre la economía, Pollock conceptualizó esta última en términos de una coordinación casi automática y mediada por el mercado de las necesidades y de los recursos. Pollock entendió la esfera económica e, implícitamente, las categorías marxianas de las relaciones de producción únicamente en términos de *modo de distribución*.

Los límites de una crítica centrada en el modo distribución, se sitúan en la superación de la categoría marxiana de valor (interpretada como una categoría del mercado) en el capitalismo de Estado y la propiedad privada realmente abolida. A pesar de ello, para Pollock, la planificación central en ausencia de propiedad privada no es, por sí misma, emancipadora.

Una consecuencia importante fue el cambio en la evaluación teórica del trabajo. Mientras en el socialismo, la emancipación descansaba en el «trabajo», considerado como el ámbito de la libertad, ahora este, era implícitamente considerado como

8. En: «Capitalismo de Estado» y en «¿Es el Nacional-socialismo un Nuevo Orden?».

una fuente de la ausencia de libertad.⁹ La inversión con respecto al concepto de «trabajo», implícito en el análisis de Pollock, fue fundamental para la posterior vinculación del «trabajo» con la racionalidad instrumental o técnica realizada por la Teoría Crítica. En 1940, Horkheimer, comenzó a considerar el desarrollo de la producción como el progreso de la dominación. En «Dialéctica de la Ilustración» (1944) y en «Eclipse de la razón» (1946), la evaluación acerca de la relación entre producción y emancipación se volvió más inequívocamente negativa.

Los límites de la crítica del marxismo tradicional llevada a cabo por Pollock y Horkheimer se han vuelto más evidentes en las décadas recientes debido a una nueva transformación histórica del capitalismo, a comienzos de la década de 1970, que manifestó dramáticamente los límites de las formas de intervencionismo de Estado. Este proceso histórico, que implicó la sustitución del régimen de acumulación «fordista» de mediados del XX por el capitalismo global neoliberal, puede verse, por su parte, como una suerte de «refutación práctica» de la tesis de la primacía lo político. Muestra retrospectivamente que el análisis de la Teoría Crítica de la anterior gran transformación del capitalismo era demasiado lineal y no comprendía adecuadamente el carácter dinámico del capital. La transformación de la Teoría Crítica ha acentuado los términos de sustitución de la crítica de la Economía política por la crítica de la política, la crítica de la ideología y la crítica de la razón instrumental (como dimensiones interrelacionadas).

Mandel, en *El Capitalismo Tardío*, trata de «aportar una explicación marxista a la onda larga de rápido crecimiento que siguió a la Segunda Guerra Mundial en la economía internacional capitalista y reclama la validez de la teoría del valor tratando de mostrar que puede explicar una variedad de procesos históricos que no pueden ser entendidos por las teorías históricas lineales, incluidas las teorías del desarrollo impulsado técnicamente.

Nos encontramos en medio de una transformación de gran envergadura de las sociedades industriales avanzadas y del orden global, caracterizada por los flujos económicos supranacionales, por un aparente declive de la soberanía nacional efectiva, así como por el declive de los estados del bienestar keynesianos en el Oeste y colapso de los partidos burocráticos estatales en el Este. También definido por un tránsito general de las economías industriales a economías de servicios en las sociedades industriales avanzadas, cambios que se han visto acompañados por una creciente segmentación del mercado de trabajo, una mayor desigualdad en los ingresos, más altos niveles de desempleo estructural, y una importancia cada vez mayor de la técnica.

9. Debería tenerse en cuenta que mientras el trabajo en el capitalismo es el objeto de la crítica de la Economía política de Marx, el marxismo tradicional hace del trabajo el punto de partida de la crítica (Postone, 2004).

El «capitalismo tardío», según Mandel, no es la sociedad postindustrial. Por el contrario, se trata de una sociedad en la cual todas las ramas de la economía están, por primera vez, completamente industrializadas como resultado de la extensión de las relaciones capitalistas a todos los ámbitos de la vida. Esto conlleva una igualación general de la productividad media del trabajo y de la composición orgánica del capital media entre empresas y entre sectores. Es decir, a diferencia de otras fases, el desarrollo desigual entre los diferentes sectores ya no es la fuente principal de la obtención de beneficios suplementarios. El resultado de todo ello será una presión permanente hacia la aceleración de la innovación técnica.

Mandel es crítico con la idea de que la técnica se ha convertido en el principio estructurante de la sociedad moderna. De manera más específica sostiene que la denominada tercera revolución técnica estaba arraigada en una nueva onda de acumulación de capital, que, a su vez, había sido posible por las derrotas de la clase obrera a lo largo del mundo industrializado capitalista (excepto Inglaterra) de las décadas de 1930 y 1940, así como por un programa masivo de rearme antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Sobre la base de este análisis, Mandel afirma que el período de posguerra había llegado a su punto culminante a comienzos de la década de 1970. Predice que el capitalismo responderá a la nueva recesión, estructuralmente condicionada, tratando de incrementar la productividad y recortando los costes laborales: lo cual llevará a un descenso de los salarios reales, empleando más mujeres, jóvenes, minorías y trabajadores foráneos a salarios más bajos, e incrementando el nivel de desempleo estructural mediante las exportaciones de capital y la intensificación de la automatización.

Su análisis de la naturaleza cíclica del desarrollo capitalista, está dirigido contra la creencia, muy extendida en la década de 1960, del carácter permanente del crecimiento rápido y del pleno empleo dentro de una «economía mixta». Más concretamente, se dirige contra la idea de que las técnicas «neo-keynesianas», la intervención estatal, el poder monopolístico, la «planificación» pública y privada son capaces de neutralizar o cancelar las leyes del movimiento a largo plazo del capital. El fin del boom de la posguerra indica, para Mandel, que el éxito de la intervención estatal en la economía y el keynesianismo se basaba en una fase del desarrollo capitalista.

Los desarrollos históricos han apoyado las afirmaciones de Mandel acerca de que la creencia en la permanencia del crecimiento rápido y el pleno empleo dentro de una «economía mixta» estaba basada en una proyección lineal no justificada de tendencias que han resultado ser, realmente, más cíclicas.

No obstante, siguiendo la interpretación de Postone, a pesar de su énfasis en la dinámica histórica, el análisis de Mandel aborda la propiedad privada como el núcleo definitorio del capitalismo. Esto emerge claramente en su tratamiento de la Unión Soviética. Aunque Mandel es crítico con la URSS, la caracteriza como no capitalista y afirma, por esta razón, que su desarrollo técnico no está restringido

por las condiciones de valorización. De manera más general, la teoría de Mandel ignora el paralelismo temporal, entre el nacimiento y el colapso del sistema soviético y el nacimiento y la crisis del capitalismo intervencionista de Estado.

Postone, nos propone resolver, un buen número de los problemas teóricos desplegados a lo largo de nuestro examen. Aclarar los elementos estructurales clave y la dinámica histórica dominante de la sociedad industrial avanzada contemporánea, una crítica radical del marxismo tradicional, redefinir la relación de la teoría marxiana con otras corrientes importantes de la teoría social. Necesitamos, por tanto, una teoría social que reconceptualice el núcleo central del capitalismo, y para ello reivindica que la teoría social madura de Marx brinda, precisamente, el punto de partida para tal teoría reconceptualizada.

La «teoría del valor» de Marx ha sido frecuentemente malinterpretada como una teoría de la riqueza por el trabajo, es decir, como una teoría que busca explicar los mecanismos de funcionamiento del mercado y probar la existencia de la explotación argumentando que el trabajo, en todo tiempo y lugar, es la única fuente social de riqueza. Sin embargo, el análisis de Marx no es un análisis de la riqueza en general, como tampoco lo es del trabajo en general. Marx analizó el valor como una forma de riqueza históricamente específica, ligada al papel históricamente único del trabajo en el capitalismo: en tanto que forma de riqueza constituye también una clase de mediación social.¹⁰ Marx distinguió explícitamente entre valor y riqueza material, y relacionó estas dos formas distintivas de riqueza con la dualidad del trabajo en el capitalismo.

La teoría del valor permite un análisis social del proceso de producción capitalista con referencia a los imperativos del capital: la deriva hacia incesantes incrementos en la productividad, acompañada por la reconstitución estructural de la necesidad del gasto directo de fuerza de trabajo humano a una escala social total. Los cambios históricos en la forma material de la producción capitalista plenamente desarrollada pueden aprenderse, según esta aproximación, haciendo referencia a las presiones contradictorias generadas por esos dos imperativos cada vez más opuestos.

Por un lado, la marcha permanente hacia una productividad incrementada, característica de la producción capitalista, se fundamenta en la dimensión temporal

10. La clase de mediación constitutiva del capitalismo da lugar a un modo auto generado de dominación estructural, que somete a los capitalistas tanto como a los trabajadores, a pesar de sus grandes diferencias en poder y riqueza. Es decir, da lugar a lo que Durkheim describe como la dominación de la vida social por la economía, lo que Bell llama la dominación de la vida social por el modo economizante y lo que los teóricos como Horkheimer caracterizan como la creciente instrumentalización del mundo, la dominación del mundo por una racionalidad de los medios. (Postone, 1999).

del valor. Por otro lado, dentro de nuestra perspectiva, en la medida en que el valor depende únicamente del tiempo de trabajo socialmente necesario, la adquisición generalizada de mayores niveles de productividad social revierten en cantidades cada vez mayores de riqueza material, pero no en mayores niveles de valor por unidad de tiempo. Esto, sin embargo, implica que mayores niveles de productividad no disminuyen la necesidad del gasto de tiempo de trabajo (lo que sería el caso si la riqueza material fuera la forma dominante de la riqueza). En su lugar, esta necesidad es constantemente reconstituida. En consecuencia, el trabajo, al margen del nivel de la productividad, se mantiene como el medio necesario de la reproducción individual y el gasto de tiempo de trabajo como clave para el proceso de producción.

El tipo de mediación constitutivo del capitalismo da lugar, en consecuencia, a un nuevo modo de dominación social abstracto: un modo de dominación social que somete a las personas a imperativos y constricciones estructurales impersonales y crecientemente racionalizadas. Es la dominación de las personas por el tiempo.

Señala que el proceso de producción industrial no debería entenderse como un proceso técnico que, a pesar de encontrarse crecientemente socializado, fuera utilizado por capitalistas privados para sus propios fines. Por el contrario, el enfoque que estoy esbozando entiende dicho proceso como intrínsecamente capitalista y proporciona los fundamentos para una explicación estructural de una paradoja central de la producción en el capitalismo. Por un lado, la tendencia del capital a generar incrementos continuos en la productividad da lugar a un aparato productivo de una sofisticación técnica considerable que hace que la producción de la riqueza material se vuelva básicamente independiente del gasto de tiempo de trabajo humano directo. Lo cual, por su parte, hace posible, socialmente hablando, la reducción general y a gran escala del tiempo de trabajo, así como cambios radicales en la naturaleza y la organización social del trabajo. Sin embargo, estas posibilidades no se han realizado aún en el capitalismo. A pesar del recurso cada vez menor al trabajo manual, el desarrollo de una producción técnicamente sofisticada no libera a la mayoría de las personas del trabajo fragmentado y repetitivo. De modo similar, el tiempo de trabajo no es reducido a escala social, sino que es distribuido desigualmente, incrementándose incluso para muchas personas. La estructura actual del trabajo y de la organización de la producción no puede, por tanto, entenderse adecuadamente en términos únicamente técnicos: el desarrollo de la producción en el capitalismo debe ser comprendido también en términos sociales. Dicho desarrollo, al igual que el consumo, está moldeado por las mediaciones sociales expresadas por las categorías de mercancía y capital.

Este planteamiento contradice tanto la idea de Historia, la noción de que existe una dinámica inmanente a la historia humana como tal, como su opuesta, la noción diacrónica del cambio como completamente contingente...■

MAL DE OJO TV

Desde Oaxaca, México, nos han llegado tres interesantes documentales de la productora 'Mal de ojo TV' sobre la huelga de maestros, la insurrección popular de la APPO y la feroz represión del gobierno de Oaxaca y del Federal en el año 2006.

- **La pesadilla azul**, cuatro testimonios de la represión en Oaxaca sobre imágenes impresionantes de las barricadas y movilizaciones populares que dejan patente la lucha por la dignidad de aquel pueblo frente a la tiranía de sus gobernantes.

- **La rebelión de las oaxaqueñas**, crónica del plantón de los maestros, la confluencia de todos los movimientos y organizaciones populares en la APPO, por la expulsión del gobernador Ulises Ruiz Ortiz, las movilizaciones que llevaron a la toma de radio Plantón y del Canal 9 de televisión... bajo el trasfondo del protagonismo de las mujeres no sólo en las barricadas sino en la familia, en la política y en la vida social exigiendo el lugar que les pertenece frente al dominio masculino. Interesante y totalmente aleccionador.

- **Compromiso cumplido. Impunidad en Oaxaca**, documento incontestable de la brutal represión, de los asesinatos operados por paramilitares y policías, con un total de 27 ciudadanos asesinados para ejemplarizar al pueblo en su lucha contra la miseria, la represión y por su dignidad. Asesinatos todavía impunes a pesar de las evidencias sobre los autores. Una lección de rabia contenida que amenaza con saltar de nuevo en un pueblo que toca sus límites en el sufrimiento.

Cine comprometido, de gran calidad y una sinceridad que convence y arrastra.■



El hombre en el laberinto
Canasta de cestería PIMA, Arizona

Correspondencia

México duele

México duele. Es verdad que en la desdichada geografía del sufrimiento hay países que están muchísimo peor: Irak, por ejemplo, o Palestina. Sin embargo, en Medio Oriente y en otras partes lo que predomina es el trueno de las armas. Recuerdo un intento que hice, hace algunos años, de explicar la rebelión indígena de Chiapas a unos refugiados pakistaníes que conocí en Europa. Yo hablaba de lo novedoso del mensaje zapatista, del papel de las mujeres alzadas, de los proyectos autonómicos... Nada de esto les pareció pertinente. Sus preguntas eran: «¿con cuántos kalashnikov cuentan? ... ¿tienen granadas de fragmentación? ... ¿minas antihombre?» Según mis interlocutores, lo único importante era la capacidad ofensiva que, en su caso, podrían desplegar los insurrectos chiapanecos.

Esa anécdota ayuda a entender la tragedia de México, pero también la fuerza de su gente. Aquí, a pesar de condiciones sumamente difíciles y preocupantes niveles de represión gubernamental, los movimientos sociales son, en gran parte, pacíficos. La violencia se halla de una parte sola —la del gobierno— y como bien lo explicó Gandhi, la violencia es el recurso de los débiles.

Este es el primer dato que impresiona al visitante. Cuesta entender el por qué de la enorme desproporción entre la violencia oficial y las demandas sociales. En Oaxaca, los 23 muertos comprobados entre junio y diciembre de 2006 (más un número todavía indeterminado de desaparecidos) están de una parte sola, la de los ciudadanos inconformes. Los 44 mártires de Acteal (diciembre de 1997) no eran peligrosos terroristas, sino gente pacífica, en gran parte mujeres (algunas embarazadas), niños y ancianos que se encontraban de rodillas rezando en una ermita.

Las mujeres vejadas, los adolescentes vapuleados y las dos jóvenes vidas segadas en San Salvador Atenco (mayo de 2006) no representaban una amenaza para la seguridad nacional. Y sin embargo se les aplicó el mismo trato sádico que hemos visto en documentales sobre Abu Grahīb.

El doctor Guillermo Selvas y su hija Mariana, recién liberados del penal estatal Molino de Flores, no son peligrosos fanáticos dispuestos a matar, sino personas que prestaban ayuda médica en Atenco y por esta culpa tremenda purgaron un año, ocho meses y quince días de prisión. ¿Bajo qué cargo? Ninguno, pues salieron libres de toda imputación.

«En México hay varios estados de derecho, opina Mariana. Uno es para los pobres y otro para los ricos. Las cárceles están llenas de personas que luchan para darles de comer a sus familias».

Héctor Galindo Ochoa es un joven abogado, asesor jurídico del *Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra* (FPDT), organización campesina que en 2002 ganó una batalla para impedir la expropiación de tierras fértiles al precio de \$7.00 por metro cuadrado con el fin de construir un aeropuerto. Junto a Ignacio del Valle Medina, y Felipe Álvarez Hernández purga una condena de 67 (sesenta y siete) años y seis meses en un Penal Federal de Máxima Seguridad por el delito (fabricado) de secuestro equiparado, lo que equivale a una sentencia de muerte.

Duele la pregunta de Magdalena García Durán, indígena otomí, presa un año, seis meses y cinco días, por haber estado en el lugar equivocado, en el momento equivocado. «¿Dónde está el derecho? ¿Es justo estar presa sin saber de qué se me acusa?»

Palabras terribles en su desnudez. Palabras que resumen la condición de su gente, los pueblos originarios, cuya sensibilidad y creatividad admiraron poetas de la talla de Benjamín Peret: «en México —escribió— cualquier hombre, por humilde que sea su condición, encierra un sentido artístico que sólo pide condiciones favorables para desarrollarse. Su amor por las flores —que puede verse en la puerta o en la ventana de la más miserable casucha— es la manifestación elemental y más obvia de este sentido. Por lo demás, si el sentido artístico no estuviera tan generalizado, no podría explicarse el magnífico florecimiento de un arte popular de inaudita variedad y riqueza que maravilla al visitante más distraído de cualquier trivial mercado mexicano».

En el México de principio de milenio, el amor por las flores es un delito imperdonable, pues la masacre de Atenco tiene en su origen la solidaridad que integrantes del FPDT expresaron precisamente a unos vendedores de flores injustamente desalojados en Texcoco.

«La ley más que para proteger derechos sirve para negociar privilegios», explica Francisco López Bárcenas, abogado mixteco, defensor jurídico de San Pedro Yosotato, Oaxaca, una comunidad que, desde hace años, lucha por la preservación de sus derechos agrarios y donde todos los padres de familia (además del propio López Bárcenas) cuentan con orden de aprensión. En Yosotato, el último homicidio tiene poco más de un mes. El 24 de diciembre de 2007, Plácido López Castro, líder indígena e hijo del Señor Marcial Salvador López Castro, presidente de bienes comunales, fue acribillado por tres personas armadas.

Chiapas, Atenco, Oaxaca. He aquí tres heridas abiertas. No son las únicas. Están, también, los 155 desaparecidos de los últimos quince años. Están las cientos de mujeres masacradas en Juárez (y en otras partes) por el delito de ser pobres y

trabajadoras. Está el regreso de la guerra sucia con el secuestro-desaparición de dos militantes del EPR. Están las detenciones ilegales que –según *el Foro Presas políticas y sistema de justicia penal*, organizado el 24 de enero por estudiantes de la UNAM y la Escuela Nacional de Antropología e Historia– de inicios de los 90 a finales del año pasado, «en números conservadores», fueron 1,718, de los cuales 1,480 ya fueron liberados y 238 aún permanecen en prisión. Y están los 267 luchadores sociales encarcelados desde el principio del régimen de Calderón (en el de Vicente Fox fueron 614).

Esta es la realidad que enfrenta la *Comisión Civil Internacional por la Observación de los Derechos Humanos* (CCIODH) en su sexta visita al país. Nacida en Europa poco después de la masacre de Acteal, esta organización lleva diez años luchando contra la impunidad y la violencia oficial. Está integrada por especialistas en diferentes disciplinas y se ha ganado a pulso un prestigio que el gobierno ya no se atreve a cuestionar.

«Una visita muy oportuna, explica el padre Miguel Concha, veterano defensor de lo derechos humanos. Una visita –sigue el también presidente del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria– que se da en un momento crucial. El ejército patrulla las calles, los grupos paramilitares siguen activos en Chiapas y en otros lados. El gobierno fomenta la violencia intercomunitaria solapando conflictos agrarios. Tenemos en la puerta una reforma judicial que, si se aprueba, va a criminalizar todavía más la protesta social pues legaliza los allanamientos sin orden jurídico y conculca la libertad de expresión y asociación».

Sí, México duele. «La violencia gubernamental es tan común que ya pasa desapercibida. La apatía y el mal gobierno son fórmulas mágicas para que todo siga igual», precisa el doctor Selvas. Ojalá y la visita de la CCIODH ayude a romper ese círculo vicioso.

Claudio Albertani



Dibujo de cerámica hopi

50 años del CIRA (Centro Internacional de investigaciones sobre el anarquismo)

El Centre International de Recherches sur l'Anarchisme de Lausanne (Suiza) cumple medio siglo en la tarea de archivo y los servicios de biblioteca, realizados fundamentalmente con el trabajo de voluntarios y voluntarias.

Inicialmente ubicada en la planicie de Plainpalais de Ginebra, en el granero de un caserón, gracias al mecenazgo de André Bösiger. Los primeros fondos se constituyen con lo que quedó de la biblioteca personal de Louis Bertoni y el «fondo» de su viejo camarada Henry Robert. Los «Fondos Robert» contenían la antigua *Biblioteca Germinal* del grupo franco-italiano *Réveil Anarchiste* (Despertar Anarquista), sobre todo volúmenes en italiano y francés de gramáticas, diccionarios, novela, teatro, biografías, etc.

Los «Fondos Bertoni» estaban compuestos por numerosas obras y periódicos: *La Gran Revolución* de Kropotkine, traducida por Benito Mussolini, los Estatutos de la AIT de Berlín, la colección de folletos editados clandestinamente durante la guerra por *le Réveil Anarchiste*, un folleto de Leverdays, cartas postales reproduciendo los retratos de Bakounin y Kropotkine, etc. Al mismo tiempo el *Centro* empieza a visitar los anticuarios para comprar folletos y manuscritos y gracias a estos conseguimos un cuaderno de poesías de la mano de James Guillaume y cartas de Jean Grave a Octave Mirabeau y a Camille Pissarro.

André Bösiger, sigue visitando a los viejos camaradas interesados en ceder sus fondos documentales. La suerte nos hace «herederos» de los Fondos Gross-Fulpius de Elisabeth Gross-Fulpius que contienen los archivos y la biblioteca de su difunto marido así como correspondencia de E. Armand, L. Bertoni, los hermanos Bonneff, Sebastián Faure, W. Morris, Nettlau, E. Reclus, Paul Robin, etc., y los periódicos *La Revolte*, *Les Temps Nouveaux*, *Le Père Peinard*, etc.

La importancia de la colección aumenta considerablemente gracias a las aportaciones desde el extranjero. Se recuperan los archivos de CRIA (la Comisión de Relaciones de la Internacional Anarquista) conservados por Ildefonso González en París; los del SPRI (Secretariado Provisional para las Relaciones Internacionales) preservados por André Prunier Prudhommeaux en Versalles, aquellos *Noir et Rouge* guardados por Christian Lagant...

Actualmente la biblioteca del CIRA, ubicada en Lausanne, pone a nuestra disposición textos sobre el movimiento, la historia y las ideas anarquistas en un gran número de idiomas: libros, folletos, periódicos, trabajos universitarios, manuscritos, dossiers de archivos. La biblioteca también archiva imágenes: fotos, postales, carteles, reproducciones de obras de arte, películas y grabaciones sonoras.

La biblioteca del CIRA está abierta todos los días laborables de 16 a 19 hs., atendiendo asimismo la correspondencia: préstamo de libros al extranjero,

fotocopias de publicaciones o artículos de prensa y revistas, información sobre los fondos o las investigaciones en curso. Publica un boletín anual dando cuenta de las nuevas adquisiciones, así como informaciones sobre investigaciones, coloquios y sobre otros centros de documentación.

Biblioteca del CIRA, avenue de Beaumont 24, CH – 1012 Lausanne, Suiza
Tel.: +41 21 550 18 04
cira@plusloin.org
Catálogo, informaciones: <http://www.cira.ch>



George Longfish

Quinientos años de supervivencia

In memoriam

Amigos y amigas próximos en nuestro quehacer en ETCETERA nos van dejando: la muerte llega. Con ellos hemos compartido tareas, ideas, luchas... Aquí los recordamos.

Cajo Brendel murió el 25 de junio del 2007, a los 91 años. Nuestra relación con Cajo viene de lejos, de por los años 70, 80. Enseguida nos reconocimos; nuestro ámbito teórico procedía del comunismo de los consejos, y en Cajo encontramos al amigo de Anton Pannekoec, el teórico de los consejos obreros. Brendel militó en la corriente comunista de los consejos, *Spartacusbond*, hasta 1964, y a partir de entonces animó la revista *Daad en Gedachte* (Acto y Pensamiento). En 1975, empieza junto a Henri Simon (Francia), Joe Jacobs (Inglaterra) y otros compañeros alemanes y belgas un boletín de correspondencia internacional *Echanges et Mouvement*, con el que enseguida nos relacionamos. A partir de aquí son frecuentes encuentros con Cajo en Holanda, París y Barcelona; encuentros que quedan reflejados en Etcétera. A Cajo y a Henri Simon debemos un libro importante, “Del antifranquismo al postfranquismo”, un buen análisis de la llamada transición española.

Andrés Aubry murió el 20 de septiembre del 2007, a los 80 años. Regresando de Tuxtla a su casa en San Cristóbal de las Casas, su coche se empotró con un camión. Justamente al día siguiente pensaba partir hacia Vícam, para el Encuentro de los Pueblos Indios de América. La relación de Aubry con Etcétera es tardía pero intensa a partir del encuentro con uno de nosotros en San Cristóbal. Conocerse y reconocerse en una misma intención, en un mismo trabajo. Andrés Aubry, nacido en Francia, llega a Chiapas en 1973. Geógrafo, antropólogo, historiador de línea braudeliana, participa en el Congreso Nacional Indígena de 1974. Con Angélica Inda, su compañera, editan 34 números del Boletín del Archivo diocesano, archivo y trabajo imprescindible para conocer la historia india en Chiapas. Inmediatamente al lado del alzamiento zapatista de 1994, está en los diálogos de San Andrés, de 1995, entre el gobierno mexicano y el EZLN, ayudando las traducciones a las distintas lenguas autóctonas. Mediador en todos los encuentros de afirmación india, ha escrito multitud de trabajos periodísticos e importantes libros, el último “Chiapas a contrapelo” del que dábamos cuenta en Etcétera, 41. También en Etcétera, en el último número publicábamos quizás el que sea su último escrito, “Chiapas, la nueva cara de la guerra”, implacable crítica del nuevo asalto del Estado mexicano a los territorios autónomos zapatistas y al EZLN.

María Fuentetaja nos dejó el 11 de noviembre del 2007, tenía 60 años y optó por irse de este mundo. La relación de María con Etcétera fue esporádica pero de un mutuo reconocimiento, y de amistad con algunos de nuestro colectivo. Librera toda su vida, editora de *La Piqueta*, a ella debemos las ediciones en catalano de Bakunin, Max Netlau, del mítico y siempre agotado (¿para cuando la reedición?) “Nacionalismo y Cultura” de Rocker, de Foucault, en cuyo entorno teórico se inscribía la colección Genealogía del Poder.

Antoni Juglar murió el 28 de noviembre del 2007, a los 73 años. La relación con Etcétera es lejana, durante aquellos años 70, 80, cuando eran posibles otras andaduras, otros discursos, otra “transición” que no fue. Con nosotros participó en un encuentro sobre “Crítica de la política” que organizamos en el mes de marzo de 1978. Amigo de algunos de nuestro colectivo, su obra nos ha influenciado a todos. Su pasión por el conocimiento de la historia la difundió a través de su docencia universitaria y en centros más ad hoc, como los Escolapis de Sant Antoni, o el Ateneu Barcelonés, o en reuniones y grupos más pequeños. Contra la historia académica ad usum profundizó en el republicanismo y el federalismo, hizo su tesis doctoral sobre Pi i Margall y escribió imprescindibles libros como “L’era industrial a Espanya”, o “Ideologías y clases sociales en la España contemporánea”. Desmitificador de la ideología nacionalista, la más lejana, la de la burguesía catalana durante el siglo XIX y principios del XX, y la más cercana, la de la ideología integracionista pujolista.

Paco Gómez acaba de dejarnos el 23 de enero de este año 2008. Ingresado en una clínica para una revisión, muere de un paro cardíaco, a los 90 años. La amistad de varios compañeros de Etcétera con Paco empieza al final de los años 70, primeros de los 80, y desde entonces la relación con Etcétera es continua y estrecha: en la correspondencia, en la extensión de la revista a compañeros suyos, en sugerencias de cuestiones a abordar y de publicaciones, y en los encuentros en Barcelona. Nacido en Madrid, vivía en París desde 1939. Militante del POUM, es detenido en Barcelona, en Junio de 1937, al asistir como delegado de las juventudes poumistas de Madrid al congreso del POUM posterior a las jornadas de Mayo. Encausado en el proceso stalinista contra el POUM, ingresa en la cárcel Modelo de Valencia.. A su salida en 1938, vuelve a Barcelona, va a La Seu d’Urgell en una columna hasta que pasa la frontera; recluido en el campo de Argelés llega finalmente a París. Allí continúa su militancia en el trostkismo (en la misma célula que Castoriadis que ya escribe para SB). En Union Ouvrière Internationale (fruto de la escisión en 1948 del Partido Comunista Internacionalista), milita junto a Edgar Petsch, Sania Gontarbert, Lambert Dornier, Sophie Moen, Benjamin Péret, Agustín Rodríguez, Jaime Fernández, Munis. Cada vez en posiciones más libertarias está en ICO. Fuera ya de toda militancia no dejará su compromiso social, su solidaridad, su análisis crítico y su sabia amistad.

Publicaciones

- 25 **Nuestra necesidad de consuelo es insaciable.** Stig Dagerman
- 26 **Hacia una nueva revolución.** Amigos de Durruti
- 27 **El falso principio de nuestra educación.** Max Stirner
- 28 **Debord, en el ruido de la catarata del tiempo.** D. Blanchard
- 29 **La concepción fundamentalmente comunista de la simbólica del paraíso.** Otto Gross
- 30 **La fuerza productiva viviente, la «fuerza de trabajo», de Karl Marx.** W. Reich
- 31 **Libertad, desventura, Innombrable.** Pierre Clastres
- 32 **Escritos políticos.** Stig Dagerman
- 33 **Gran fiesta nacional y congreso de las clases productoras.** Benbow
- 34 **Contra el pacifismo nuclear.** Maximilien Rubel
- 35 **La noción de gasto.** Georges Bataille
- 36 **Escritos breves.** Alfred Jarry
- 37 **La revolución de Barcelona. La revol. en Cataluña.** J.Comaposada
- 38 **La maternidad del week-end.** Michael Seidman
- 39 **Kafka, novelista de la alienación.** Joseph Gabel
- 40 **Alcachofas de Bruselas (viejas y nuevas).** Yves Le Manach
- 41 **Historia natural de la urbanización.** Lewis Mumford
- 42 **La formación de las necesidades.** Günter Anders
- 43 **La historia de un fumador de hachís.** Myslowitz-Braunschweig-Marsella
- 44 **Marx anarquista.** Maximilien Rubel y Louis Janover
- 45 **Problemática sociológica de la integración de los inmigrantes.**
Antonio Pérez González
- 46 **Utopía antigua y revueltas campesinas en China.** Ngo Van
- 47 **Los viajes de Gulliver. Viaje a Laputa.** Jonathan Swift
- 48 **Espartaco y la llamada revolución de los gladiadores.** G. Walter
- 49 **Mi itinerario intelectual o el excluido de la horda.** Georges Gutvitch
- 50 **La corrida de toros en Madrid.** E. Coeurderoy
- 51 **La servidumbre voluntaria. Un estudio...** André May
- 52 **Espejos.** Pierre Mabille
- 53 **Una sublev. proletaria en la Florencia del s. XIV.** Nicolás Maquiavelo /
Simon Weil
- 54 **Peter Watkins. Cineasta y crítico de los media.**
- 55 **Más allá del marxismo, el anarquismo y el liberalismo: la trayectoria científica y revolucionaria de Bruno Rizzi.** Paolo Sensini
- 56 **Los cazadores de estrellas.** Claudio Albertani
- 57 **Del nuevo mundo y otros escritos.** Pierre Mabille

Este texto puede ser reproducido en la manera que se considere oportuna

Correspondencia: ETCETERA
Apartado 1363
08080 Barcelona
etcetera@sindominio.net
www.sindominio.net/etcetera
Publica: ETCETERA
Dep. Legal B-28358/85