# En busca del paraíso perdido: el "otro" en la mirada desde Chiapas

*Witold R. Jacorzynski*

## Introducción

EN ANTROPOLOGÍA Y EN LAS CIENCIAS SOCIALES, el problema del "otro" aparece como complementario al de la identidad. Hasta ahora se ha abordado este tema desde dos grandes perspectivas: la esencialista y la sujetivista. Según la primera, reforzada en el tiempo por el romanticismo, las naciones o culturas se definen como entes diferenciados por la posesión de algunas características objetivas, es decir, independientes de las voluntades individuales; por ejemplo, la religión, el carácter o el temperamento nacional específico, o incluso en las ideologías racistas, el aspecto físico o racial formaban lo que Fichte llamó el *volkgeist*, o sea el espíritu nacional. Según la segunda postura, tanto la identidad cultural como la "otredad" son en buena medida el resultado de las construcciones sociales originadas en nostalgias, simulacros o representaciones hiperreales (Rosaldo, 1991; Baudrillard, 1994; Ayora Díaz, 1998). La identidad cultural, y por lo tanto la otredad, no se descubren: se crean e inventan. Jacek Holowka, el filósofo polaco contemporáneo alude a:

> "[...] diferenciar entre el hecho que podemos observar y la construcción social [...] Por ejemplo, la altura de una persona y el color de su cabello constituyen las características naturales, que podemos observar, pero su profesión y posición social son las construcciones sociales. ¿De qué depende eso? La altura de una persona no depende del método de medirla. Si cambiamos la unidad de medida, la altura no cambiará, sólo la expresaremos mediante otra cifra. Algo parecido ocurre con el color del cabello. Uno dirá "color castaño", otro, "claro oscuro", y aunque cada vez caracterizaremos el color usando otra palabra, éste tendrá el mismo tono. Pero la profesión y la posición social del hombre no son sus características constantes. Cambian cuando lo trasladamos de una sociedad

> a otra, de una época a otra [...] La posición social desaparece o aparece dependiendo de las circunstancias. Nadie se siente idéntico a la construcción con la que lo han clasificado aunque en este ropaje social pueda sentirse bien o mal. La construcción es algo arbitrario y superficial" (Holowka, 1994:290-291).

El pasaje anterior expresa tres ideas principales en las que está fundamentado este trabajo: *1)* La identidad cultural, y por lo tanto las imágenes que tenemos de otros son una construcción social; 2*)* el contenido de esta construcción social depende de las circunstancias, es arbitrario y puede ser superficial. De esto podemos también derivar un argumento contra el esencialismo, *3)* en el sentido de que es una postura que toma las construcciones sociales por las naturales, por lo que resulta falsa.

En este artículo se propone detectar algunas imágenes construidas por los indios acerca de los no indios, y las construidas por los no indios, tanto mexicanos como extranjeros, acerca de los indios, dando ejemplos procedentes de Zinacantán y Chamula, en el estado de Chiapas. Aunque nuestra lista de percepciones de los "otros" por ambas partes, de ninguna manera puede ser exhaustiva, se espera mostrar casos que ejemplifiquen algunos paradigmas *a priori*, o complejos inherentes a las culturas indígenas y las occidentales. El análisis de dichos complejos no sólo puede arrojar luz sobre las actitudes de los indios frente a los de fuera o a los mexicanos no indios, sino que además puede explicar el interés especial que los extranjeros han tenido en Chiapas y en México a lo largo de los siglos.

## Los "otros" desde la mirada de los indios: un vuelo por la historia

A pesar de que el territorio de Mesoamérica puede probablemente traducirse en un modelo cultural común, esta región estaba poblada por diferentes categorías de "otros", unidos más tarde en el concepto de "indios". Los mayas de Yucatán llamaban a los invasores toltecas *nunob*, mudos. El mismo significado posee la palabra *nonoualca*, el nombre que los nahuatlacos daban a los habitantes del sur de Veracruz, y *mam,* el nombre que los kakchiqueles daban a los mames. Las gentes que no hablaban náhuatl eran *popolocas*, salvajes, o *tenime* "bárbaros". El encuentro entre dos mundos, el europeo y el indígena estuvo repleto de malentendidos de mayor alcance. El episodio más conocido de estas confusiones es la conquista de Tenochtitlan, precedida por múltiples profecías. Convencidos de que Cortés y los conquistadores eran dioses, los mexicas los creyeron seres sobrenaturales, mensajeros de Quetzalcóatl; los llamaron *teteo* (plural de *teotl*-dios en náhuatl), dioses o

antepasados muertos y les ofrecen tortillas manchadas con sangre humana. El mundo maya, aunque más predispuesto a enfrentar a los intrusos, también comparte la fe en las profecías. En las sierras de Mani, en la provincia de Tutu Xiu, un indio llamado Ah Cambal, de oficio chilám profetizó que todos serían subyugados por los extranjeros, que les predicarían una nueva religión mostrando la fuerza de "un palo enhiesto de gran virtud contra los demonios" llamado *vamonché* (De Landa, 1982:20-21). Otro profeta e informante del mismo misionero, Juan Cocom, tenía un libro de profecía con los dibujos de grandes venados que según su abuelo iban a entrar a sus tierras y al mismo tiempo cesaría el culto a sus dioses, lo que se cumplió cuando los españoles trajeron vacas grandes (*ibid.*:21). Todorov observa que en Yucatán, Montejo fue bien recibido en las regiones donde se habían promulgado las profecías de Chilam Balam (Todorov, 1996:75). Este manuscrito, también conocido como *Códice de Chumayel* es un documento de 58 folios de papel europeo, escrito y pintado en el pueblo de Chumayel en Yucatán en 1782 (Aluna, 1992:221-222) En dicho libro se encuentran los relatos de cinco sacerdotes: Chilam Balam, Napuc-Tun, Nahau-Pech, Ah Kuil-Chel y Natzinyabun-chan sobre el retorno de Kukulcán, adaptados para interpretarse como predicciones de la llegada de los españoles. Junto con los españoles vendría la religión verdadera que haría perecer a los antiguos dioses: "Hastiados de lo que adoráis, Itzaes ¡Olvidad vuestros caducos dioses, todos vuestros dioses perecederos! Existe el Poderoso Señor, creador del cielo y de la tierra. Duele a vuestro espíritu que os lo diga (Itzaes de los mayas). No queréis oír que existe Dios. Creéis que lo que adoráis es verdadero. Creed ya en estas palabras que os predico" (*ibid.*:183-184). "La llegada del cristianismo marca el fin del dulce y poderoso tiempo que pasó" (*ibid.*:182) iniciando una nueva época o "el principio de los hombres del Segundo Tiempo" (*ibid.*:185). La aceptación del destino en la profecía del sacerdote Chilam Balam llegó al punto cúspide al expresar una invitación a dar la bienvenida a los conquistadores: "Recibid a vuestros huéspedes que tienen barba y son de las tierras del oriente, conductores de la señal de Dios, Padre" (*ibid.*:184).

La creencia en los signos e imágenes persistió en los tiempos de la colonia. Lo que cambió, sin embargo, fue su semántica. Los españoles no eran ya vistos como dioses, sino más bien como gente malévola provista de poderes mágicos y religiosos. En el mismo libro de Chilam Balam procedente del siglo XVIII, las profecías prehispánicas se entretejen con las descripciones del tiempo de la conquista y la colonia experimentadas dolorosamente por la población nativa: "Falsos son sus reyes, tiranos en sus tronos, avarientos de sus flores. De gente nueva es su lengua, nuevas sus sillas, sus jícaras, sus sombreros; golpeadores de día, afrentadores de noche, magulladores del

mundo. Torcida es su garganta, entrecerrados sus ojos; floja es la boca del Rey de su tierra, Padre el que ahora ya se hace sentir. No hay verdad en las palabras de los extranjeros. Los hijos de las grandes casas desiertas, los hijos de los grandes hombres de las casas despobladas, dirán que es cierto que vinieron ellos aquí, Padre" (*Libro de Chilam Balam*, 1988:186). Entre los desastres que desencadenaron los extraños encontramos los típicos del tiempo colonial, sobre todo las nuevas enfermedades traídas por los españoles. Los sacerdotes verían en "Vómitos de sangre, pestes, sequías, años de langosta, viruelas, la carga de miseria, el pleito del diablo" (*ibid.*:181). Otro mal que trajeron los extraños fue la encomienda: "Arderá la guerra de opresión. La época se hundirá entre graves trabajos. Cómo será, ya será visto; será el tiempo del dolor, del llanto y la miseria. Es lo que está por venir" (*ibid.*:182). Como consecuencia de la explotación aparecieron el hambre y la miseria: "En tiempo del *Cuatro Ahau Katún*, Padre, como hormigas irán los hombres detrás de su sustento; porque como las fieras del monte estarán hambrientos, y como gavilanes estarán hambrientos, y comerán hormigas y tordos, y grajos, y cuervos, y ratas" (*ibid.*:183). La victoria de los españoles y el fracaso de los indígenas fueron acompañados desde el principio con la llegada del Dios único que de repente vino a domesticarse en el panteón nativo como el Hunab Ku, "única deidad", con su señal, una cruz superpuesta al del viejo árbol de la vida o Uaom Ché, madero-enhiesto: "En señal del único Dios de lo alto, llegará el Árbol sagrado, manifestándose a todos para que sea iluminado el mundo, Padre" (*ibid.*:184). Lo asombroso en los relatos de Chumayel es su forma de profecías que, sin embargo, se refieren a los acontecimientos pasados, hecho que trataremos de aclarar más adelante.

Siendo los dioses extranjeros tan poderosos, eficientes y privilegiados, no quedaba más que aceptar sus imágenes y pintarlos de indios, llenarlos con un contenido aborigen y reelaborarlos en defensa propia. En Chiapas dicha necesidad resaltó a consecuencia de los maltratos y la explotación colonial, pues algunos hechos no podían encajarse con la idea de que un solo Dios protegía a los perseguidores y sus víctimas al mismo tiempo. Los indios de Chiapas asumieron esta conclusión amarga pero lógica en el siglo XVII procurando desde entonces crear un cristianismo nativo, entre cuyas condiciones estaba la adquisición de su propia virgen y su Cristo (Viqueira, 1997). Los nuevos dioses empezaron a revelarse de una manera tradicional, pues se les dotó de algunos atributos propios de las antiguas deidades mayas. Aparecen bajo la forma de diferentes fenómenos naturales, expresan sus voluntades, eligen a sus propios sacerdotes y respaldan a los líderes de las futuras rebeliones contra los de fuera. La religión cristiana en la versión indígena no se convierte en el opio del pueblo, sino más bien en un afrodisiaco belicoso popular.

En 1708 los zinacantecos se encontraron con un hombre que vivía dentro de un árbol y que aseguraba que la virgen había bajado del cielo para ayudarlos. Tres años más tarde, en el pueblo Santa Marta, una joven india relató que había visto a una virgen parada en un tronco caído. La virgen dijo que iba a ayudar a los indígenas. En Chenalhó, había sudado dos veces la figura de San Sebastián. En dos domingos consecutivos el santo desprendió fulgurantes rayos de luz. En la siguiente aparición, que tuvo lugar en Cancuc en 1712, la virgen se le apareció a la joven india tzeltal María López, quien logró después comunicarse con la diosa, escondida detrás de un petate en una ermita construida especialmente para ella. El resultado de la aparición fue que dos mil soldados de la virgen marcharan de Cancuc hacía Chilón para acabar con los españoles. En 1968, en Tzajalemel, Chamula, la indígena Agustina Gómez Checheb recogió tres piedras de color azul oscuro y de forma redonda que, según ella, bajaron del cielo. El tío de la muchacha, Pedro Díaz Cuscate, encerró las piedras en su casa e invitó a los indios para que les rindieran un culto especial. Al pasar algún tiempo fabricó tres figurillas de barro y anunció que Agustina las había parido. Desde entonces los chamulas empezaron llamar a Agustina la madre del dios. Cuscate predicaba que los ladinos habían crucificado a Jesucristo muchos años antes, y este Cristo protegía sólo a los blancos y no a los chamulas por ser de otra raza. Ya que los blancos repetían la crucifixión cada año en la Semana Santa, los indios también deberían tener a su Jesucristo. Siguiendo el ejemplo de los ladinos, los chamulas crucificaron a un niño chamula de 11 años en un viernes santo de *anno domini* 1868 en la plaza central de Tzajamelel. Estos acontecimientos llevaron a la sangrienta rebelión chamula conducida por un mestizo, el ex director del "Colegio Científico Literario", Ignacio Fernández de Galindo (Moscoso, 1992).

## Imágenes simbólicas y no simbólicas de los "otros" en Zinacantán y Chamula

En 1994 otro mestizo, Marcos, encabezó la rebelión de los indígenas de Los Altos y La Selva. En el discurso oficial zapatista los enemigos del indígena son los "poderosos", los que "guardan el silencio", los "mentirosos". Aunque las batallas militares no fueran victoriosas para los rebeldes, éstos lograron reforzar una nueva identidad local basada en la visión tradicional del enemigo no indígena, un "poderoso" que no puede ser vencido sino por medio de los poderes mágicos. Los relatos indígenas de Zinacantán hablan de una culebra enorme, que impidió a los soldados entrar en un pueblo; de una

mujer indígena que condujo al ejército a una cueva donde los soldados "desaparecieron", y de un "plan estratégico" que permitiría que un indígena matara a cincuenta militares.

Las luchas políticas actuales no nacen *ex nihilo*. Se fundamentan en las representaciones tradicionales indígenas de los otros, de los no indios. Entre éstas se encuentran los símiles simbólicos y los no simbólicos. Entre los símiles simbólicos voy a mencionar tres personajes: *jmkabeetik* o "tapacaminos", San Simón, un santo clandestino cuyo culto se observa en Xulvo, uno de los parajes de Zinacantán, y Judas, la figura simbólica del mal, usada en los ritos de la Semana Santa en varios municipios de Los Altos. En este artículo se hace referencia al ejemplo de San Juan Chamula.

Las creencias acerca de cortacabezas están extendidas tanto en la región de Chiapas como en otras regiones de México (Shadow y Rodríguez-Shadow, 1991). Los chamulas cuentan que los *jmakbeetik* o "tapacaminos", son los mestizos contratados por el gobierno de México, que a su vez recibe el dinero del gobierno de los Estados Unidos. Dichos personajes buscan a "los más indefensos", o sea a los "campesinos" que "comen verduras" y "son fuertes", para cortarles las cabezas y venderlas junto con los abdómenes en los lugares donde se construyen obras grandes como carreteras, presas y puentes. Como afirmó uno de los informantes, los "chamulas también aprendieron este oficio de los mestizos" y ahora los que se hacen cortacabezas ganan fortunas. Los cadáveres tienen que ser puestos en la obra para que ésta no se caiga. Los zinacantecos creen que cualquier gente contratada por el gobierno de Chiapas puede ser cortacabezas, mientras que sus víctimas tienen que ser chamulas porque son "los más fuertes y sirven para el trabajo duro". Los zinacantecos no sirven para este propósito, y si acaso los agarran, el Dios *Kajualtik* con un rayo los regresará otra vez a su paraje o hará destruir la obra. Esta es la razón por la cual los chamulas se visten a veces en *jercailetik*, el traje tradicional de los zinacantecos, para esconderse y evitar su destino. En Chenalhó se cree que los cortadores no sólo usan las cabezas sino que también los testículos, que emplean en las nuevas industrias, entre otras, la relojería (Freyermuth, s/f). Los choles de Tila cuentan sobre *tzep 'bik'*, los cortanucas, o *tzep 'jol'*, cortacabezas. A dichos personajes los contrata Petróleos Mexicanos, para que corten las cabezas y las lleven donde hay manantiales de petróleo o donde están construyendo un puente. Entre los mames del municipio de Porvenir cuentan que cuando se construía una carretera apareció el *wayas*, el diablo, con cuernos y armas de Francisco Villa, una pata de caballo, otra de gallina, con un sombrero grande, y pidió al "maquinista" que se le ofrecieran 50 cabezas de niños, niñas y hombres grandes. El diablo dijo que se contratara

a *x'iol'xjal,* mata-gente, todos de fuera del municipio. Los hombres deberían matarse a palos, los niños ahorcados y sus cabezas cortadas con tijeras. Todos los cadáveres habrían de enterrarse debajo de la carretera. El maquinista y sus jefes ingenieros consiguieron a algunas personas del lugar y como no fueron suficientes, trajeron otros de Guatemala. Los tzeltales de Tenejapa creen que los cortacabezas o:*jk'ok:jolil* son mestizos que decapitan a los indígenas para vender sus cabezas a otros mestizos, que son los dueños de las tiendas que venden cohetes y materiales elaborados con dinamita. Dichos sujetos obtienen la pólvora de las cabezas de las víctimas y venden los cohetes a los indígenas vivos que los necesitan para celebrar sus fiestas. La palabra tzeltal para la pólvora es *zi' bak.*

Otro ejemplo es el culto clandestino a un santo que "no se lleva bien con otros santos de la iglesia" en Xulvo, uno de los parajes de Zinacantán. San Simón es un santo chiquito, que se puede comprar en las tiendas de San Cristóbal. Los habitantes de Xulvo cuentan que don Pancho, un hombre de 45 años, compró a San Simón, un *pukuj*, el diablo. Don Pancho tiene dos mujeres, con las cuales ha procreado 10 hijos. Siempre ha sido considerado como la oveja negra de la comunidad. No se llevaba bien con la gente, trató de suicidarse dos veces, tenía riñas con sus esposas, bebía alcohol, no cumplía con los cargos y buscaba alianzas con los evangélicos. Como posee sólo dos hectáreas de tierra, ha tenido que buscar otras maneras de mantener a sus dos familias. Hace algunos meses consiguió un trabajo en el gobierno y actualmente distribuye libros educativos en español, entre sus paisanos que están lejos de ser bilingües, acerca de cómo se debe cuidar a los bebés. "No entendemos estos libros" —dice uno de mis informantes—, don Pancho nos visita, trae los libros, los deja sin explicar lo que traen y se va". Últimamente don Pancho compró la figura de San Simón y, según dice la gente, le rinde culto clandestino. La primera noche, don Pancho puso la figura del santo junto a la virgen. Pero al día siguiente se dio cuenta de que la figura de la virgen estaba hecha pedazos. San Simón es un santo celoso y no quiere que se adore otros ante él. Está vestido de mestizo, lleva corbata roja, tiene un sombrero y trajes negros. Un amigo que estudió el bachillerato dice que San Simón "parece como Chaplin". Hay que ponerle cigarros en la boca y mucho *pox.* Don Pancho ha cambiado desde que compró al santo, se ve "diferente", enloquecido, no saluda a nadie. Su amo sobrenatural no es indiferente a las tentaciones sexuales, por regla general procura arraigarse en los hogares donde el hombre tiene dos mujeres, para él poder "ir a la cama" con la que no está con el hombre, la que sobra. Se dice que los tres últimos hijos de don Pancho son de San Simón. A cambio del *pox*, los cigarros y servicios sexuales que recibe, puede otorgar un "dinero sucio" a la persona que le cuida. Este dinero

lo roba de otras casas. La persona que tiene a este santo "no necesita trabajar". De hecho, don Pancho construyó una casa nueva y la gente dice que empleó el dinero de San Simón. La comunidad ha intentado dos veces convencer a don Pancho de que quite su santo, pero no accedió.

El último ejemplo de una representación simbólica de los no indios viene de Chamula. Una de las *curiosités* que chocan a los turistas durante el viernes santo es la enorme figura de Judas, colgada sobre la pared frontal de la iglesia de San Juan. Judas, en toda la región de Los Altos, tanto entre indios como entre los mestizos de San Cristóbal representa al mal. En Chamula Judas está vestido de mestizo, lleva pantalones negros, una chaqueta y un sombrero negro. Su característica más notable es un pene enorme, erecto hacia la muchedumbre de los festejantes. ¿Por qué se le viste de mestizo y por qué uno de sus atributos es un pene erecto? Me explicó un habitante de Chamula que Judas es pecador, como "todos nosotros", y los chamulas creen que "todos van al infierno, porque todos empiezan a pecar en el momento de hacer el amor con una mujer. Allí tienen que permanecer tantos años, cuantos vivían en la tierra para regresar otra vez, las mujeres como hombres y los hombres como mujeres". El sentido del rito del Judas es alumbrado por otros dos ritos: uno efectuado antes de colgarlo, el jueves santo, y otro practicado después de bajarlo, el viernes por la tarde y el sábado por la mañana. Al hacer el muñeco, los oficiales religiosos pasan con Judas casa por casa, donde las familias chamulas lo abrazan y piden la bendición. Al final de la jornada, lo encarcelan para quemarlo al día siguiente.

El análisis de las similitudes simbólicas nos puede revelar asociaciones muy importantes. Los cortacabezas simbolizan a los otros, ya sean los mestizos del gobierno o los extranjeros, y sólo recientemente a los mismos indios, que infectados por el estilo de vida de los mestizos son los promotores de cambios. El acto de decapitación es un símbolo de la dominación del indio "indefenso" y "campesino", físicamente predestinado para ser el sujeto de explotación. El miedo hacia los de afuera ha sido exacerbado por la crisis en Chiapas y la propaganda antiextranjera. En muchos casos, se han practicado linchamientos y actos violentos con el pretexto de que las víctimas eran cortacabezas (*ibid.*).

El segundo ejemplo alude a las fuerzas sobrenaturales importadas para hacer daño a la comunidad. San Simón, vestido como un burócrata mestizo, con uniforme y corbata roja y características extranjeras (las de Charlie Chaplin), es identificado con *pukuj*, el diablo que promete el bienestar de uno a costa de la reducción del bienestar de todos. Simón es hostil no sólo porque no se lleva bien con otros santos sino porque roba el dinero de otras familias y, como los conquistadores de antes, la mujer de su cliente. El acto

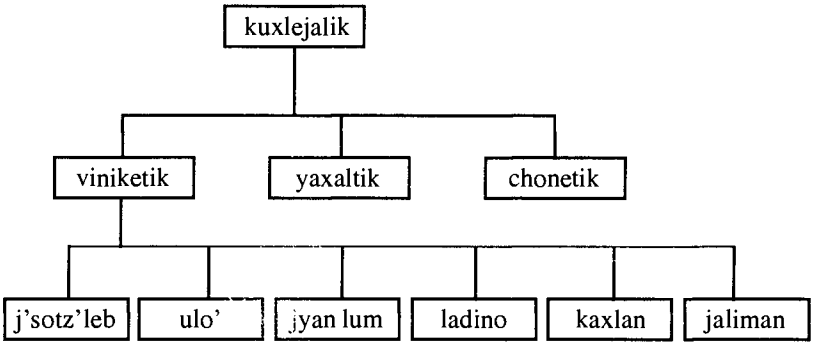
sexual por el engaño nos remite a las relaciones reales de poder, en las cuales el patrón no indígena es el dueño de todo, incluyendo a los hijos. El esquema simbólico de la conquista queda replicado: los conflictos de las personas están precedidos por los conflictos de los dioses. Al mismo tiempo, no es casual que aquel que rinde culto al santo ajeno y malévolo sea una oveja negra. Don Pancho representa los valores de los mestizos y extranjeros: recibe dinero "sucio" sin necesidad de trabajar y lo hace a costa de otros miembros de la comunidad. No reconoce su culpa ni sabe lo que pierde: está enloquecido, cambiado, mudo. No dialoga con nadie. Como colabora con el enemigo, está excluido del grupo.

Tanto la historia de San Simón como la de Judas explican simbólicamente las desigualdades dentro de la comunidad. Algunos individuos aprenden un oficio del diablo, de los no indios para convertirse en un grupo de Judas que traicionan y explotan a sus propios paisanos. El tercer caso nos remite a la cosmovisión prehispánica y el carácter ambiguo de las deidades mayas: la asociación del culto fálico con la fuerza cósmica masculina con sus atributos más significativos. El falo de Judas representa el pecado, pero el hecho de que el pecador sea pintado como un mestizo encadena otras asociaciones: es un no indígena, un traidor de Cristo, un conquistador, un patrón, un *kaxlan* explotador, un finquero, un violador, etc. Su falo erecto no sólo alude al pecado sexual sino que es también un atributo de la dominación política y cultural. De una manera similar a la danza de Judas entre los tarahumaras, el rito se puede interpretar como la historia real, pero a la inversa. El vencedor real, el violador divino, el poderoso, será encarcelado para ser quemado ceremoniosamente el sábado de gloria. Será aniquilado después de haber regalado parte de su *schulel*, energía vital, a las familias chamulas.

Las representaciones no simbólicas se invocaban en los juegos de lenguaje cotidianos, en los cuales los zinacantecos se dirigen directamente a los otros, chismean sobre ellos, los describen o clasifican. Hoy en Zinacantán se cree que los *viniketik* u hombres forman, junto con los *chonetik* ("animales") y los *yaxaltik* ("los lugares verdes"), la tercera clase de *kuxlejaletik*, o todos los seres vivientes. Pero entre los hombres, hay diferentes categorías de humanos, clasificados según su grado de proximidad a los *j'sotz' lebetik,* o los "hombres del lugar del murciélago", conocidos comúnmente como zinacantecos. Se puede ver una de las clasificaciones en la figura siguiente:

**Figura 1**

La clasificación de los seres vivos en Zinacantán




*J'sotz' leb,* como acabamos de mencionar, es el nombre de Zinacantán y significa el lugar del murciélago. *Ulo'* es el nombre general de los chamulas. Significa vecino, paisano, y es a menudo pronunciado con risa o desprecio. *Jyan* quiere decir "del otro lado" y se refiere a otros indios no zinacantecos, por ejemplo, los nativos de San Andrés o de Chenalhó. *Kaxlan,* identificado a veces con "ladino", es el nombre general del mestizo no indígena. Los *kaxlanetik* viven en las ciudades y forman la sociedad número uno en Los Altos. En San Cristóbal de Las Casas, son idénticos a los "coletos", habitantes "originarios" de la Ciudad Real, quienes usan el nombre "coleto" manifestando su orgullo de ser descendientes de los españoles. "Ladino", según dicen en Zinacantán, proviene de la palabra "ladrón" y se da al hijo de mujer india y padre *kaxlan.* Pero ladino está definido en términos culturales y no raciales: es una persona que habla español, a menudo vive en la ciudad y no se viste como un indígena sino como un *kaxlan.* Puede a veces ser identificado con el *kaxlan,* lo cual es comprensible debido a que los dos comparten el mismo estilo de vida. El hecho de que el ladino a menudo hable un idioma indígena y el *kaxlan* no, no adquiere en este caso una importancia esencial. Por último, *jaliman* es una palabra española adaptada al tzotzil y literalmente significa alemán. Denomina a todos los extranjeros o blancos, no mestizos y no indios. Como sinónimo se usa también "brinco", una distorsión de "gringo".

Las actitudes que suelen adoptar hacia los otros varían desde el asombro hasta el espanto, dependiendo de su conocimiento del mundo mestizo, su edad, sexo y ocupación. Las personas que han tenido pocos contactos con los de fuera y no hablan bien español les temen más que aquellos que estu-

dian o trabajan en la ciudad. Es frecuente escuchar que las madres que quieren calmar a sus niños llorones les dicen que los *jalimanetik* los llevarían lejos o los devorarían. Una mujer zinacanteca le decía a su bebé: *Mi chaoke, chak ta kalto ali jalimane* (si lloras, este alemán te echará en el caldo). Un nativo de Zinacantán de 16 años, que lleva un año viviendo en San Cristóbal y estudia en un CEBETiS caracteriza así a los *kaxlanetik*: "comen grasa, tienen más dinero, tienen otra forma de comportamiento, sus mujeres trabajan, no tienen tantos hijos, no tienen trajes tradicionales, son más blancos, saben hablar bien español, son más elegantes, a sus hijos les mandan a la escuela, tienen mejor posibilidades de guardar limpieza, tienen coches, a sus abuelos y abuelas los mandan a los asilos de ancianos, algunos no tienen jardines, se comunican por correo o teléfono, no pisan tanto lodo, porque todo está empavimentado, trabajan en escuelas, hospitales, tiendas como Mayoreo, ISSSTE, trabajan menos duro, son más alegres porque no tienen trabajo duro como los campesinos". Los *jalimanetik*, o los extranjeros, en cambio "son más desconocidos, no se sabe mucho sobre ellos. Viajan mucho, llegan de diferentes lugares a comprar tejido, artesanías, porque les gustan, llegan a las iglesias de Zinacantán, no se les deja entrar, se piensa que tienen mucho dinero, más que los mestizos, viajan en aviones, toman fotos (a algunos no les gusta esto), son blancos y altos, son más elegantes que los mestizos, tienen cabello rubio, ojos azules, algunos son negros, pero éstos no son muchos, platican sobre lo que ven, se les tiene más miedo que a los *kaxlanetik*, porque son más grandes". Los *jyan lum* son los indígenas "del otro lado", desconocidos. Son los que "usan diferentes trajes, tienen diferentes costumbres, hablan algún idioma indígena, son morenos, cultivan diferentes plantas. Sin embargo no se les puede confiar más que a los *jalimanetik*". Dentro de la categoría de *jyan lum* destacan los *ulo'etik,* chamulas, con los cuales los zinacantecos mantienen contactos constantes en el mercado, en las fiestas del pueblo o contratándolos como jornaleros. Los chamulas "se visten diferente, toman mucho y trabajan duro, algunos no tienen suficiente comida, cuando se emborrachan gritan".

No cabe duda de que aunque la desconfianza y el miedo son las actitudes comunes frente a los extraños, existen diferencias de grado. Un estudiante que aspira a adaptarse a la vida en la ciudad, al conversar con un extranjero a quien conoce muy bien puede opinar que los extranjeros "son más elegantes". El miedo y la desconfianza hacia el otro, sin embargo, no le permitiría jamás ni siquiera platicar con un *jaliman*. Entre las características más comunes de los extranjeros, destaca que "toman fotos". Esta es la razón por la cual se les tiene desconfianza. Respondiendo a la pregunta de por qué está mal tomar fotos de la iglesia, las danzas tradicionales, o simplemente la

gente, han expuesto dos razones: una "popular" y otra metafísica. Según la primera, los "brincos" toman fotos, las venden y se hacen ricos a costa de los indígenas, que siempre se quedan sin nada. Algunos informantes de Chamula ofrecen otra razón de índole metafísica. Tomar el dibujo, copia, o imagen de alguien (*slok'ol*) lo debilita, "lo deja inútil", le quita a su *schulel*, alma o energía vital. Todos los elementos naturales y sobrenaturales están dotados de *schulel*: verduras, animales, sol, cruces, personas, dios, santos, tierra, etc. Hacer sus imágenes de este mundo es doblarlo, quitarle su forma y a consecuencia apoderarse de él.

## Complejos culturales en la cosmovisión indígena

Existen algunos patrones paradigmáticos en las culturas indígenas que contribuyeron a determinar las actitudes de los indios de Chiapas en los tiempos que antecedieron a la conquista, en la Colonia y tal vez aún lo hacen. Entendemos los paradigmas como las disposiciones compartidas y establecidas socialmente que disminuyen la posibilidad de adoptar las preferencias sociales por azar. Dichas disposiciones operan como "mecanismos", a semejanza de los complejos o las representaciones perseverantes y permanentes de las cuales habla la psicología profunda.

Provistos de conocimientos respecto al proceso de interpretación de los signos desarrollado por los indígenas, los conocedores de la cosmovisión mesoamericana, basados en materiales históricos como la revisión de los datos entográficos que acabamos de presentar, sugieren dos respuestas: las actitudes de los indios mesoamericanos frente a la llegada de los españoles, desde la Colonia y aun en los tiempos modernos, obedecen por lo menos a dos complejos, el del profeta y el de Calibán.

• *Complejo del profeta.* Inicialmente los mexicas, y tal vez en menor grado los indios hablantes de lenguas mayenses percibieron a los forasteros blancos como a aquellos seres que habían esperado desde mucho tiempo atrás. Su llegada realizaba una antigua profecía. Las profecías en Mesoamérica no tenían el estatus epistemológico de las conjeturas que admiten algo sobre algunos acontecimientos futuros, los no existentes pero posibles. Las profecías mesoamericanas, cuyo ejemplo *par excellance* es el libro de profecías procedente de los textos de Chilam Balam de Chumayel, obedecían la lógica del tiempo cíclico y no lineal. Como bien observa Todorov, "Los libros antiguos de los mayas y de los aztecas ilustran esta concepción del tiempo, tanto por lo que encierran como por el uso que de ellos se hace. Los llevan, en cada región, los adivinos-profetas y son, entre otras cosas, cróni-

cas y libros de historia; al mismo tiempo, permiten prever el futuro, y es que como el tiempo se repite, el conocimiento del pasado lleva al del porvenir, o más bien son el mismo" (Todorov, 1996:93). La lógica de las profecías mesoamericanas se funda en el concepto del tiempo circular (Duverger, 1996:26; González Torres, 1994:131-138). Éste solía registrarse en dos calendarios: el de 365 días llamado *xihuitl* en náhuatl y *haab* en maya yucateco, que era el solar o agrícola, y el de 260 días, el adivinatorio, llamado *tonalpohualli* y *tzolkin* en náhuatl y maya, respectivamente. El primer calendario estaba compuesto por 18 unidades de 20 días, más cinco días "aciagos", y el segundo estaba dividido en 13 unidades de 20 días. Las fechas las constituían las combinaciones de dos signos de *tzolkin* y dos de *haab*. Lo cíclico consistía de esta manera en la repetición de la misma combinación cada 52 años de *haab* y 73 años adivinatorios. Si tomamos en cuenta los cinco días "aciagos" había $4 \times 13 = 52$ posibles comienzos de año. Si asumimos con algunos autores que cada día con su numeral tenía una carga energética que lo conectaba con la fuerza del cosmos y estaba bajo la protección de por lo menos un dios y tenía un "augurio" conectado, parece probable la hipótesis del desgaste energético del universo, defendida con tanta lucidez por Duverger. Según este autor, al cabo de 52 años "el tiempo se detiene, realmente, en el instante en que, al final de su curso, va a encontrar un signo cronológico ya utilizado, y por tanto, destruido y vacío de existencia" (Duverger, 1996:36). Lo cíclico se ve acompañado de esta manera por una creencia fatalista del universo según la cual este tipo de movimiento del tiempo tiene un carácter degradante en el sentido energético y conduce a la entropía creciente del universo. Varios conceptos de los calendarios antiguos han persistido en las zonas mayas de Los Altos de Chiapas hasta nuestros días (Sosa, 1986:185-196; Gossen, 1986:227 y 254).

Esto explica la aparente paradoja de que las profecías de Chumayel describen los acontecimientos del pasado. La gramática de las profecías consiste en que lo acontecido y lo profetizado tienden a coincidir. Lo profetizado acontece no porque describa unos acontecimientos futuros, como es el caso de las predicciones bajo el concepto del tiempo lineal, sino porque la profecía encadena una serie de actividades humanas (o su abstención) que se llevan a cabo confirmando el resultado profetizado o "predicho". El fatalismo calendárico y la "gramática" de la profecía indígena conducen lógicamente y no sólo en la práctica a la pasividad, el fatalismo, la aceptación de la conquista y los cargos de la época colonial.

• *Complejo de Calibán*. El complejo del profeta va, sin embargo, acompañado por el otro, asociado más bien con el estilo de vida de los campesinos que con el de los sacerdotes. Este nuevo complejo lo llamaremos el complejo de

Calibán. El nombre se refiere al drama de Shakespeare *The Tempest,* cuyo personaje principal es Próspero, el soberano legal de Milán, desposeído de sus bienes y poder por sus enemigos. Él y su hija están condenados al exilio. Al viajar por el mar llegan a una isla habitada por Calibán, un "salvaje" mudo, el hijo de la ninfa Sycorax, la bruja. Entre Calibán y Próspero se establecen las relaciones de poder. Próspero desposee a Calibán de la isla regalándole a cambio los frutos de la "civilización": modales, lengua, conocimiento de los fenómenos naturales. Finalmente, lo convierte en esclavo y lo utiliza como fuerza de trabajo. Calibán en una conversación con Próspero le recuerda lo ocurrido cuando éste llegó a la isla: "Cuando llegaste a la isla la vez primera, me acariciaste y me alabaste. Me diste agua con bayas y me enseñaste qué nombre tiene la luz más grande, y la más pequeña, que se incendian de día y de noche; y entonces te amaba, y te enseñé todas la maravillas de la isla [...] antes era mi propio rey, ahora nadie soy, en esta parte rocosa me tienes pocilgado mientras tu disfrutas la isla" (Shakespeare, 1996:1140). Próspero creía ser magnánimo porque había enseñado a Calibán la lengua "humana", pero Calibán se niega a reconocer su utilidad: "Me enseñaste la lengua; el único provecho que saqué fue cómo maldecir" (*idem*). Calibán intenta rebelarse pero reconoce la superioridad de Próspero, que tiene a su mando a Ariel, un ser que puede volar y hablar a los oídos de uno sin ser visto. Calibán cree que Próspero es un mago poderoso cuyos mozos sobrenaturales lo "atormentan". Al encontrar a dos náufragos, los siervos del rey de Nápoli, los toma primero por los espíritus mandados por Próspero; luego, cuando le dan alcohol, por dioses. El fin de su rebeldía es triste. Tratando de obedecer a sus nuevos amos les aconseja que maten a Próspero. Los borrachos llegan a la cueva y descubren la verdad. La hija de Próspero está a punto de casarse con el hijo del rey: su padre acaba de llegar a un acuerdo con sus ex enemigos al haberles perdonado su traición en el pasado. La paz por fin triunfó. También para Calibán. El hijo de la ninfa reconoce su culpa y se arrepiente: "Así seré, seré más prudente en el futuro, y buscaré la gracia [de mi señor]" (*ibid.*:1159).

El complejo de Calibán posee muchas facetas: es un complejo del desposeído, incapaz de emprender una lucha efectiva por la recuperación de su propiedad. Es el complejo del vencido que cree en la superioridad y los poderes mágicos de su vencedor. Calibán es también el ejemplo del ignorante que no ha logrado conocer a su opresor. Primero se asombra por sus habilidades para luego constatar que fue despojado de la isla. Desesperado y deprimido por lo sucedido sueña con la libertad y establece alianzas con los recién llegados para vengarse. Su ignorancia acerca de sus nuevos aliados (ve en ellos "dioses") lo lleva hacia el fracaso. La única manera de sobrevivir es aceptar su papel de esclavo y buscar la gracia de su amo.

La historia de Calibán constituye una narrativa de la conquista y del tiempo colonial. Shakespeare, de una manera genial, presentó un modelo ficticio sobre el papel del esclavo en el proceso de esclavización que realmente se manifestó en el caso de los indios mexicanos y sus opresores españoles. La actitud de la víctima empuja al opresor hacia sus actividades, las posibilita, las dota de un sentido simbólico. No es posible escapar aquí de la lógica hegeliana sobre la dialéctica del amo y el esclavo. Ni el uno ni el otro existen fuera de la relación de poder establecida. Los dos aparecen como elementos ligados a una relación que los une y define. El ejemplo de Hegel fue retomado por Bajtín. La identidad del amo no está dada, sino que es construida en el proceso de interacción con el amo. En dicho proceso, "mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro" (Alejos, 1994:133). El esclavo no puede existir ya sin su amo, como su amo no puede existir sin su esclavo. Los dos se complementan, conviven, desempeñan sus papeles manteniendo el drama en la escena. Esta relación solamente es posible si el esclavo acepta su papel. El fatalismo de los esclavos indios y la ignorancia acerca de sus amos por venir, el complejo de inferioridad frente a la tecnología más avanzada, esos "poderes" divinos de los españoles, no les trajeron sino el principio de su fin, al hacerlos reconocer el derecho de aquellos que tomaron la isla en nombre del rey de España.

## Los indios en los ojos de los no indios: una aproximación histórica

Los indios fueron objeto de las opiniones más variadas entre los forasteros. La manera de ver a los indios cambiaba según la época, los intereses y las personalidades de los extranjeros. Es necesario que para el propósito de este artículo, se acepten algunas simplificaciones pertinentes.

Actualmente los no indios forman dos grandes grupos: los mexicanos y los no mexicanos. Esta clasificación, válida en la actualidad, no se aplica a los tiempos de la conquista y la Colonia. Se deben distinguir diferentes grupos de no indios atendiendo a su estatus o intereses, que según nuestro punto de vista, determinan buena parte de sus actitudes. Se consideran los siguientes grupos de no indios: *1)* descubridores y conquistadores; *2)* mendantes; *3)* viajeros y exploradores. Entre estos últimos puede distinguirse a los viajeros políticos, los viajeros de negocios y los artistas. Finalmente mencionaremos brevemente cómo son percibidos los indios por los ojos de los mexicanos contemporáneos.

*Descubridores y conquistadores*

Muchos de los descubridores de América del siglo XVI fueron a la vez sus conquistadores. Los unos y los otros se encontraban en condiciones completamente nuevas, representaban a las mismas instituciones y daban un paso hacia la colonización. Sin embargo, la empresa de descubrir tenía más relación con las actividades cognitivas que con las militares. El descubrimiento de América fue un paso necesario hacia la conquista, pero un paso diferente. Como afirma Todorov, Colón se parece más a los que "descubrió" que a un conquistador pragmático tipo Cortés o Alvarado.

Colón llegó a América con prejuicios *a priori* tanto en torno a la tierra como a sus habitantes. Durante su tercer viaje al nuevo continente está convencido que se acerca al paraíso terrenal, cree en cíclopes, sirenas, gente con colas. Llega con un conocimiento maniqueísta y califica a los indios según el esquema malo/bueno, pero sin la intención de conocerlos. Los indios, los súbditos de Gran Khan, son en un tiempo los salvajes buenos e inocentes: "Son la mejor gente del mundo y más mansa" (16 de diciembre de 1492) (Todorov, 1996). Pero cuando llega a conocerlos mejor, admite que son unos estúpidos "generosos" que incluso "pedazos de los arcos rotos de las pipas tomaban, y daban lo que tenían como bestias" (carta a Santángel, febrero-marzo de 1493) (*ibid.*:46). En otra ocasión, son ladrones a los cuales hay que castigar cortando sus narices y orejas (Instrucción para Mosés Pedro Margarite, 9 de abril de 1494) (*ibid.*:49). Los indios son almas que aguardan la salvación y los españoles esperan a cambio, descubrir oro y sacar un provecho material aprovechándose del trabajo de los indios. "Creo —escribe Colón— que si comienzan [Vuestras Altezas], en poco tiempo acabarán de los haber convertido a nuestra Sancta Fe multidumbre de pueblos, y cobrado grandes señoríos y riquezas, y todos sus pueblos de España, porque sin duda es en estas tierras grandísima suma de oro" (*ibid.*:52).

Los conquistadores que siguieron a Colón formaron un grupo en el cual encontramos tanto a crueles soldados que buscaban el oro y la fama a toda costa, como a políticos con una visión particular de la conquista y de los vencidos; y por fin, a los que encontrándose en las condiciones especiales, lograron conocer la vida de los indios y abandonaron, por su propia voluntad o no, la perspectiva del conquistador.

Tal vez Pedro Alvarado fue uno de los conquistadores más típicos del Nuevo Mundo: un aventurero codicioso de oro, fortuna y fama (Recinos 1952; García, 1986; Gutiérrez, 1991). Su actitud frente a los indígenas es unívoca. Aunque en su concubina, la hija de Xicontancatl, engendrara dos hijos, la abandonó para casarse con la hija mayor de una familia con influen-

cia en España, y consideró a los indios como carne de cañón, instrumentos de su carrera, masa trabajadora para el aumento de su riqueza, bárbaros e idólatras dignos de ser sojuzgados y asesinados en caso de rebeldía. Masacra a miles de indios en Cholula y durante la fiesta de *toxcatl* en la plaza de Tlatelolco. Al tomar Tenochtitlan, encabeza varias expediciones con el fin de conquistar, derrotar las rebeliones y adquirir oro. Invitado a la capital de los quichés, Utatlán, destruye la ciudad, detiene a sus gobernantes y ordena quemar vivos a dos de ellos. En la conquista de Guatemala muestra su astucia: establece alianzas con los cakchiqueles para combatir a sus odiados enemigos quichés, pero en seguida se vuelve amigo de los quichés para castigar a los cakchiqueles. Durante la expedición a Quito utiliza a los indígenas como mano de obra gratuita de manera excesiva: "Empezó a construir astilleros, sacar maderas, fabricar jarcias, acarrear fierro, sacar, conducir piezas de artillería, todo a costa de los pobres indios, sacándolos de su patria y llevándolos a partes muy remotas" (Ximénez, 1929-1931; Gutiérrez, 1991:124). Aunque en su época es percibido como un matador de indios, se respeta la principal característica que posee: el valor guerrero. En Guatemala combate a los quichés, y al morir su jefe supremo, Tecun Umán, que según las creencias indígenas se convirtió en un águila con plumas de quetzal, nombra a la ciudad en el honor de su enemigo: Quetzaltenango.

Hernán Cortés es el más conocido de los conquistadores, no sólo por haber logrado la conquista de Tenochtitlan, sino también por su actitud más ambigua frente a los indios: por un lado comparte la actitud maquiavélica de Alvarado tratando a los nativos como instrumentos de su acción o usando a Malinche según sus intereses; por otro, defiende la causa de los conquistados contra los conquistadores más abusivos. Su conocimiento del derecho y las letras le facilitó ocupar el puesto de secretario del gobernador Diego de Velázquez. Teniendo prueba de que los mexicas consideraban a los españoles como los mensajeros divinos, los asusta, pone a Moctezuma en desasosiego, destruye los ídolos y demuele los templos enfurecido con la idolatría de los indios, saquea el oro, destruye Tenochtitlan, y ordena matar a Cuauhtémoc en Honduras. Por otra parte, la consideración de "buena fama" lo hace castigar severamente a los saqueadores de su propio ejército en Tabasco, regala las camisas "de Castilla" a los indios robados, siente asombro y curiosidad frente al mundo que descubre y conquista. Elogia a los indios de Anáhuac por la grandeza de su civilización. Se maravilla ante el palacio de Moctezuma con sus jardines, zoológicos y pajareras. Ve en Tenochtitlan un esplendor asiático, y describe los templos mexicanos como "mezquitas". En fin, pide autorización para llamar dichos territorios "Nueva España". Aunque siempre se refiere a los indios no bautizados como "estas

gentes bárbaras", cree que son ellos quienes merecen el mejor trato que los naturales de las Antillas por su habilidad de conocer la "verdad de la fe", "porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto" (Cortés, 1963:1:25). Expresa su deseo de que se ponga "diligencia y buena orden" en su conversión. Autoriza los famosos *coloquios*, o sea el dialogo entre los franciscanos y los sacerdotes acerca de la religión *mexica* (Duverger, 1996). Leyendo sus tres primeras cartas a Carlos V, se está bajo la impresión que su intención no fue destruir Tenochtitlan. En la carta III afirma que la determinación de los rebeldes los "forzaban a que destruyesen totalmente" la capital y confiesa que de esto "tenía más sentimiento" y le "pesaba en el alma" (Cortés, 1963:III:161).

Otros dos ejemplos representan casos *sui generis* en la historia de la conquista. El primero lo constituye la historia de Gonzalo Guerrero y el otro la de Álvar Núñez Cabeza de Vaca. Gonzalo Guerrero era un marinero de Palos quien, junto con su compañero Jerónimo de Aguilar fue capturado por los mayas de Yucatán después de un naufragio en 1511. El segundo se encontró con Cortés en 1519 para servirle como traductor, mientras que Guerrero no sólo no quiso regresar con Aguilar sino que además se hizo el jefe de la guerra en Chetumal bajo el mando del cacique Nachancán, se casó con "una muy principal mujer", "enseñó a los indios a pelear mostrándoles la manera de hacer fuertes y bastiones", "ganó mucha reputación", "criaba cabello y harpaba las orejas para traer zarcillos" (De Landa, 1982:7). Cuando Jerónimo de Aguilar pidió a su compañero que escapara junto con él para reunirse con Cortés, Guerrero se negó diciendo: "Hermano Aguilar: yo soy casado y tengo tres hijos, y tiénme por cacique y capitán cuando hay guerras; idos con Dios, que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas. Qué dirán de mí desde que me vean esos españoles ir de esta manera! Y ya véis estos mis hijitos cuán bonicos son. Por vida vuestra que me deis de esas cuentas verdes que travéis para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra" (Díaz, 1977:t. I:98). Según Bernal Díaz del Castillo, fue Guerrero responsable de haber conducido a los mayas al ejército de Hernández de Córdoba (*ibid.*:103-104), y según Oviedo fue asesinado en 1528 por el lugarteniente de Montejo, Alonso de Ávila, en una batalla contra el cacique de Chetumal (Oviedo, 1959:v. II:32).

Álvar Núñez Cabeza de Vaca fue miembro de la expedición encabezada por Pánfilo de Narváez. Después del naufragio fue obligado a vivir entre los indios de Florida por varios años. Allí desempeña dos cargos importantes que le permitieron sobrevivir: sirve como remador navegando entre la costa y el interior, y cura a los enfermos: "La manera con que nosotros curamos era santiguándolos y soplarlos, y rezar un *Pater noster* y un Ave María,

y rogar lo mejor que podíamos a Dios nuestro Señor que les diese salud, y espirase en ellos que nos hiciesen algún buen tratamiento" (Cabeza de Vaca, 1996:62). Nuestro autor cree en la manera pacífica de cristianizar a los indios "que estas gentes todas, para ser atraídas a ser cristianos y a obediencia de la imperial majestad, han de ser llevadas con buen tratamiento, y éste es camino muy cierto, y otro no" (*ibid.*:106). Sin abandonar la creencia hispana de que los indios buenos son los que sirven bien a los españoles, cree que "estaban muy bien dispuestos" a labrar la tierra. Al mismo tiempo, Cabeza de Vaca no idealiza a los indios como lo hará Las Casas, ni los desdeña como Colón o Alvarado. Es el único que empieza a distinguir entre diferentes grupos de nativos: mientras que unos son gente crudelísima y de muy mala inclinación y costumbres" (*ibid.*:107), los otros pueden ser "de mejores cuerpos", "de mayor viveza y habilidad" (*ibid* :100). A diferencia de Gonzalo Guerrero, Cabeza de Vaca nunca olvida que su destino es juntarse con los españoles. "Y de mí sé decir que siempre tuve esperanza en su misericordia que me había de sacar de aquella captividad, y así yo lo hablé siempre a mis compañeros" (*ibid.*:78).

*Los mendantes*

A los mendantes a diferencia de los conquistadores no les interesaba la conquista sino la salvación de las almas indias. No podemos olvidar que los primeros misioneros católicos habían pertenecido a las órdenes mendicantes o recién reformadas: agustinos, dominicos, franciscanos (Lafaye, 1984:59). El afán de convertir a los infieles en buenos cristianos fue acompañado por los anhelos de llevar a cabo una utopía que fracasó en Europa: la construcción de la *civitas dei* en la tierra. Diferentes fueron las vías de realizar la utopía.

En 1524, una misión franciscana de 12 frailes descalzos tomó la ruta de Veracruz a la ciudad de México para ser recibida allí por Hernán Cortés, arrodillado en el polvo. El conquistador besó la mano del primer fraile, Martín de Valencia como señal de que la prédica del Evangelio en la Nueva España podía contar con el apoyo de las autoridades seculares. Los doce frailes eran guiados por una teología milenarista nueva. Según esta teología el mundo se encontraba en vísperas del llegar al milenio. Esta idea fue engendrada en el siglo XII por el abate cisterciense Joaquín de Fiore, que había dividido la historia en tres grandes etapas trinitarias gobernadas por Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo. El descubrimiento de los últimos paganos era un signo de que la época actual, gobernada por Jesucristo, estaba por terminarse, y la tercera y última época, regida por el Espíritu Santo,

por llegar. La profecía joaquínita se interponía con la teología típicamente franciscana según la cual la historia del mundo estaba dividida en siete etapas. La sexta edad iluminaría el dominio del Espíritu, que se consumaría en el milenio, la séptima y última etapa antes de la segunda venida de Cristo y el juicio final (Brading, 1991:128).

Los indios fueron elogiados por su inteligencia, talentos, disciplina, estricta moral, la posesión de *ius gentium et civile*, es decir, derecho positivo y ley de las naciones. Como Cortés, muchos franciscanos se maravillaron ante la grandeza de Tenochtitlan, la sabiduría de los reyes de Texcoco, Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, y con afán investigaban la historia de los mexicas. Esta cultura era sin embargo corrompida por la intervención diabólica. Los indios eran llamados la "nueva Israel" que como el pueblo bíblico en Babilonia cayó en una idolatría y fue castigado por 10 plagas, matanzas que sufrió durante la conquista, la esclavitud, los trabajos forzados etc. Cortés, el nuevo Moisés, había guiado a nuevos israelitas del Egipto de los déspotas nativos a la tierra prometida de la Iglesia católica, y Carlos V fue nombrado el "caudillo y capitán" de la quinta monarquía de Jesucristo, ámbito destinado a abarcar el mundo entero; los indios fueron liberados de sus reyes déspotas y preparados para convertirse en los hijos de Dios. Diferentes fueron los medios para preparar a los indios para el milenio: el bautismo en masa realizado por Motolinía, la educación de la nobleza india en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco llevada a cabo por Bernardino de Sahagún, la creación de las condiciones sociales favorables plasmadas en las utopías de Tomas Moro y Erasmo de Rotterdam, puestas en práctica por Vasco de Quiroga y Juan de Zumárraga respectivamente, la conversión por medio de la dulzura y ejemplo propio predicada por Martín Valencia.

Los elogios de los franciscanos dirigidos al indio tenían como propósito fortalecer una idea, no muy difundida entre los conquistadores, de que éstos eran seres humanos y por lo tanto personas con derechos naturales. Las bases jurídicas del reconocimiento del indio como el potencial cristiano se encuentran en dos documentos papales, tal vez los más importantes de la época: la bula *Inter caetera*, la primera de las famosas bulas alejandrinas, conocida también como la donación alejandrina de 1493, por la cual el papa Alejandro VI hizo donación del Nuevo Mundo a los reyes católicos, Fernando e Isabel, encargándolos de la conversión de los aborígenes de Las Indias; y la bula *Sublimis Deus* de 1537, del papa Paulo III (Alejandro Farnesio), preparada por el breve Cardinali Toletano, cuyo espíritu antiesclavista fue retomado en sustancia por las Nuevas Leyes de Indias. Mientras que el primer documento asume que los indios eran capaces de recibir la fe, el papa Paoli III afirmó explícitamente que "los indios son verdaderos seres huma-

nos". El razonamiento de Paoli III se redujo a un simple *ponendo ponens*: si los indios son seres humanos, pueden ser bautizados. Los indios son seres humanos, por lo tanto pueden ser bautizados. Para demostrar la primera premisa de este razonamiento daba dos argumentos: los indios son seres humanos porque son racionales y capaces de recibir la religión verdadera (Elliot, 1972:42-43); dicha conclusión deja abierta la cuestión del grado de racionalidad y las capacidades religiosas de los indios. Prevalecía la opinión que los naturales no poseían dichas cualidades en el grado suficiente para autodeterminarse. Jerónimo de Mendieta afirma que el indio es un niño crecido, más necesitado de la protección de un padre que de la autoridad de un gobernante. Como los niños, los indios necesitaban a veces una buena paliza; había pocos pecados que no se pudieran curar con 12 buenos latigazos (Mendieta, 1997 [1892]:9-11). A pesar de que a partir de 1570 se instaló "de pleno derecho" un Tribunal de la Inquisición en México, cuya función había sido ejercida hasta entonces por el arzobispo, toda la población india se quedó fuera de la jurisdicción inquisitorial (Lafaye, 1984:86). Aunque todos los hombres eran hijos de Dios, afortunadamente para "los indios" ellos eran considerados hijos menores.

Los grupos mayenses de Yucatán tuvieron menos suerte. Su apóstol, Diego de Landa, escribió una relación como respuesta a la acusación de otros franciscanos e indios que habían denunciado sus crueldades. Las denuncias no carecían de base. Landa no sólo destruyó los códices, sino que además participó en quemas de indios en las hogueras, torturas, azotes y encarcelamientos a los practicantes de un culto clandestino que había descubierto en 1562. Como resultado, según afirma el mismo franciscano, varios, "de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos" (De Landa, *idem*:32). Por más paradójico que suene, los motivos reales de De Landa fueron el amor cristiano y la preocupación por las almas de los indios "(...) lo que es tan grave dolor que no sé a quien no quiebra el corazón ver la mortal pesadumbre e intolerable carga con que el demonio ha llevado y lleva siempre a los idólatras al infierno" (De Landa, 1982:116).

Los indios de Chiapas fueron más afortunados que los de Yucatán. Su conversión la efectuaron más tarde los dominicos, quienes dirigidos por Bartolomé de Las Casas, emprendieron la lucha por la defensa de sus ovejas. Después de varias aventuras, los frailes encabezados por Bartolomé de Las Casas llegaron a Los Altos de Chiapas y entraron a la Ciudad Real el día 12 de marzo de 1545. Los dominicos diferían de los franciscanos en varios aspectos, aunque compartían su afán por la salvación de las almas paganas. A diferencia de los franciscanos, los dominicos no consideraban el etnocidio ni las plagas

naturales que diezmaban a los indios como castigos de Dios ni creían en el milenio cercano. De las Casas obtuvo la condena papal a la costumbre de bautizar en masa y ofendió a Motolinía con su idea de negar la absolución hasta que los penitentes hiciesen inmediata restitución de las propiedades de los indios (Brading, 1991:129). Los sucesores de De Las Casas en la Ciudad Real, fray Tomás de La Torre y Jordán de Piamonte, seguían la línea del "padre de los indios" y prohibían la comunión a los encomenderos que poseían esclavos indígenas, empezando una larga tradición de lucha entre los frailes y las autoridades civiles que favorecían los intereses de los conquistadores y colonialistas (Laughlin y Haviland, 1988:v. 1:1-8). En los ojos de los dominicos los indios eran bárbaros, practicaban la idolatría y los sacrificios humanos, pero al mismo tiempo eran seres humanos que podían convertirse en buenos cristianos. Los dominicos no aceptaron tampoco los métodos de De Landa, y actuaron siguiendo tres principios: *1)* administrar los sacramentos a los hombres, y no bestias; 2*)* tratar a los indios con amor, caridad y gentileza; *3)* ser ejemplos de sus propios predicamentos, apegándose a los ideales de pureza y pobreza (Ximénes, 1929-1931:v. 1:366).

*Los viajeros*

El primer descubrimiento de América creó el espacio propicio para la abolición de las relaciones feudales de producción y el surgimiento de la nueva formación económico social, el capitalismo (Smith, 1961:v. 11:141-142). Walter Prescott Webb admitía que algunas características de la Europa del siglo XVI —como el luteranismo y el individualismo renacentista— pudieron expandirse gracias a Colón que abrió el pasaje al Nuevo Mundo y con su descubrimiento dio cuerpo a nuevas ideologías. Según Webb, Europa se hizo una metrópoli y América se convirtió en su gran frontera. La plusvalía del territorio y capital dio como resultado la explotación de América; el flujo de oro y de plata, el comercio y la creación de nuevas oportunidades, contribuyeron a cuatro siglos de *prosperita*, terminada con el cierre de la nueva frontera alrededor de 1900 (Webb, 1953; Elliot, 1972:54-104). La época de la revolución industrial abrió otra etapa en la historia de las relaciones entre Europa y América, que ha sido llamada el "segundo descubrimiento de América". La búsqueda de nuevos mercados, tierras para colonizar, minerales, o un simple conocimiento de vastas áreas de México y América del Norte empujaron a cientos de viajeros hacia América.

*Los exploradores*

Uno de los primeros exploradores fue Alexander von Humboldt, un intelectual e investigador alemán que creció en la atmósfera del iluminismo europeo (Beck, 1971). Humboldt llegó a México en 1803, y continuó su viaje de exploración por las Indias Occidentales y América del Sur. Era hombre de una época que glorificaba las ciencias naturales, el desarrollo, el racionalismo, el ateísmo y el liberalismo, de ahí que pudiera apreciar a los "otros", aquellos que fueron capaces de crear una arquitectura monumental aprovechando sus conocimientos matemáticos, pero no a éstos, que parecían unos bárbaros nómadas semejantes a los que habían destruido a la antigua Roma: "Esta migración [de los indios del norte] tiene alguna analogía con la que en el siglo quinto sepultó la Europa en el estado de barbarie, de cuyas funestas consecuencias aún se resienten muchas de nuestras instituciones sociales" (Humboldt, 1966:54). Humboldt compara a los indios "bravos" del norte con los agricultores del sur: "Los toltecas introdujeron el cultivo del maíz y del algodón; construyeron ciudades, caminos, y sobre todo, esas grandes pirámides que todavía admiramos hoy, y cuyos frentes están orientadas con mucha exactitud" (*idem*). El interés de Humboldt se centró en corroborar la hipótesis del determinismo geográfico e histórico. El carácter apático y el letargo de los indios actuales no son rasgos innatos; se deben a las conquistas prehispánica y de los españoles durante las cuales la clase alta fue exterminada, y las bajas sojuzgadas y desmoralizadas. La tesis de Humboldt fue tanto universal como revolucionaria: la opresión produce en todas partes los mismos efectos; en todas corrompe la moral: "Si algún día no quedasen de la nación francesa o alemana sino los pobres del campo, ¿se podría leer en sus fisonomías que eran parte de los pueblos que han producido los Descartes, los Clairauts, los Keplers y los Leibnitz?" (*ibid.*:61).

Otros viajeros se apasionan igualmente con los esplendores de las civilizaciones antiguas; son coleccionistas de "antigüedades", decepcionados por los contemporáneos apáticos, pobres e indolentes que o bien repiten la tesis determinista de Humboldt o bien tratan a los indios como mentalmente retrasados. William Bullock se llena de júbilo al descubrir que la figura de Coatlicue, expuesta en el patio de universidad, recibía ofrendas de noche. El etnólogo Edward Burnett Tylor investiga el sistema de riego en la antigua Mesoamérica y muestra su desdén por la vida de los indios contemporáneos. No sólo no reconoce alguna creatividad en los indios y los considera infantiles en su alboroto y alegría, sino que piensa que el carácter sumiso del indio es inherente a su propia naturaleza marcada por una larga historia de servilismo (De Lamerais, 1973:44). Franz Mayer

considera las culturas prehispánicas "estéticas", su formación social "civilizada", y expresa añoranza por aquella "raza" de la que no quedaban más que "unos cuantos indios serviles" (De Lamerais, 1973:39). Hesse-Wartegg supone que la Colonia ha dejado al "pueblo degenerado" y no puede creer que "éstos son los descendientes de aquellos aztecas, de los cuales los conquistadores españoles han legado descripciones tan pintorescas" (*ibid.*:50). Stephens comparte el exoticismo de otros viajeros y visitan las ciudades mayas llenas de "misterios" en Honduras, Guatemala, Chiapas y Yucatán (Stephens, 1982:t. II:407-408), pero los indios actuales no les parecen desmoralizados, sino bellos, salvajes e inocentes. En la obra de Stephens, ilustrada con grabados de Catherwood, se revive un viejo mito de los primeros descubridores como Colón y de filósofos como Montaigne y Rousseau: el del buen salvaje: "Encontramos tres indios que llevaban garrotes en las manos —exclama Stephens—, desnudos excepto una pequeña pieza de tela de algodón alrededor de los ijares y que les pasaba entre las piernas; uno de ellos, joven, alto y admirablemente bien formado, con la apariencia del hombre libre de las selvas" (*ibid.*:t. II:237-238).

*Los hombres de negocios*

Los hombres de negocios aprovechaban las observaciones de los exploradores y sus propios itinerarios para llegar a conclusiones prácticas acerca de las posibilidades para la futura explotación de las fuerzas humanas y naturales del país. Henry George Ward fue el primer representante oficial de Inglaterra en México; con el título de His Majesty's Chargé d'Affaires hace un análisis exhaustivo del estado general del país como mercado de futuras inversiones. Sobre los indios de Texas sugiere que pueden proporcionar mano de obra barata para futuras empresas inglesas (De Lamerais, 1973:26). Joel R. Poinsett afirma que los indios son incompatibles con el sistema democrático, único capaz de crear progreso. Sugiere su sustitución por una población mejor dispuesta y capacitada para la integración del ideal liberal basado en el capitalismo. Los indios se dividen en "mansos" y "bravos". Los primeros, carentes de industria, son "indolentes" e "infantiles", y se exterminarán a sí mismos: "ahí donde la naturaleza lo hace todo, el hombre se vuelve indolente" (*ibid.*:22). Para los "bravos" tiene una solución final que encarga al Departamento de Guerra de los Estados Unidos: el exterminio. Fanny Calderón de la Barca, que compara la servidumbre del personal campesino de las fincas con las relaciones feudales, expresa una añoranza por la igualdad y democracia y revela que la pereza y apatía de los indios de California imposibilitan el progreso: "los naturales de la península que viven fuera de las misiones [...]

pasan los días enteros tendidos boca abajo en la arena, disfrutando del calor que les ha comunicado la reverberación de los rayos del sol" (*ibid.*:37).

*Los viajeros políticos*

En algún sentido todos los personajes mencionados (descubridores, conquistadores, algunos hombres de negocios) eran viajeros políticos. Algunos merecen sin embargo un apartado especial por la importancia que han tenido en la historia nacional. Un personaje de talla incomparable fue sin duda Maximiliano y varios miembros de su corte. El archiduque sintió una pasión por el país que todavía no conocía. En 1864 escribió a su hermano menor: "Nuestra recepción fue cordial e sincera, libre de todas las pretensiones y de esta servilitud oficial nauseante que se puede muy a menudo encontrar en Europa en tales ocasiones" (Meyer y Sherman, 1979:395). La actitud de Maximiliano frente a los indios está llena de entusiasmo: "Los indios son la mejor gente del país, los malos son los que se llaman decentes y los clérigos y los frailes". Maximiliano crea una comisión mixta de mexicanos y europeos para estudiar las condiciones de vida de los indios. La emperatriz decreta la abolición de los castigos corporales en las haciendas, reduce la jornada de trabajo y establece límites a la servidumbre por deudas (Bonfil, 1987:154). Tanto Maximiliano como Carlota hablaban sobre los asuntos de México como "los suyos", identificándose con el país: "Vivimos aquí en un país libre entre la gente libre y bajo los principios con los cuales se puede sólo soñar en Europa" (Harding, 1934:176).

Maximiliano no era el único francés que expresaba su interés por los indígenas: le seguían tanto quienes vinieron a México durante la intervención, como aquellos que miraban la aventura mexicana desde Francia. Eloi Lussan, coronel francés, llegó a México como joven capitán del ejército francés y de repente lanzó críticas contra todos los opresores del indígena, fueran europeos o mexicanos: "[...] México ha reconquistado su independencia, hace 80 años. ¿Qué han ganado ellos [los indios]? De estar desde entonces, en su nueva calidad de ciudadanos mexicanos, obligados al servicio militar, y es todo [...] el europeo o descendiente de europeo es para ellos el amo. Merecerían mejor suerte" (De Lamerais, 1973:46). Al mismo tiempo, en Francia Charles de Barrés acusa a Juárez de malinchismo, adorna al indio "bueno" —como Almonte— con las virtudes de Cuauhtémoc, "el Vercingétorix" de la resistencia azteca frente a la Roma española, y anuncia "la liberación del indio" que iba a realizar el imperio (Salomón, 1975:21).

*Los Artistas*

Cuando las primeras obras del arte americano alcanzaron el viejo continente despertaron la curiosidad de Celine y Durer, sin dejar huellas más profundas en el arte europeo. América y sus habitantes seguían siendo un enigma que no encajó con las tradiciones artísticas europeas sino hasta el siglo XX, cuando en las alas del arte no mimético se pusieron de moda los enigmas. Los artistas no sólo buscaban los artefactos que podrían mostrarles una sensibilidad diferente. El arte tradicional y decadente era un reflejo del viejo mundo con sus regímenes políticos, injusticias y desigualdades económicas, capitalismo salvaje, mercantilismo y mediocridad de la clase media. El arte moderno debía cambiarse abriéndose a otras realidades (sueños, símbolos, juegos intelectuales a la Picasso, pasiones del autor, alternativas políticas y sociales como el socialismo, comunismo, fascismo, etc.). Una via para este cambio fue abrirse a otros continentes. Mientras que Van Gogh miraba hacía Japón, Gaugin buscó su refugio en Oceanía, Picasso se inspiraba en el arte "primitivo" de África, y otros artistas del siglo XX como Bretón, Eisenstein, D. H. Lawrence, Antonin Artaud y muchos más se sintieron atraídos por el Nuevo Mundo y sus habitantes. Pero mientras que a Artaud y Lawrence los atraían los indios actuales, otros, como Bretón y Eisenstein admiraban más bien su pasado prehispánico.

Artaud declaraba que el concepto nuevo del arte y de la vida tiene que nacer de una rebeldía ante la sofocante cultura occidental basada en la coerción y decadencia simbolizada en la figura paterna (Artaud, 1984:110). Tanto la cultura superficial europea burguesa con sus crueldades, racionalismo y mecanicismo, como sus miserables productos incluyendo las ideologías revolucionarias con la idea del progreso, el culto de la ciencia moderna y el materialismo dialéctico son una "invención de conciencia europea". Estas ideologías corresponden al "estado lamentable de esta pulverización cultural que representa Europa actualmente" (*ibid.*:138). El modelo redentor para la cultura europea, su única solución y alivio está constituido por el regreso a las raíces de la cultura profunda que "ayuda a sondear la vida" (*ibid.*:110). Encontró la cultura profunda entre los indios de México: "Toda verdadera cultura se apoya en la raza y en la sangre. La sangre india de México conserva un antiguo secreto de raza. El México actual copia a Europa y en eso creo que es la civilización europea la que debe pedirle su secreto a México. La cultura racionalista de Europa ha fracasado y he venido a tierra de México para buscar las bases de una cultura mágica que aún puede manar de las fuerzas del suelo indio" (*ibid.*:112). Durante su siguiente viaje al país de los tarahumaras, Artaud encontró lo que siempre predicaba: la convivencia con

las fuerzas cósmicas encarnadas en los misterios del peyote, el rito de los reyes de la Atlántida, las danzas paganas, leyenda de los reyes magos, tesguino, hechicería. El encuentro con los indios mexicanos mantuvo a Artaud espiritualmente vivo después de su regreso a Europa hasta su muerte en el manicomio en 1948.

De una manera similar, el afán del escritor inglés D. H. Lawrence por viajar a los países exóticos nació del aburrimiento que le provocaba la civilización europea: "Siento ganas de golpearme la cabeza contra las paredes, o de huir a algún lugar desconocido de Sudamérica donde no haya el menor esfuerzo por la civilización" (Lawrence, 1984:t. 1:196). En México, que tiene para él "un cierto misterio de belleza [...] como si los dioses estuvieran aquí" (Lawrence, *ibid.*:t. 11:150), pudo realizar su credo artístico y humano: "La vida es mucho más interesante en sus profundidades que en sus apariencias"(*ibid.*:158). Los indios de México, como antes los hopis y navaho y después los nativos australianos, representaban "las profundidades". En su percepción de los indios destacan tanto la admiración como el desdén y la ironía. Estando en Nuevo México escribe: "Hay algo salvaje, intransferible, en el espíritu de este lugar; los indios, que tocan sus tambores y gritan por nuestros campos de fuego al anochecer. Pero también ellos serán exterminados, me temo. La escuela y la educación terminará con ellos, me temo. Quizá no antes de que el mundo se derrumbe" (*ibid.*:155). Lawrence escribe en México "The Plumed serpent", donde expresa un tipo de misticismo de sangre que enseñan a una extranjera, Jane, los chamanes aztecas. Como siempre, los miembros de otra raza, por ser no europea y enigmática sirven como instrumentos para expresar su propias creencias: "Después de todo, Taormina Ceylán, África, América, para nosotros no son más que la negación de lo que representamos y somos" (*ibid.*:136).

Otros artistas de vanguardia, antes de sofocarse en la ideologización del arte, crearon obras no tan lejanas del espíritu surrealista. El director ruso Sergei Eisenstein, uno de los principales cineastas del siglo XX, vino a México después de haber ganado fama como experimentador de las técnicas de montaje de atracciones, montaje de *shoks* y montaje intelectual. Fue el autor de películas como *Huelga*, y *Potemkin*. Su asombro y pasión por los paisajes mexicanos, su historia, sincretismo, e incluso el clima, lo llevaron a permanecer en México por varios meses. Eisenstein planeaba montar su película *¡Que viva México!* como una muestra de cinematografía alternativa: "México, tierno y lírico, pero también brutal [...] Las agudas agujas que penetraban los cuerpos de aquellos que atados a cruces hechas de los brazos de los cactus, los harían subir, por horas, hasta la altura de las pirámides, para glorificar a las vírgenes católicas, la de Guadalupe, la de Los Remedios, la de

Santa María Tonantzintl; vírgenes católicas de los tiempos de Cortés, ocupando triunfalmente los lugares y prominencias del culto de los antiguos dioses y diosas paganos" (Eisenstein, 1993:256). André Bretón, como Eisenstein, se sintió atraído por el aura del pasado prehispánico de México: "Semidespierto de su mitológico pasado, México aún evoluciona bajo la protección de Xochipilli, dios de las flores y de la poesía lírica, y de Coatlicue, diosa de la tierra y de la muerte violenta, cuyas efigies, llenas de más intensidad y patetismo que todas las otras, semejan intercambiar sobre las cabezas de los campesinos indios [...] Este poder de conciliar la vida con la muerte es sin duda la mayor atracción de México [...]" (Bretón, 1993:113). Pero tras los elogios de los paisajes misteriosos de las tierras mexicanas, expresa sus profundas esperanzas políticas que se formaron como una mezcla de las ideas trotsquistas y surrealistas. "El amor a la independencia, probablemente, tiene para mí [...], su origen allí" (Breton, 1993:113-114).

*Los nacionales*

Dos han sido las posturas que los gobiernos mexicanos han tomado frente a los indígenas de su país. O bien los indios han de ser integrados a la cultura nacional, o deben gozar de una autonomía, formando parte de una sociedad pluriétnica. El primer modelo fue divulgado en los siglos XIX y XX. Vale la pena recordar, siguiendo a Bonfil Batalla, que Juárez, un presidente indígena no utopista, al mismo tiempo expresa una opinión totalmente racista hacia su propia raza. Según Juárez, hay que "sacar a la familia indígena de la postración moral, la superstición; de la abyección mental, la ignorancia; de la abyección fisiológica, el alcoholismo, a un estado mejor, aunque fuese lentamente mejor" (Bonfil, 1987:153). Manuel Gamio, el padre del indigenismo, vio a las culturas indígenas como aberraciones de las culturas prehispánicas, que si no eran integradas a la nación quedarían al margen de la vida social y económica. Esta política fue el fundamento de la acción desarrollada por el Instituto Nacional Indigenista (INI), creado el 4 de diciembre de 1948. A partir de los cincuenta, el indigenismo tomó una ruta más consistente bajo la influencia intelectual y burocrática de Aguirre Beltrán, Villa Rojas, Alfonso Caso y otros. El pensador más influyente fue Aguirre Beltrán. Según él, los indígenas se encontraban viviendo en las regiones del refugio, las zonas más subdesarrolladas del país, donde la cultura "arcaica" o "preindustrial" ha encontrado su refugio contra los embates de la civilización moderna (Aguirre Beltrán, 1987:XV). Los indígenas, con sus costumbres e idiomas distintos "representan barreras a la integración que sólo pueden ser vencidas cuando se emplean los métodos y las técnicas que ha ido paso a paso diseñando la

antropología aplicada" (*ibid.*:XV). Vale la pena observar que las ideas de Beltrán fueron, directa o indirectamente retomadas del marxismo. La etnicidad no tenía cabida dentro del sistema marxista, puesto que la lucha de clases entendida a la manera evolucionista, y no los conflictos de las etnias, determinaba la vida económica de las sociedades humanas.

La imposibilidad de incorporar a los indios a la vida nacional terminó por cuestionar el modelo integracionista. Se planteó la necesidad del respeto a la diferencia cultural, los usos y costumbres indígenas, un nuevo México pluriétnico. Como afirma Aída Hernández, "el surgimiento de las organizaciones indígenas creó nuevos espacios de debate en los que se cuestionó el modelo asimilacionista" (Hernández, 1994:155). En 1975 se celebró el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro. En la llamada "Carta de Pátzcuaro" se exigen abiertamente la autodeterminación de los pueblos indios y una verdadera integración al desarrollo nacional que respetara las especificidades culturales de los pueblos indios. El principal pensador, responsable del nuevo giro en las políticas indigenistas fue Guillermo Bonfil Batalla. Los indígenas, con sus diferentes estilos de vida, "forman el México profundo, sistemáticamente ignorado y negado por el México imaginario que tiene el poder y se asume como el portador del único proyecto nacional válido [...] La conclusión, a mi ver, no puede ser otra que la de proponernos construir una nación plural [...]" (Bonfil, 1987:244).

## Los complejos mexicanistas

Los artistas de la primera mitad del siglo XX no eran los últimos extranjeros atraídos por el México exótico e "indio". Actualmente, en lugares como San Cristóbal de Las Casas pueden encontrarse cientos de extranjeros que, o bien decidieron radicar en México por años, o son turistas que empiezan allí el viaje por la ruta maya. Los factores externos que se han mencionado para explicar dicho fenómeno (Van der Berge, 1994) no bastan para dar cuenta de la permanente presencia europea y estadounidense en este lugar. En este artículo se trata de mostrar las ideas inherentes a la dominante civilización occidental que desde el siglo XVI ha impulsado el interés por conquistar, conocer, cambiar o construir utopías en el Nuevo Mundo. Estas ideas o complejos son por lo menos cuatro: *1)* el complejo de Próspero; *2)* el complejo del Adán; *3)* el complejo del utopista; *4)* el complejo del cosmopolita.

*El complejo de Próspero*

Este complejo empieza con la suposición de la inferioridad de todos los que no pertenecen al grupo que sirve como fuente de identificación. Dicha actitud es conocida como xenofobia étnica. En este sentido, xenofóbica ha sido la mayoría de las etnias de todo el mundo. Aquellos que no pertenecen a nuestro grupo no son seres ciento por ciento humanos, poseen menos cultura (son bárbaros), no hablan un idioma verdaderamente humano; a diferencia de nosotros, los humanos de verdad, culturalmente superiores, los que hablamos el idioma legítimo. Los nombres propios de los grupos étnicos en sus propias lenguas a menudo significan "hombres" o "seres humanos". Los bárbaros balbucean o son mudos. "La primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros" (Todorov, 1996:84). Shakespeare mostró en su obra *The Tempest* en qué forma iba esta reacción a convertirse en la ideología dominante de la conquista. Calibán es inferior a Próspero y a otros recién llegados a la isla. Les parece un "monstruo abominable", "lleno de tanta desgracia en sus costumbres como en su aspecto", "basura con el rostro humano", "monstruo más ignorante", un "esclavo mentiroso, que puede ser movido por rayas y no bondad". La inferioridad de Calibán es la razón por la cual debe entregarse como esclavo a los hombres civilizados (Shakespeare, 1996:1135-1159). El argumento no era nuevo. Elaborado en la "política" de Aristóteles, fue adaptado al mundo cristiano por Tomás de Aquino y reanimado en los tiempos de conquista por humanistas tales como Oviedo o Sepúlveda. "Los más grandes filósofos declaran que estas guerras pueden emprenderse por parte de una nación muy civilizada contra gente nada civilizada que son más bárbaros de lo que uno se imagina" (Sepúlveda, 1987, I:4-5). El argumento de inferioridad no sólo aparece en los tiempos de conquista. Puede servir igualmente a los fines civilizatorios, convirtiéndose en motivo para cambiar, educar, modernizar o llevar consuelo. Próspero no sólo "usaba" a Calibán para que éste le trajera leña y desempeñara otros servicios en la isla, sino que también le enseñaba "la lengua humana". Debido a la desaparición de las fronteras y al cambio en los patrones de conquista, el inferior no es ya objeto de la dominación militar o política, sino de la alfabetización, *caritas*, o de la educación hacia un modelo consumista.

*El complejo de Adán*

La religión cristiana fue la fuente de otro paradigma vinculado con la tradición occidental, contenido en la Biblia y en los textos de los doctores angé-

licos, popularizado en el poema de Milton "The Lost Paradise". El redentor fue capaz de borrar el pecado y morir por toda la humanidad. "Su muerte —exclama Milton— salvará al hombre, siempre que no descuide una vida ofrecida de tal modo y aprecie todo su mérito con una fe no desprovista de obras" (Milton, 1997:220). Los requisitos para la salvación son universales, abarcan a todas las naciones de la tierra. El derecho a la salvación lo adquieren no sólo los descendientes de Abraham sino toda la gente: *Ite et docete omnes gentes*, el mensaje de Cristo se ha hecho la piedra civilizadora de todo el mundo cristiano. "Aquellos discípulos —continúa Milton— instruirán a todas las naciones; porque a partir de este día se predicará la salvación, no tan sólo a los hijos salidos del tronco de Abraham, sino también a los hijos de la fe de Abraham, por todo el mundo; de este modo, todas las naciones serán benditas en la raza de Abraham" (*ibid.*:121).

Gracias al Redentor y al afán misionero de sus discípulos, el hombre manchado por el pecado mortal podrá volver al paraíso perdido:

> En seguida, el Salvador subirá victorioso al cielo de los cielos, triunfante de sus enemigos y de los tuyos; atravesará los aires, sorprenderá en ellos a la serpiente, príncipe del aire, la arrastrará encadenada a través de todo su reino y la dejará en él confundida. Entonces entrará en la gloria, volverá a ocupar su puesto a la diestra de Dios, altamente exaltado sobre cuanto hay más elevado en el cielo. Cuando esté próxima la disolución de este mundo, vendrá desde allí, rodeado de su gloria y de su poder, a juzgar a los vivos y a los muertos, a juzgar a los infieles muertos, pero a recompensar a los fieles y a recibirlos en su beatitud, sea en el cielo o en la Tierra; porque entonces la Tierra será toda un paraíso, una mansión mucho más dichosa que la del Edén, y en la cual transcurrirán días infinitamente más felices (*idem*).

El complejo de Adán o del paraíso perdido marcó la historia del cristianismo y empezó a aplicarse en el momento en que se reconoció a los indios como seres humanos. Como hijos de dios no sólo pueden ser salvados, sino que además su cristianización es la condición indispensable para salvar a los demás. Como acabamos de mencionar, varios mendantes, como Las Casas, Mendieta y Motolinía, entre otros, sostenían que la verdadera Iglesia se podía construir en México sacando provecho de la inocencia de los indios. La inocencia no era concebida como la falta del pecado, sino que más bien como la manera de vivir y percibir el mundo. El autosacrificio, celibato, disciplina y rigidez moral que practicaban los sacerdotes indígenas fueron admirados por los mendantes europeos que vieron en ellos los signos de la inocencia perdida en Europa. El Nuevo Mundo y México, en particular, iban a convertirse en la capital de una *civitas dei* recuperada.

*El complejo del utopismo*

La civilización occidental tiene un carácter fuertemente utopista a partir del siglo XV. La emancipación del hombre de la religión y tradición fue una condición para crear diferentes proyectos de la sociedad inexistente, pero digna de realizarse. Martín Buber define la utopía como la "imagen del deseo" que, sin embargo, no tiene nada que ver con el "instinto o la autosatisfacción". La utopía

> va unida a algo sobrepersonal que se comunica con el alma, pero que no está condicionado por ella. En que ella impera el afán por lo justo, que se experimenta en una visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana [...] El sufrimiento que nos causa un orden absurdo prepara al alma para la visión, y lo que en ésta ve robustece y ahonda la comprensión que tiene de lo equivocado. El afán de que se realice lo contemplado configura la imagen (Buber, 1992:17-18).

Como vimos, la ideología cristiana del siglo XVI con sus ideales del milenarismo franciscano, sueños de la Iglesia pobre, la república cristiana y la redención global, era un esfuerzo por crear una utopía. Vale la pena distinguir, sin embargo, entre esta utopía escatológica y la utopía políticosocial. Cortés o Maximiliano, para no mencionar a los utopistas contemporáneos, herederos de Marx, Mao Tse-tung o Trotsky, creyeron en una visión del orden justo, factible de ser realizado *hinc et nunc* en sus tiempos. Como afirma Buber "En la revelación, la visión de lo justo se consuma en la imagen de un tiempo perfecto: como escatología mesiánica; en la idea, la visión de lo justo se consuma en la imagen de un espacio perfecto: como utopía" (*ibid.*:18).

El filósofo judío observó agudamente que la realización de la utopía siempre se traduce en actividades sociales y políticas que tienen como fin la creación de un espacio perfecto, un espacio esbozado en la imagen de lo justo. El espacio viejo ya experimentado y del que se ha abusado no puede ser el escenario para la creación de la obra utópica. Para este fin sirve mejor un espacio nuevo, recién descubierto, salvaje e inocente: un mundo nuevo en oposición al mundo viejo. Esto explica por qué la mayoría de las utopías, a partir del descubrimiento de América, iban a funcionar en el nuevo continente. La imagen de los indios americanos servía como doble ejemplo: como los primitivos de Daniel Defoe que podían ser convertidos en hombres justos y no corrompidos, y como los juzgadores primitivos de los desastres de la civilización occidental *a la* Voltaire.

*El complejo del cosmopolita*

Las ideas cosmopolitas siempre han persistido en oposición a las tendencias oficiales de los imperios y estados nacionales de Europa. El cosmopolitismo por definición se opone al nacionalismo y constituye la ideología de identificación con la gente, partiendo de diferentes criterios de pertenencia a la misma nación (raza, ser sujeto a la opresión, explotación o el mero hecho de ser un individuo humano). Se pueden encontrar los elementos del cosmopolitismo en ideologías tan diferentes como el cristianismo originario, el solidarismo romántico del siglo XVIII y el liberalismo y el comunismo de los siglos XIX y XX.

Los primeros cristianos eran apolíticos y pacifistas y se oponían a reconocer la autoridad del emperador en lo relativo a la cuestión de la conciencia. La Iglesia tiene un carácter universal, supranacional. Ella representa los principios de justicia y verdad, eternos e inmutables, que están también inscritos en el corazón del hombre. San Agustín creía que el mundo es la escena de la lucha entre dos amores: el amor propio y el amor a dios, a su vez encarnados en dos ciudades simbólicas: Jerusalén y Babilonia. Jerusalén se fundamenta en los principios de justicia y es representado por la Iglesia. La ciudad de Babilonia simboliza no sólo un Estado pagano, sino el Estado civil en general. Esta distinción permite a San Agustín juzgar a un Estado que no cumple con los principios de justicia o el derecho dividido y natural: "A qué se reducen los reinos sin justicia, si no a una banda de bandidos, ¿y una banda de bandidos no forma acaso un reino?" (San Agustín, 1945:4/4). El Estado debe tomar los principios de la Iglesia y no al revés. El hombre es principalmente un miembro de Jerusalén y sólo después un ciudadano de Babilonia. Esta teoría con sus siguientes versiones y modificaciones constituye un fundamento de la doctrina de las guerras justas contra los soberanos que no respetan ni la justicia ni la vida de los inocentes.

Aunque la época de *Sturm und Drang* y del naciente romanticismo en Europa en el siglo XVIII impulsó el surgimiento de los estados nacionales, al mismo tiempo puso en marcha la ideología del solidarismo romántico entre naciones e individuos. Los filósofos románticos alemanes establecieron los fundamentos ontológicos para este solidarismo: Schelling, Fichte, Hegel y otros. Las naciones eran percibidas como unidades espirituales dotadas de voluntades y caracteres, unos *volksgeisten*, unidos en una especie de vida eterna, el poema divino (Copleston, 1985:t. VII:14). Este poema tiene un carácter teleológico. El *telos* de la historia consiste en un regreso de la humanidad caída y alienada hacia el Dios-esencia humana (Schelling), a un orden moral en el mundo (Fichte) o la culminación del

espíritu en una libertad universal (Hegel). Ahora bien, las naciones estaban compuestas por individuos y por estados, cuyos planes particulares debían desarrollarse plenamente para realizar un plan universal de la historia de la libertad universal. "No encontró la felicidad en la casa, porque ésta no existía en su patria" decía Mickiewicz, un poeta romántico polaco. Y los otros románticos como Byron, cuyos países nunca fueron amenazados, podrían travestir estas palabras: "No encontró la felicidad en su país, porque ésta no existía en otros países". La lucha por la libertad tomó un rumbo universal. "Por la libertad nuestra y vuestra" morían los voluntarios en todo el mundo. Byron, el poeta inglés, murió luchando por la libertad de Grecia; Jozef Bem, el oficial húngaro, murió luchando por la libertad de Polonia; Pulaski, un oficial polaco, al presenciar la pérdida de la soberanía de Polonia, emigró a los Estados Unidos para morir por la libertad de los estadounidenses.

Mientras que para los románticos la idea del solidarismo era compatible con las doctrinas de *volksgeist* gracias a una metafísica idealista sofisticada, la otra doctrina que empezó a ganar terreno desde el siglo XVIII en Francia e Inglaterra, el liberalismo, perdió definitivamente su filo nacionalista convirtiéndose en un tipo de nominalismo político-social. Para Bentham y Mili, los dos principales pensadores liberales del siglo XVII, cada quien debe contar como uno y nadie más que uno. La doctrina de los derechos humanos, obligatoriamente reconocida en las constituciones y declaraciones políticas, proviene en parte de la doctrina católica del derecho natural de Tomás de Aquino y su doctrina de las guerras justas, y en parte del individualismo liberal de Locke. Varios autores se han referido a la posible incongruencia entre el individualismo y la filosofía de los derechos humanos con el sentimiento de nacionalidad, otros han argumentado que dicha incongruencia es aparente (Dworkin, 1993:372-395), pero no eabe duda de que por lo menos la idea de la desobediencia civil puede ser justificada con base en las ideas del liberalismo como libertad, los derechos individuales, la igualdad de oportunidades, la economía del mercado libre, etc. (Nozick, 1990:308-312; Dworkin, 1993:304-326; Rawls, 1997:347-358). El individuo tiene el derecho de desobedecer la ley si ésta le parece injusta o dudosa. Bajo este principio, David Henry Thoreau se negó a pagar la contribución al Estado de su país en protesta por la guerra imperialista contra México. Robert Nozick asegura que el mejor Estado es el que "nos trata como individuos inviolables que no pueden ser usados de cierta manera", y el que "mejor realiza las aspiraciones utópicas de incontables soñadores y visionarios" (Nozick, 1990:319). Varios de estos soñadores llegan a México para realizar sus utopías: dentro del liberalismo no existen razones para impedirlo.

Paradójicamente, una ideología completamente opuesta al liberalismo, es decir el comunismo, promulgó el ideal de un tipo de cosmopolitismo de manera más radical que nunca. El cosmopolitismo, en el caso de los ideólogos de izquierda, se presenta como internacionalismo, o solidarismo entre las clases oprimidas del mundo entero.

> Se acusa también a los comunistas de querer abolir la patria, la nacionalidad —escribía Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista*—. Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen [...] En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra. Al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí (Marx, 1985 v. I:126).

Marx termina a su manifiesto con las palabras: "Proletarios de todos países, uníos!" (Marx y Engels, 1985:v. 1:140).

## Resumen

En este artículo se dieron ejemplos de las percepciones de los otros, tanto de los indios de Mesoamérica como de los no indios. Unos y otros construyeron a los otros culturalmente a partir de algunos complejos *a priori* inherentes a sus culturas en diferentes épocas. Los indígenas en la época de la conquista vieron en los españoles a los mensajeros de los dioses o a los dioses mismos, durante la Colonia como gente poderosa y malévola. La actitud que muchos indios de Los Altos toman hoy día frente a los "otros", bien sean *kaxlanes* o bien *jalimanetik*, va desde el asombro y la admiración hasta el miedo. Se asocia a los extraños con los violadores, dominadores, amos dotados de poder, explotadores. Las imágenes de los indios que han creado los no indios es todavía más variada. Los conquistadores los vieron como enemigos o como aliados en tiempos de guerra y después como un recurso humano utilizable en la construcción de la empresa colonizadora. Para los mendantes, los indios eran los hijos de dios, destinados a construir *civitas dei* en el Nuevo Mundo. Para los viajeros exploradores constituían los sujetos de un estudio que corroboraría la hipótesis determinista en el Nuevo Mundo. Los viajeros de negocios vieron en ellos a la mercancía humana útil para futuras empresas capitalistas, o a unos salvajes incapaces de trabajar y por lo tanto destinados al exterminio. Los viajeros políticos soñaban con incorporarlos como agentes fieles e incorruptos a los futuros imperios, mientras que los viajeros artistas los miraban como depositarios de profundos instintos capaces de refor-

mar el arte decadente europeo. Finalmente, los nacionales pueden tratarlos como ciudadanos de la sociedad moderna mexicana o como miembros de las comunidades autónomas regidas por sus usos y costumbres.

¿Por qué los "complejos" de los indios frente a los no indios y los de los no indios frente a los indios se manifestaron como complementarios o han formado lo que Serge Gruzinski llamó el encuentro del "encantamiento contra desencantamiento"? (Gruzinski, 1994:59). O en otras palabras, ¿por qué los indios presentan un complejo de Calibán y los no indios un complejo de Próspero?

Al menos dos rasgos distinguen la civilización mesoamericana de la occidental: las religiones indígenas, a pesar de que llegaron a ocurrir episodios de imposición de cultos sobre otros pueblos (por ejemplo, la invasión tolteca en Yucatán y la imposición del culto de Kukulcán), nunca fueron universales. El postulado de la misión y la salvación de todas las naciones de la tierra, el famoso mensaje del Cristo expresado en la *Vulgata* como el llamado: *Ite et docete omnes gentes*, fue una idea importada por un grupo de judíos rebeldes y unas cuantas naciones, originarias de Europa. Hemos tratado de describir y captar esta diferencia apuntando hacia los complejos culturales, los del Próspero, el de Adán, el del utopismo y el del cosmopolitismo. Todos ellos contienen un elemento universal y misionero.

El segundo rasgo tiene que ver con la cosmovisión indígena y su concepto cíclico del tiempo, opuesto al concepto del tiempo lineal griego, latino y cristiano. Como convincentemente mostrara Todorov, el tiempo imaginado por los mesoamericanos influyó considerablemente en su actitud fatalista frente a las profecías y por consiguiente en la que adoptaron ante los españoles. Este concepto contribuyó enormemente a la formación del complejo de Caliban que describimos brevemente en la primera parte de este artículo. Al mismo tiempo, la cosmovisión basada en los conceptos del tiempo lineal, del desarrollo, de la misión universal, etc., que ha estado presente en muchas tendencias culturales del occidente, ha favorecido la espontaneidad, el paternalismo, el sentido común y el heroísmo. Vale la pena recordar también la conclusión Bajtiniana: la identidad del "yo" no está dada, sino que va construyéndose a través, para y con el "otro". Según esta perspectiva, las actitudes de los indios y las de los no indios no fueron complementarias desde el principio; se llegaron a complementar como consecuencia del complejo proceso de interacción entre las culturas, sociedades e individuos.

Para los extranjeros liberales, cristianos, románticos o internacionalistas, los indios de México y otros países son un objeto de interés por excelencia. La razón para interferir con las decisiones de los estados se las otorgan las ideologías del cristianismo, la hermandad romántica, la desobediencia civil

y el internacionalismo. Este interés por los "otros" no se origina tanto en un interés por conocer, sino más bien como consecuencia del aburrimiento de su propio *milieu* cultural de nostalgias y deseos de crear viejas utopías en el Nuevo Mundo. Aunque sería difícil imaginar el conocimiento del "otro" sin que éste se base en construcciones sociales y complejos culturales, cuando éstas aparecen como dogmas no sujetos a la verificación y discusión, pueden resultar peligrosas. Como advierte Cerutti "la distorsión en la percepción de los otros es el fundamento del genocidio" (Cerutti, 1992:205). Es la responsabilidad de los investigadores sociales evaluar y poner dichas construcciones en la tela del juicio crítico.

Recibido y revisado en febrero de 1999

Correspondencia: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste/Carretera San Cristóbal km 3.5/San Juan Chamula/Barrio La Quinta San Martín/San Cristóbal de las Casas, Chiapas/ C. P. 29247/tel. y fax (01 967) 86528 y 85670

## Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1987), *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, INI.

Alejos, José García (1994), "El otro y yo. Identidad ladina en Tumbalá, Chiapas", *Anuario 1994*, Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 132-145.

Aluna, Franch José (1992), *Códices Mexicanos*, Madrid, Mapfre.

Antosik, Stanley J. (1978), *The Question of Elites. An Essay on the Cultural Elitism of Nietzsche, George and Hesse*, Frankfurt y Main, Las Vegas, Peter Lang Bern.

Artaud, Antonin (1984), *México y viaje al país de los Tarahumaras*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ayora Díaz, Igor Steffan (1998), "Imagining Authenticity in the Indigenous Medicines of Chiapas", México, artículo presentado en el seminario interno del Ciesas Sureste.

Baudrillard, Jean (1994), *Simulacra and Simulation*, Michigan, University of Michigan Press.

Beck, Hanno (1971), *Alexander Humboldt*, México, Fondo de la Cultura Económica.

Brading, A. David (1991), *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP/Ciesas.

Bretón, André (1993), "Recuerdos de México", en Carole Naggar y Fred Ritchin (eds.), *México Through Foreign Eyes 1850-1990*, Nueva York, Londres, W. W. Norton & Company.

Buber, Martín (1992), *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cabeza de Vaca, Álvar Núñez (1996), *Naufragios. Comentarios*, Madrid, Planeta Agostini.

Cerutti, Horacio (1992), "La percepción del otro", en Mercedes de la Garza, *En torno al nuevo mundo*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Copleston, Frederick S. J. (1985), *A History of Philosophy*, tomos I-IX, Nueva York, Image Books.

Cortés, Hernán (1963), *Cartas y documentos*, México, Porrúa.

De la Garza, Mercedes (ed.) (1988), *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, SEP/Cien de México.

De Lameiras, Brigitte B. (1973), *Indios de México y viajeros extranjeros*, México, Secretaría de Educación Pública.

De Landa, Diego (1982), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal (1977), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa.

Duverger Christian (1996), *La conversión de los indios de Nueva España*, con el texto de los "Coloquios de los Doce" de Bernardino Sahagún (1564), México, Fondo de Cultura Económica.

—— (1986), *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.

Dworkin, Ronald (1993), *Los derechos en serio*, Madrid, Planeta-Agostini.

Eisenstein, Sergei (1993), "México", en *México Through Foreign Eyes...*, *op. cit.*

Elliot, H. J. (1972), *The Old World and The New 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press.

Freyermuth, Graciela (s/f), *Violencia y etnia en Chenalhó. Formas comunitarias de resolución de conflictos* (inédito).

García Añoveros, Jesús M. (1986), *Pedro de Alvarado*, México, Historia 16 (Quórum).

González Torres, Yólotl (1994), *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gossen, Gary H. (1986), "The Chamula Festival of Games. Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival", en Gary H. Gossen, *Symbol and Meaning beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas. Studies on Culture and Society*, v. I, Albany, Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, The Universtity at Albany.

Gutiérrez Escudero, Antonio (1991), *Pedro de Alvarado: el conquistador del país de los quetzales*, México, Biblioteca Iberoamericana.

Gruzinski, Serge (1994), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Harding, Berita (1934), *Phantom Crown. The Story of Maximilian and Carlota of Mexico*, Nueva York, Halcyon House.

Hernández Castillo, Rosalba Aída (1994), "Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano", en *Anuario 1994*, Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Holowka, Jacek (1994), *Problemy etyczne w literaturze pieknej*, Varsovia, Wydawnictwa Szkolne y Pedagogiczne.

Humboldt, Alexander (1966), *Ensayo Político sobre el Reino de La Nueva España*, México, Porrúa.

Jacorzynski, Witold Robert (1998), "Los mitos nacionalistas polacos", ponencia presentada en la conferencia *Mirando Hacia Afuera*, Ciesas Sureste en San Cristóbal de Las Casas, julio, 1998.

Lafaye, Jacques (1984), *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Laughlin, Robert M. y John B. Haviland (1988), *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán with Grammatical Analysis and Historical Commentary*, vols. I y II, Washington DC, Smithonian Institution Press.

Lawrence, D. H. (1984), *Correspondencia*, vols. 1 y 2, recopilación de Aldous Huxley, Barcelona, El laberinto 10, Ediciones de Nuevo Arte Thor.

"Libro de las profecías (1988)", en Mercedes de La Garza (ed.), *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, SEP/Cien de México.

Marx, Carlos y F. Engels (1985), "Manifiesto del Partido Comunista", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vols. 1-3, México, Ediciones Quinto Sol.

Mendieta, Gerónimo de (1997 [1892]), *Historia Eclesiástica Indiana*, México, SEP/Cien de México.

Meyer, Michael C. y William L. Sherman (1979), The Course of Mexican *History*, Oxford, Oxford University Press.

Milton, John (1997), *El paraíso perdido*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Moscoso Pastrana Prudencio (1992), *Rebeliones indígenas en Los Altos de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Nozick, Robert (1990), *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Oviedo y Valdés, Fernández de (1959), *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, t. 117-121, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

Recinos, Adrián (1952), *Pedro de Alvarado, conquistador de México y Guatemala*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo.

Salomón, Noel (1975), *Juárez en la conciencia francesa 1861-1967*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.

San Agustín (1945), *City of God*, 2 v., Londres, Everyman Edition.

Sepúlveda Ginés, Juan de (1987), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.

Shadow, D. Robert y María J. Rodríguez-Shadow (1991), "Los robachicos", *México Indígena*, núm. 23, agosto.

Smith, Adam (1961), *The Wealth of Nations*, Edwin Cannan (ed.), 11 vols., Londres, University Paperbacks.

Shakespeare, William (1996), *The Tempest*, en *The Complete Works of William Shakespeare*, Gran Bretaña, Wordsworth Editions.

Sosa, John R. (1986), "Maya Concepts of Astronomical Order", en Garry Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, *op. cit.*

Stephens, J. L. (1982), *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán con los grabados originales de Catherwood*, 2 vols., San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (Educa).

Todorov, Tzvetan (1996), *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.

Van den Berge, Pierre L. (1994), *The Quest for the Other Ethnic Tourism in San Cristóbal, México*, Seattle y Londres, University of Washington Press.

Viqueira, Juan Pedro (1997), *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Ciesas.

Webb, Walter Prescott (1953), *The Great Frontier*, Londres.

Ximénes, Francisco (1929-1931), *Historia de La Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Predicadores*, 3 vols., Ciudad de Guatemala, Tipografía Nacional.