

## RENDIR(SE)\* (Sur)Rendering (Oneself)

David E. Johnson\*\*

### Resumen

La identidad heredada, la cual llega del futuro, está siempre sujeta a los vaivenes de lo que ya no está con lo que ya no es. Es por esto que el siguiente artículo, utilizando esta lógica derridiana, pretende a través de los trabajos de Octavio Paz, Samuel Ramos, Bonfill Batalla y los escritos del EZLN, ver cómo se ha rendido cuenta sobre la identidad mexicana, cómo esta se ha construido, desde el rechazo, la exclusión/incluyente y la revalorización. Especialmente en lo que se refiere a la revalorización de la herencia indígena y la importancia política que esta trae consigo.

**Palabras Claves:** Derrida, herencia, identidad, indígena, Mexico, Octavio Paz.

### Abstract

Inherited identity, which comes from the future, it is always linked to the movements between things that no longer are and things that no longer exist. This essay, following this derridean logic, tries to show through the work of Octavio Paz, Samuel Ramos, Bonfill Batalla and the writings of the EZLN, how Mexican identity has been rendered by rejection, exclusion/inclusion and revalorization. Specially, considering the revalorization of the indigenous inheritance and the political importance it holds.

**Key words:** Derrida, inheritance, identity, indigenous, Mexico, Octavio Paz.

---

\* El presente ensayo constituye una versión modificada de una conferencia pronunciada por el autor el 1° de diciembre de 2011, como parte del seminario "Lenguaje y Política" del programa de Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades (IDH) de la Universidad Diego Portales (UDP). El seminario fue impartido de manera conjunta con el profesor Juan Manuel Garrido (actual director del IDH), y Rodolphe Gasché (académico de la State University of New York at Buffalo).

\*\* David E. Johnson es Doctor en Literatura Comparada por la State University of New York at Buffalo. Es profesor del Departamento de Literatura Comparada de la misma universidad y desde 2007 ejerce el cargo de Director de dicho departamento. Es coautor de *Anthropology's Wake: Attending to the end of Culture* (Fordham, 2007), con Scott Michaelsen, coeditor de *Thinking With Borges* (The Davies Group, 2009), junto a William Egginton, y de *Border Theory: The Limits of Cultural Politics* (University of Minnesota, 1997), también junto a Michaelsen. Además, es uno de los directores de la revista *CR: The New Centennial Review*, y ha publicado una serie de artículos y capítulos de libros en torno a la filosofía continental, filosofía contemporánea y literatura y filosofía latinoamericana.

Una identidad jamás es dada, sino que siempre es heredada. En tanto que heredada, la identidad no está presente en cuanto tal; al contrario, viene del pasado, de lo que ya no está, por lo tanto viene del futuro, de lo que todavía no es. La identidad, como cualquier cosa heredada, llega del futuro, como espectro, como fantasma, como lo que ni es ni no es. La herencia —la tradición, el legado de nuestros antecesores— viene del futuro.

La cuestión sobre la herencia de la identidad fue una gran preocupación para Octavio Paz, quien, en *El laberinto de la soledad*, escribió: “El mexicano no quiere ser ni indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos” (Paz 1999, 96). Según Paz, la Virgen Guadalupe-Tonantzin “es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad” (Paz 1999, 93). Y es precisamente esta herencia lo que está en juego en la conclusión de “Postdata”, el texto que Paz escribió el año después de la matanza en Tlatelolco, luego de haber renunciado a ser embajador de México en India: “¿Por qué hemos buscado entre las ruinas prehispánicas el arquetipo de México? ¿Y por qué ese arquetipo tiene que ser precisamente azteca y no maya o zapoteca o tarasco u otomí? Mi respuesta a estas preguntas no agradará a muchos: los verdaderos herederos de los asesinos del mundo prehispánico no son los españoles peninsulares sino nosotros, los mexicanos que hablamos castellano, seamos criollos, mestizos o indios?” (Paz 1999, 316). La tesis de Paz no es que los mexicanos que hablan castellano hereden pasivamente un efluvio o espíritu azteca que decida por ellos y determine quiénes y cómo son. Sino que para Paz la herencia es una invención: es la determinación de un futuro que no obstante llega, lo hace como una sorpresa. Y tal sería el caso aun en lo que parece una recepción pasiva de lo mismo—por ejemplo, en lo que Paz considera “un puente que va de tlatoani al virrey y del virrey al presidente” (Paz 1999, 317) y su “glorificación de México-Tenochtitlan en el Museo de Antropología”, el cual “es una exaltación de la imagen de la pirámide azteca, ahora garantizada [...] por la ciencia” (Paz 1999, 317)—yace la amenaza del otro: “Como si los hechos contemporáneos fuesen una metáfora de ese pasado que es un presente enterrado” (Paz 1999, 314).

Ahora bien, de la misma manera que la metáfora, que por el desliz o el desplazamiento del *como*, nunca está simplemente presente en sí, sino que siempre refiere a lo que no está, o a lo que está por venir, un presente que al estar enterrado tampoco está simplemente presente. Al contrario, un presente sepultado se remite a un pasado que solo puede asediar al presente desde un futuro desconocido. Para que un presente enterrado pueda irrumpir en el presente, tiene que “volver”, es decir *venir*, del futuro. El presente enterrado es nuestra herencia, pues nos viene —si jamás viene— del futuro. ¿Cómo heredar un fantasma, una metáfora? ¿Cómo heredar lo que ya somos? Y si somos metáforas de nosotros mismos, ¿cómo sabremos que nos hemos desenterrado?

¿Cómo nos reconocemos en nuestra propia presencia? Una metáfora jamás está presente a sí.

Vale la pena recalcar que Paz traza una línea continua del tlatoani al presidente mexicano e indica que la sangre que cubrió la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968 cumplió una función ritual. La matanza tuvo sus antecedentes en los sacrificios humanos de los aztecas. Es decir, en esa noche sangrienta, el México moderno *desenterró* su herencia india; México se realizó en la metáfora de sí mismo. Al concebir la “respuesta” violenta del gobierno al movimiento estudiantil popular como la expresión o la exteriorización de la subyacente cultura india, Paz repite el gesto típico de la filosofía de lo mexicano, a saber, el de identificar lo indio con la muerte y, específicamente, con la repetición de la muerte. Es decir, lo indio, según la tradición filosófica mexicana del siglo veinte, solo sabe repetirse. Lo indio responde al futuro siempre en la misma manera, con la misma respuesta. Tal repetición muerta, como contiene Samuel Ramos en *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), efectivamente separa “la cultura de la vida” (Ramos 1990, 146) y desemboca en la falta de una identidad propiamente mexicana.

Si es cierto que la separación de la cultura y la vida resulta de la imitación acrítica y estéril de la cultura europea, la práctica de tal imitación es legada de la cultura india. Ramos sostiene que la repetición muerta —que concibe como fundamentalmente pasiva— es la marca distintiva de lo indio. Por lo menos en parte, Ramos atribuye esta pasividad y rigidez a la influencia de la sangre indígena:

Esta rigidez no es quizás ajena a la influencia de la sangre indígena. No creemos que la pasividad de indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable” (Ramos 1990, 107).

Esto es lo que Ramos llama “el ‘egipticismo’ indígena” (Ramos, 1990: 107). El indicio de tal pasividad es “la propensión a repetir las mismas formas”, repetición que Ramos asemeja a “un procedimiento académico de producción artística”, que es esencialmente inferior y opuesto a “la verdadera actividad creadora” (Ramos 1999, 107). En pocas palabras, aun antes de la llegada de los españoles, la cultura mesoamericana ya era mecánica, estaba muerta. Y así se quedaría: “Hoy todavía, el arte popular indígena es la reproducción invariable de un mismo modelo, que se transmite de generación en generación” (Ramos 1990, 07-108). La falta de imaginación (facultad que es necesaria para la

producción artística creativa), o lo que Ramos llama “una escasa fantasía”, resulta en la reproducción mecánica —por eso inconsciente, muerta— de formas tradicionales. Ramos escribe: “La expresión del arte de la meseta mexicana es la rigidez de la muerte, como si la dureza de la piedra hubiera vencido la fluidez de la vida” (Ramos 1990, 108). La repetición acrítica —que carece de imaginación y vida— de la tradición, implica que aunque la cultura indígena se repita *ad infinitum*, esta repetición mecánica y automática no resulta en nada nuevo; la imitación estricta, rígida, no se abre a la vida, es decir, al futuro. De hecho, Ramos concluye que la cultura indiana es “incompatible con una civilización cuya ley es el devenir” (Ramos 1990, 108).

Según esta interpretación, lo indio responde al elemento de la cultura mexicana que se cierra ante el futuro, que intenta protegerse del futuro. No obstante, al cerrarse y protegerse en vez de preservar, la cultura mexicana se autodestruye; lo indio nombra la autoinmunidad de la cultura mexicana. Esta por lo menos sería la implicancia de las interpretaciones de Paz y Ramos. ¿Por qué el México moderno no puede democratizarse? ¿Por qué no puede sostener un diálogo abierto, público? ¿Por qué no puede abrirse al futuro indeterminado de la democracia, del diálogo? Según ellos, la respuesta estaría en una cuestión que concierne a la presencia de lo indio en el sótano de la cultura mexicana.

A pesar de la falta que hace un estudio de la filosofía de lo mexicano que destaque no solo la marginalización de lo indio, sino también el rol de la repetición muerta en la formación de la cultura, la interpretación que elaboro en lo que sigue no satisface esta necesidad. Por el contrario, intento leer la revalorización de la herencia de lo indio en *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla (1987) y en los comunicados y documentos del subcomandante Marcos y los zapatistas. En ambos casos lo que está en juego es la identidad indiana en cuanto herencia, y la esperanza política que esta herencia representa para la constitución de una democracia indiana que transformaría la cultura mexicana.

### La imposibilidad de (no) ser indio

Cerca del fin de “Postdata” Paz sugiere que la conquista de México fue posible gracias a la creencia azteca de que “México pertenece a Cortés no por derecho de conquista sino de propiedad original: viene a recobrar su herencia” (Paz 1990, 307). Al aceptar el derecho de Cortés sobre México se estaría señalando simultáneamente que Moctezuma—y también sus antepasados—reinaron como huérfanos ilegítimos: “gobernaron sólo como *sustitutos* o regentes. No eran[...] sino los guardianes, los custodios de la herencia tolteca” (Paz 1990, 307). Es bien conocido que los aztecas destruyeron los códices de quienes dominaban el valle de México antes de su ascendencia y re-escribieron su propia historia para

legitimar o dar crédito a su título de descendientes directos de los Toltecas.<sup>1</sup> Tal sustitución señala que toda herencia es una usurpación, una sustitución ilegítima, un desplazamiento sin derecho, una expropiación y una apropiación. Paz afirma: “Las naciones sojuzgadas veían con escepticismo estas doctrinas. Los aztecas mismos, por su parte, sabían que se trataba de una superchería, aunque nadie se atreviese a decírselo ni aun a sí mismo” (Paz 1990, 306).

Sería un error pensar que hay herederos legítimos, por ejemplo, que la cultura azteca era heredera legítima de los toltecas. No sería menos erróneo pensar que una cultura pueda identificarse como la fuente de otras culturas, por ejemplo, pensar que los olmecas mismos—“considerada la cultura madre de la civilización mesoamericana” (Bonfil 1990, 26)—representaban una cultura original y unificada que no deriva de ninguna otra. No existe tal cultura original, ni tal origen de la cultura. La determinación del origen de la cultura y de la relación con ese origen, son esencialmente un mito, una ficción. Esto haría necesariamente sospechosas las múltiples aseveraciones de Guillermo Bonfil Batalla sobre la unidad histórica del llamado “México profundo”—término que se refiere al sustrato indígena de la marginalizada cultura mexicana de los mexicanos—. Bonfil Batalla escribe que la base económica agrícola desarrollada durante miles de años:

Da origen a formas de vida colectiva que, dentro de la diversidad de sus rasgos peculiares, mantienen elementos comunes de civilización. El contacto intenso y prolongado entre las culturas con perfil propio que van surgiendo históricamente y entre los pueblos que las crean y desarrollan, que constituyen ya pueblos diferenciados, autónomos en algún momento, hizo posible que se consolidara la unidad de la civilización mesoamericana (Bonfil 1990, 28).

“Ese origen común”, afirma, “es reconocido en muchos mitos y tradiciones de diversos pueblos” (Bonfil 1990, 28). Entonces, para Bonfil Batalla, se sigue de esto que “las diversas culturas que existieron en el pasado precolonial y las que, transformadas, existen hoy como continuación de aquéllas, tienen un origen común, son resultado de un proceso civilizatorio único, lo que les otorga unidad básica más allá de cualesquiera diferencias y particularidades” (Bonfil 1990, 31).<sup>2</sup> Este principio de unidad, a pesar de la diversidad que caracteriza a los indios, los distinguiría de los no-indios: “Si en el conjunto de las culturas indias

---

<sup>1</sup> Paz escribe: “El tlatoani Itzcóatl, aconsejado por el célebre Tlacaélel, el arquitecto de la grandeza mexicana, ordenó la quema de los códices y documentos antiguos así como la fabricación de otros destinados a probar que el pueblo azteca era el descendiente de los señores de Anáhuac. Al afirmar su filiación directa con el mundo tolteca, los aztecas afirmaban la legitimidad de su hegemonía sobre las naciones de Mesoamérica” (Paz 1990, 306).

<sup>2</sup> Es un punto que Bonfil Batalla subraya: “Se trata de la unidad dentro de la diversidad, resultado de la pertenencia a una misma civilización” (Bonfil 1990, 72).

la diversidad es visible dentro de la unidad básica de la civilización mesoamericana, no ocurre lo mismo con los grupos culturalmente distintos del México no indio” (Bonfil 1990, 73). Entre las culturas indias, la unidad se preserva por la transmisión o herencia cultural: “una generación transmite a otras los códigos que le permiten comunicarse y entenderse entre sí: un idioma que expresa además la peculiar visión del mundo, el pensamiento creado por el grupo a lo largo de su historia; una manera de gestos, de tonos de voz, de miradas y actitudes *que tienen significado para nosotros, y muchas veces sólo para nosotros*” (Bonfil 1990, 47. Énfasis añadido). La cultura es (un) secreto que nos pasamos y traspasamos unos a otros, la compartimos entre nosotros y la resguardamos de los otros. Pero en cuanto Bonfil Batalla la entiende como códigos, como si estuviese cifrada, la cultura debe ser descifrable, por nosotros y por los otros. Transmitir el código —lo que implica dejarlo atrás para que los demás (de nosotros) lo hereden— ineluctablemente expone a la cultura a la posibilidad de ser copiada por quienes son ajenos a ella, perdiéndose eventualmente. De esta manera, la orfandad deviene la condición de posibilidad de transmitir o dejar (atrás) la cultura, o sea, la misma oportunidad de la transmisión cultural es al mismo tiempo el riesgo de la transmisión cultural. Dejar una cultura es dejarla, perderla.

No hay duda de que este riesgo, por lo menos en parte, explica la repetida insistencia de Bonfil Batalla sobre cómo la unidad de la civilización mesoamericana no depende ni de “rasgos culturales” (Bonfil 1990, 48) ni de un idioma (indígena) compartido. Aunque reconoce que la transmisión de la lengua es importante (e indica el papel que juega la mujer en esa transmisión<sup>3</sup>), niega que una lengua compartida sea vital para la identidad y unidad de la cultura indígena. De hecho, sostiene que “el indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.)” (Bonfil 1990, 48). Esto es así debido a que una civilización “no se trata [...] de un simple agregado, más o menos abundante, de rasgos culturales aislados, sino de un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre [...] que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero sí actualizándola” (Bonfil 1990, 32). La importancia de esto no se puede sobreestimar. A pesar de que su origen común es reconocido en los mitos y tradiciones, la unidad de la vida indígena no depende de los rasgos culturales “externos” o positivamente determinados, lo que significa que la unidad de las culturas mesoamericanas no depende de lo que los indios *hacen* o *dicen*. Lo que sí importa es lo que *sienten*. Bonfil Batalla

<sup>3</sup> “La mujer desempeña [...] un papel fundamental: a ella corresponde la crianza de los niños y la transmisión a las hijas de todos los elementos culturales que les permitirán su desempeño adecuado dentro del grupo; ella es, en gran medida, eslabón principal para la continuidad del idioma propio, y la depositaria de normas y valores que son sustanciales en términos de la matriz cultural mesoamericana” (Bonfil 1990, 59).

escribe: “Y más en el fondo, se trasmite también, como parte de la cultura, un abanico de sentimientos que nos hacen participar, aceptar, creer, sin el cual y por su correspondencia con el de los demás miembros del grupo, sería imposible la relación personal y el esfuerzo conjunto” (Bonfil 1990, 47). Según el autor, las culturas son fundamentalmente simpáticas, y no solo las culturas sino todas las relaciones personales; la simpatía fundamenta la posibilidad de comunidad. El indio “se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco” (Bonfil 1990, 48). Pareciera que somos lo que nos sentimos ser. Pero no es tan sencillo, a final de cuentas:

Es la cultura propia, la nuestra, a la que tenemos acceso y derecho exclusivamente ‘nosotros’. La historia ha definido quiénes somos ‘nosotros’, cuándo se es y cuándo no se es, o se deja de ser, parte de ese universo social que es heredero, depositario y usufructuario legítimo de una cultura propia, nuestra cultura. Cada pueblo establece los límites y las normas: hay formas de ingresar, de ser aceptado; hay también maneras de perder la pertenencia. Esto es lo que se expresa en la identidad. Saberse y asumirse como integrante de un pueblo, y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura, propia, exclusiva (Bonfil 1990, 48).

No hay cultura sin policía, sin mecanismos para proteger sus fronteras, sus límites, para establecer y preservar lo propio y los propios a la cultura. Sin embargo, ¿qué significa decir que una cultura nos pertenece a nosotros exclusivamente si, de hecho, podemos ser desposeídos, si cualquiera puede hacerse miembro o perder tal membresía? Las fronteras de la cultura —la posibilidad de que haya cultura— están (siempre) amenazadas, hay que defenderlas. Por eso es necesaria y constitutiva la determinación de los límites y las normas de lo que se puede *sentir y pensar*, de lo que se puede *decir y hacer* dentro de una cultura “dada” —sin olvidar que una cultura nunca es dada. No hay cultura sin tal vigilancia, y en consecuencia sin los gestos y prácticas compartidas, sin el sentirse uno de nosotros. Estos gestos y prácticas, estos sentimientos, revelan a la cultura como algo cuantificable, calculable. Y porque son compartidos entre nosotros, son nuestro secreto, uno que no debemos —no podemos— rendir a los otros sin traicionarnos a nosotros mismos, sin desposeernos del patrimonio exclusivo.

La cultura no es propia, no puede ser adueñada. Cuando Bonfil Batalla afirma que “ese universo social que es heredero, depositario y usufructuario

legítimo de una cultura propia” (Bonfil 1990, 48) da por sentado lo que aún queda por probar, a saber, si hay algo así como una cultura propia, o propiedad cultural. Solo puedo decir que me siento a mí mismo (como) parte de mi propia cultura. Y esto es así puesto que, a pesar de que Bonfil Batalla dice que las culturas se unifican en el estrato más profundo del sentimiento, el sentimiento no es inmediato. El sentimiento no garantiza membresía en la cultura de la que me siento parte. A final de cuentas, la membresía no depende de sentirse perteneciente a la propia cultura, de sentirse maya, purépecha, seri o huasteco o mapuche, a pesar de aseverar que una cultura no es un agregado de rasgos o elementos culturales, la membresía cultural depende de lo que uno *hace* y de si lo que se hace es conforme o no con las normas culturales. Bonfil Batalla observa que “Intervienen [...] mecanismos de presión social” hasta “tal punto que se vea obligado a salir de la comunidad”, que es lo que pasa cuando uno se convierte al protestantismo, por ejemplo, y se niega “a participar en el sistema de gobierno tradicional” (Bonfil 1990, 68-69).<sup>4</sup>

El punto es que para ser indio, el indio ha de portarse como indio, y tal comportamiento debe estar trazado para poder ser prescrito. La presión social, según Bonfil Batalla, se manifiesta “en el hecho de que la participación es una condición indispensable para ser reconocido y admitido como integrante del grupo [...] que [...] se asume como depositario exclusivo de un patrimonio cultural heredado. Para tener acceso legítimo a ese patrimonio y para poder intervenir en las decisiones sobre el mismo, es necesario ser miembro del grupo; y para serlo (el círculo se cierra), se debe probar que se aceptan las normas colectivas” (Bonfil 1990, 69). Para Bonfil Batalla, el acceso legítimo al archivo indiano dependería de la asunción de la legitimidad de las autoridades, de los guardianes de las fronteras culturales. Es decir, las relaciones fronterizas de las culturas son siempre violentas en cuanto tales relaciones establecen la interioridad —el patrimonio exclusivo— de una cultura en relación con una exterioridad extranjera<sup>5</sup>. Por ejemplo, respecto de la práctica indígena de la endogamia, Bonfil Batalla admite que:

En ocasiones, la endogamia es una norma explícita en el derecho consuetudinario: quienes la violan, pierden derechos y privilegios comunales. Más frecuentemente es una norma implícita, cuyo cumplimiento se asegura por la presión social. En todo caso, el matrimonio endógamo es una práctica que contribuye de manera importante al mantenimiento y la continuidad de la comunidad india, en tanto que impide la incorporación de los ‘otros’ al universo social del

<sup>4</sup> No vamos a preguntarnos si hay indios protestantes, aunque sabemos que según Bonfil Batalla los indios no han dejado de resistir por quinientos años.

<sup>5</sup> Este es el caso a pesar de que Bonfil Batalla sugiere que el contacto constante entre las diversas culturas mesoamericanas y las civilizaciones distintas de las Américas precoloniales no fue siempre violento. (Bonfil 1990, 30)



grupo y contribuye a la reproducción de la cultura propia, ya que garantiza que los integrantes de la nueva pareja la comparten (Bonfil 1990, 60).

Entonces, la presión social exige la endogamia; por otro lado, la endogamia es una forma de presión social que busca garantizar la perpetuación —la reproducción— de la comunidad por la exclusión no solo de otros sino también de la posibilidad de una herencia crítica. Cuando el futuro de la comunidad es garantizado, se acaba la herencia crítica, la cual demanda que la comunidad corra el riesgo de devenir lo que (no) es.

Aunque la mayoría del “México profundo” (que nombra la cultura mayoritaria, subalterna y marginalizada) se compone de mestizos desindianizados, Bonfil Batalla niega la posibilidad de que un indio pueda dejar de ser indio. Según él:

Una gran parte de la población mestiza mexicana, que hoy compone el grueso de la población no india, campesina y urbana, difícilmente se distingue, por su apariencia física, de los miembros de cualquier comunidad que reconocemos indiscutiblemente como india: desde el punto de vista genético, unos y otros son producto de un mestizaje en el que predominan los rasgos de origen mesoamericano. Las diferencias sociales entre ‘indios’ y ‘mestizos’ no obedecen, en consecuencia, a una historia radicalmente distinta de mestizaje. El problema puede verse mejor en otros términos: los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados” (Bonfil 1990, 41-42).

En efecto, para Bonfil Batalla, solo hay mestizos en México y aquellos en que los rasgos mesoamericanos predominan son o indios o indios desindianizados. La desindianización resulta de un proceso no-biológico de “la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada” (Bonfil 1990, 42). Así, “La desindianización [...] es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad” (Bonfil 1990, 42); no obstante, Bonfil Batalla asevera que tal proceso “no implica necesariamente la interrupción de una tradición cultural” (Bonfil 1990, 43).

Por un lado, el proceso de desindianización interrumpe o corta la continuidad de la identidad cultural, lo cual hace más difícil sostener o mantener la identidad india y resulta en la orfandad de la población indígena. Por otro lado, esta cesura del patrimonio cultural no termina necesariamente en la quiebra de las tradiciones culturales. Es difícil entender cómo una interrupción de la herencia e identidad culturales no resulta en la quiebra de la tradición.

¿Qué tipo de interrupción no es una quiebra, una cesura? ¿Qué tipo de etnocidio deja en su lugar todos los signos visibles de la cultura? Es un etnocidio ideológico. Los mestizos desindianizados son, según Bonfil Batalla, virtualmente indistinguibles de los indios: “Si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de la vida, de una comunidad campesina ‘mestiza’ tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias. [...] Aun en el lenguaje se podrá hallar la huella del pasado indio, ya que el español local de la comunidad ‘mestiza’ frecuentemente incluirá una gran cantidad de palabras del idioma mesoamericano original” (Bonfil 1990, 42). Palabras de un idioma que ya no hablan ni entienden. A pesar de estas semejanzas, Bonfil Batalla calcula su diferencia: el mestizo desindianizado o el campesino de una comunidad tradicional tiene “una marcada similitud con muchos aspectos propios de la cultura india [...] al grado de que puede afirmarse que se trata de comunidades con cultura india que han perdido la identidad correspondiente” (Bonfil 1990, 77). “La desindianización se cumple”, Bonfil Batalla observa, “cuando [...] la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no saben que son indias” (Bonfil 1990, 80).

¿Qué significa ser indio sin conocerse o sentirse (como) uno? Como Bonfil Batalla insiste en reiteradas ocasiones, si las culturas indias no dependen ni de “rasgos culturales” externos ni de la biología -ambos de los cuales se transforman constantemente por el contacto inevitable con los demás- sino del sentirse indio, entonces ¿cómo puede argumentar que los mestizos desindianizados son indios? Si el caso es que la cultura minoritaria y dominante los presiona y enajena, de tal manera que pierden el sentimiento de sí mismos, transformándose de indios en campesinos, asimismo habría que pensar que la cultura india también se nutre y se sostiene gracias a esta misma presión.

En síntesis, tal presión indígena no solo actúa en contra de las fuerzas de la cultura dominante, al “recuperar” a aquellos que ya no se sienten como indios, identificando a aquellos que ya no se identifican con la comunidad y que viven fuera de ella. La presión indígena también se impone en aquellos que viven dentro de la comunidad india. Tal presión intenta asegurar la herencia, determinar su legitimidad y garantizar el futuro de la comunidad, el patrimonio y el patronímico. Para hacerlo debe reaccionar contra lo que hace posible la herencia en un primer lugar, es decir, contra la imaginación: “La que cada nueva generación recibe, enriquecida por el esfuerzo y la imaginación de los mayores, en la que se forma y a la que a su vez enriquece” (Bonfil 1990, 47-48). La cultura no es. La cultura ocurre —tiene lugar, pasa y se pasa, se traspasa— en el límite de la cultura. La cultura sobrevive en la medida en que no es dada, en la medida en que no es. Decir que cada generación se forma dentro de una cultura y que a su vez enriquece a la cultura significa que cada

generación *imagina* (y por eso se abre a) la posibilidad de la cultura —la que no es— para dejarla, heredarla a los que todavía no son. La herencia se *imagina*.

La cultura no nos precede, sino que nosotros mismos la imaginamos como si fuésemos herederos legítimos de este patrimonio o patronímico. Pero esto no significa que la cultura se crea *ex nihilo*. No hay ninguna cultura que no esté condicionada por la materialidad (las prácticas, etcétera) de la cultura. Esto no significa que la cultura esté causalmente determinada. Al contrario, quiere decir que la cultura está limitada. Significa que la cultura es encontrada y creada, descubierta e inventada, a la vez; la cultura es efecto de la imaginación. Esta noción de la cultura y el rol de la imaginación en su constitución, puede ser entendida en términos de lo que Derrida ha llamado la “acti/pasividad” (Derrida 2010, 12). Como la imaginación nombra la posibilidad de la síntesis de lo que ya no está con lo que viene, lo que todavía no es, pues, la imaginación está siempre negociando con un futuro impredecible, incalculable. La cultura viene del otro, del futuro, sin cálculo, sin causa. No podemos decir qué formas asumirá una cultura; no podemos garantizar la sobrevivencia de ninguna cultura. Siempre es posible que una cultura sobreviva en la ausencia del idioma en que se ha formado (la mayor parte del México profundo, los desindianizados) (Derrida 1996, 55-56)<sup>6</sup>; pero también es posible que los idiomas sobrevivan a las culturas que los nutrieron (sanskrito, griego antiguo).

La posibilidad de la herencia depende de la *desheredación*, pero no en los términos de un heredero legítimo que se ha hecho huérfano o ha sido desposeído, sino de un *devenir*-huérfano en tanto que condición de posibilidad de *ser* (y por eso de *devenir*) heredero. Se puede heredar solo lo que no nos es propio, lo que no es de uno mismo, aquello a lo que uno no tiene derecho o reclamación legítima. Para heredar hemos de estar separados, segregados de lo que viene, tanto de lo que se nos lega, como de lo que se nos hereda. Literalmente, uno no tiene derecho a lo que se le ha legado, y es precisamente por esto que tales derechos se establecen con leyes, se cifran, y que se necesitan mediadores para determinar quién es el heredero. Un patrimonio cultural —y por lo tanto un patronímico cultural— se inventa, se apropia, se falsifica; en suma, se hereda.

### El accidente del ser

La desposesión de la herencia cultural y por ende de la cultura —el hecho de que la cultura ni es ni no es— hace posible que la cultura sea apropiada y

<sup>6</sup> Rigoberta Menchú confiesa que “fue precisamente cuando rompimos con muchos esquemas culturales, pero, sin embargo, tomando en cuenta que era una forma de salvarnos” (Menchú 1992, 154). Menchú también se refiere a la decisión necesaria de aprender el castellano precisamente para relacionarse con las demás comunidades indígenas y resistir a los ladinos. (Cf. Menchú 1992, 59-61, 187-188)

expropiada. Una cultura no es nada en sí, sin ser una pura nada. Es decir, la cultura es un accidente.

Ahora bien, en cuanto el ser humano solo aparece en y como sus determinaciones ónticas, lo humano es esencialmente cultural y, por tanto, accidental. En *Análisis del ser del mexicano*, Emilio Uranga comentó que “todos los ‘existenciaristas’ o ‘caracteres’ del ser del hombre están colocados bajo la formalidad inevitable de ser accidentales” (Uranga 1952, 20). Consecuentemente, arguyó que, ontológicamente, el mexicano es un accidente: “En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como ‘accidental y zozobranter’, lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo” (Uranga 1952, 41). La accidentalidad del mexicano se traduce en que, a final de cuentas, en vez de intentar realizarse como substancia, en su propio ser, el mexicano debe realizarse como accidente: “Realizarse como accidente significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mismo. Lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse” (Uranga 1952, 19-20). Efectivamente, Uranga responde a la noción de Samuel Ramos de que el mexicano es menos que lo que podría ser, o más específicamente, que su capacidad (potencialidad, *dúnamis*) nunca se equipara a su deseo. Uranga escribe: “La insuficiencia de una ‘realidad’ es equivalente a la inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia” (Uranga 1952, 17). A diferencia de la sustancia, la que, como Uranga señala, “es plenitud o llenazón de ser” y que “no implica cambio alguno [...] reposa en sí, indiferente a toda movilidad, alteración o descomposición” (Uranga 1952, 17-18), los accidentes son inestables pues carecen de un ser que les de permanencia e integridad. En cuanto accidental, el mexicano es constitutivamente inestable, dado que el accidente no es ni ser ni nada, sino una “oscilación entre el ser y la nada” (Uranga 1952, 30). Uranga elabora más esta idea: “El ser del accidente no es ‘propiamente’ ser, o simplemente ‘ser’, sino que encuentra [su] formulación en la expresión compleja de ser-en” (Uranga 1952, 30). Ser-en anuncia la dependencia y la condicionalidad del accidente, es decir, no hay accidente que pueda tener lugar fuera de las condiciones materiales de su apariencia. “El accidente pende, depende o se tiene en otra cosa. No se basta a sí mismo. Su entraña alude a una realidad que lo ‘sustenta’ o ‘sostiene’ y sin cuyo apoyo se hundiría en la nada” (Uranga 1952, 30)<sup>7</sup>. En consecuencia, para

<sup>7</sup> Aunque la interpretación de Uranga de la accidentalidad no cuestiona la oposición entre sustancia y accidente, sí desecha la objeción que defiende que “al afirmar que el ser del mexicano es accidental, hemos definido con ello la condición humana general de que participa el mexicano” (Uranga 1952, 20). Uranga responde que, en el primer lugar, “no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente

realizarse como accidental (y por tanto para no sustancializarse), el hombre debe vivir absolutamente cerca —pero no obstante infinitamente distante— del ser en cuanto tal; en otras palabras, hay que vivir absolutamente próximo al ser del ser-en: “Vive de adherir o de pegarse. Su alteración es impregnación o imprimación” (Uranga 1952, 31). No obstante, a causa de no poseer su propio ser, a causa de que no es nada en sí mismo, el accidente siempre corre el riesgo de no acontecer: “su adhesión al ser [...] no está salvaguardado por un derecho inalienable, sino que cualquiera que sea la forma de su inherencia, ésta siempre es revocable” (Uranga 1952, 30). Por eso, Uranga define el accidente no como consistir, sino como desistir o existir (Uranga 1952, 30), en suma, como lo que no es, como lo que está siempre llegando y caducando. El accidente, Uranga asevera, “es [una] relación al ser” en la cual se “está tendido hacia el ser”; y afirma, “El accidente es lo que de repente aparece, lo que no es esperado” (Uranga 1952, 31). El accidente, entonces, le toma al ser por sorpresa, por detrás.

Al sorprenderle al ser, el accidente lo amenaza en sí mismo. Uranga escribe: “Al confrontar la noción de sustancia con la de accidente se comprueba en ésta una ‘decompresión’, aflojamiento del ser. El ser en el accidente se ha distendido. [...] La malla tensa de ser se ha ‘espaciado’ y esa distensión es el accidente” (Uranga 1952, 30). El ser en el accidente no es el ser *del* accidente sino el accidente del ser. La accidentalidad suelta, afloja el ser; lo espacia, lo distiende. No hay ser sin tal distensión, sin tal espaciar. El ser en cuanto que distendido o espaciado, necesariamente se divide y se destruye en su aparecer, y tal dinámica representa nada menos que la imposible condición de posibilidad de su aparecer. El ser, entonces, no es en sí; ni es ni no es. Más bien, es un accidente. La accidentalidad nombra la imposibilidad de ser en sí y por eso de ser sí mismo.

### Cómo (no) rendirse

La accidentalidad constitutiva del ser implicaría que la identidad jamás está dada en sí: las identidades vienen y se van; están pendientes o tienden hacia el ser. Se heredan. El espaciar del ser, el cual hace posible que el ser aparezca, hace posible la identidad; el espaciar intrínseco a la configuración u organización de una identidad, ineluctablemente la vicia y sabotea su aparecer. La identidad es

---

*por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad”* (Uranga 1952, 20-21). A fin de cuentas, en tanto el “hombre en general” deriva de una “humanidad europea generalizada”, sigue siendo accidental y Uranga advierte “*toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana*” (Uranga 1952, 23). A pesar de que Uranga desecha la noción del hombre como sustancia, él mantiene la distinción heideggeriana entre lo auténtico y lo inauténtico, en cuanto contiene que “si el hombre es constitucionalmente accidental”, entonces tiene sentido que el mexicano se considere a sí mismo “como auténticamente humano cuando vive en proximidad estrechísima con el accidente”. Tal autenticidad depende de vivir “como originariamente ontológico, o en vecindad de su ser mismo”

siempre y solo una promesa. Nombra dos cosas contradictorias y simultáneas: Por un lado, nombra la identificación, lo que permite que seamos nombrados y conocidos, e incluso reconocidos, en síntesis, nombra la posibilidad de ser alguien y de tener un lugar en el mundo; y por otro lado, la identidad nombra la amenaza de la identificación, el peligro de ser desplazado y marginalizado en el mundo. Puesto que las identidades no se dan en sí, son siempre políticas; las identidades no son siempre asumidas espontáneamente por un pueblo o un grupo, sino que son impuestas y rechazadas. Son rebatidas, contradichas y contestadas.

Se puede leer este argumento en la determinación de Bonfil Batalla de la identidad indiana como fundamentada no tanto en el idioma y en las prácticas culturales, sino en un nivel afectivo más profundo, nivel que incluiría además a aquellos que ya no se sienten como indios. También se puede leer el mismo argumento en el discurso —en los comunicados y documentos— del subcomandante Marcos y el EZLN. La política de identificación descrita ya está operativa en los mecanismos de identificación de los zapatistas, que distinguen a los que son “como nosotros”, “gente humilde y simple”, de los otros (Marcos 2006, 60-126). La identificación de los zapatistas constituye un problema a ambos lados de la frontera.

Por un lado, el gobierno dice que sabe quiénes son los zapatistas. El gobierno mexicano, por ejemplo, cree que ya han identificado al subcomandante Marcos como Rafael Sebastián Guillén Vicente. Tal identificación, no obstante, se inscribe en el culto de la personalidad que ha dominado la política mexicana del siglo veinte y que Paz ha interpretado como la trayectoria sustitutiva del tlatoani al virrey, y del virrey al presidente. Es iluso pensar que se podría sabotear al movimiento zapatista por descubrir o revelar —por quitarse la máscara— y así exponer la “verdadera” identidad de Marcos. Incluso Marcos mismo juega con la idea de las sucesivas identificaciones de las que ha sido víctima en una serie de *postdatas* fijadas al comunicado fechado 9 de febrero de 1995.

P.D. que aplaude a rabiar el nuevo “éxito” de la policía gubernamental: Escuché que ya descubrieron otro Marcos y que es tampiqueño. No suena mal. El Puerto es bonito. . . .

P.D. que no abandona, a pesar de las circunstancias, su narcisismo: Bueno, y a todo esto, ¿ese nuevo *subcomandante Marcos* sí es guapo? Es que últimamente me ponen puros feos y se me arruina toda la correspondencia femenina (EZLN 1994-1997, 2.218).

Por otro lado, aunque el gobierno sostiene que ya se ha identificado a Marcos, es evidente que el gobierno no sabe quiénes son los zapatistas. Pues no los pueden distinguir de los indios. La “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”

describe la respuesta del ejército mexicano al levantamiento que empezó 1º de enero de 1994: “Y ahí andaban los ejércitos buscándonos y echándonos sus bombas y balas, y ya estaban haciendo sus planes de que de una vez matan a todos los indígenas porque bien no saben quién es zapatista y quién no es” (Marcos 2006, 64).

Por su parte, los zapatistas creen saber quiénes son ellos mismos. En la “Sexta Declaración” escriben que “nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas” (Marcos 2006, 62. Énfasis añadido). Esta es una identificación bastante modesta si se la compara con las declaraciones que acompañaron los primeros días de la revolución, en que parecían estar más seguros de su identidad. Marcos declaraba en ese entonces que “El 100 por ciento son indígenas” (EZLN1994-1997, 1.256). Marcos aborda la cuestión de la identidad en una postdata al comunicado fechado el 28 de mayo de 1994, en el contexto de una discusión en torno al tema de su identidad sexual:

P.D. MAYORITARIA QUE SE DISFRAZA DE MINORÍA INTOLERADA. A todo esto de que si Marcos es homosexual: Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal...estudiante informe, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo ‘¡Ya basta!’. Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos (EZLN1994-1997, 1.243).

Marcos nombra y representa a todas las mayorías disfrazadas de minorías y a todas las minorías que amenazan a la mayoría. Marcos es el nombre de todos los que resisten, de todos los que añoran sentirse realizados y completos.<sup>8</sup> Entonces, no es que los zapatistas sean cien por ciento indios (o casi cien por ciento según su “censo” de 2006), sino que los indios son cien por ciento zapatistas. No hay indio que no resista, pues la ausencia o cesación de la

<sup>8</sup> En un comunicado fechado 30 de agosto de 1996, Marcos escribe: “Uno no siempre es uno. Uno es, unas veces, tres: uno el que fue, uno el que es, uno el que puede ser. Uno es, otras veces, lo que los demás quieren que uno sea. Hoy, uno no es ninguno. En el mañana que soñamos nosotros uno será uno” (EZLN1994-1997, 3.372). En su registro del deseo de completarse, se halla algo de Paz en la postdata de Marcos. En *El arco y la lira* Paz señaló el deseo de reconciliar la palabra y la cosa, y nosotros con nosotros mismos. En esta añoranza también se expresaría algo que Derrida llamó *la esperanza heideggeriana*, el sueño de encontrar la palabra única para decir el ser, lo que se traduciría al caso en la esperanza de hallar la palabra que reuniría y unificaría el ser de los oprimidos y marginalizados.

resistencia, la decisión —en el supuesto de que esto fuese posible— de no resistir, sería el fin de la identidad indiana. Según este argumento, entonces, es imposible que un indio *no* resista, o que pudiese decidir no resistir. El problema es que de aceptar esto, habría que aceptar también que los indios no pueden *decidir*. En la medida en que el instante de la decisión *suspende* la identidad, los indios (como tales) se encuentran inhabilitados de decidir dejar de resistir.

No rendirse es un lema de los zapatistas. En un comunicado reciente — en la “Sexta Declaración”— Marcos se refiere a los zapatistas como a los que no se rinden: “Y nosotros corriendo y combatiendo, combatiendo y corriendo, como de por sí hicieron nuestros antepasados. Sin entregarnos, sin rend[irnos], sin derrotarnos” (Marcos 2006, 64). Como nuestros antepasados, “como nosotros”: esta es la herencia zapatista-indiana. “Así el EZLN ha resistido 12 años de Guerra, de ataques militares, políticos, ideológicos y económicos, de cerco, de hostigamiento, de persecución, y no nos han vencido, no nos hemos vendido ni rendido” (EZLN 1994-1997, 90). No los derrotan y no se rinden, esto es lo que significa ser indio, ser zapatista. La decisión de rendirse, venderse o dejarse derrotar, anula la identidad indiana, la ahueca. El indio y el zapatista pueden ser derrotados; se pueden vender o rendir, pero no lo pueden hacer como indios o como zapatistas.

Literalmente no hay palabra para referirse a esto y, por ende, no hay palabra para decirlo y para pensarlo. En la segunda postdata al comunicado fechado el 10 de junio de 1994, Marcos escribe:

P.D. En el Comité estuvimos discutiendo toda la tarde. Buscamos la palabra en lengua para decir “RENDIR” y no la encontramos. No tiene traducción en tzotzil ni en tzeltal, nadie recuerda que esa palabra exista en tojolabal o en chol. Llevan horas buscando equivalentes. Afuera llueve y una nube compañera viene a recostarse con nosotros. El viejo Antonio espera a que todos se vayan quedando callados y sólo quede el múltiple tambor de la lluvia sobre el techo de lámina. En silencio se me acerca el viejo Antonio, tosiendo la tuberculosis, y me dice al oído: “Esa palabra no existe en lengua verdadera, por eso los nuestros nunca se rinden y mejor se mueren, porque nuestros muertos mandan que las palabras que no andan no se vivan”. Después se va hacia el fogón para espantar el miedo y el frío. Se lo cuento a Ana María, ella me mira con ternura y me recuerda que el viejo Antonio ya está muerto. [ . . . ] “Hay café”, informa. El comité, como es costumbre en estas tierras, hace una votación para ver si toman café o siguen buscando el equivalente de “RENDIRSE” en lengua verdadera. Por unanimidad gana el café. NADIE SE RINDE (EZLN1994-1997, 1.268).

Hay que subrayar tres momentos en este breve texto:



*Primero*, es evidente que el rendimiento indiano es imposible de decir o pensar. “Rendirse” no se puede decir en ningún idioma indígena histórico: no en tzotzil, tzetzel, tojolabal, chol, y por extensión tampoco en quiché o chontal maya o náhuatl o en ninguno de los más de cincuenta idiomas indígenas en México. Tampoco se puede decir en lo que el viejo Antonio llamó en el texto la “lengua verdadera”, la lengua de los antepasados indios, el lenguaje de la indianidad en general. Lo que se hereda, entonces, como indianidad, es precisamente un hueco, la falta de una palabra para decir —y por lo tanto pensar e imaginar— “rendirse”. Pero, al mismo tiempo, paradójicamente para heredar lo indio, para ser indio, hay que rendirse; siendo indio uno siempre ya se ha rendido. Toda identidad indiana tiene lugar dentro del horizonte de esta aporía. La identidad indiana depende de la imposibilidad de rendirse, lo que también significa la imposibilidad de rendir cuenta de uno mismo, dar cuenta de sí a los otros. Para rendir cuenta de sí, lo cual también es *dar cuentas*, uno tiene que darse cuenta, reconocerse a sí mismo; y esto es válido tanto para rendirse como para no rendirse o darse por vencido. Es imposible rendir y rendirse sin primero darnos cuenta de nosotros mismo por nosotros mismos; sin rendir cuenta a sí mismo de sí mismo. Ya sea para rendirse o para resistir, hay que dar(se) y rendir(se) cuenta. Así es cómo uno se rinde cuenta. Así de fácil, tan fácil que es incluso imposible no rendirse. Incluso los indios desde siempre ya se han rendido, y esta rendición constituye nada menos que la condición de su herencia. La indianidad se deja atrás como una cuenta rendida al otro, a aquellos como nosotros. La indianidad se rinde, se pasa, de una generación a otra. No hay identidad indiana sin la posibilidad de dar cuentas, de rendir cuenta, y por eso sin la posibilidad del cálculo. Pero tampoco hay identidad sin narrativa, sin cuentos, y por eso sin la posibilidad de la ficción, de la mentira, el subterfugio, el fraude, el secreto. En dar cuenta de nosotros, en darnos cuenta, en rendirnos, resistimos. A partir del momento en que nos rendimos en nombre de una u otra identidad, no nos rendimos, no nos damos por vencidos. Nos rendimos y al rendirnos necesariamente rendimos cuenta de nosotros mismos a nosotros mismos. Al mismo tiempo, justamente para resistir tenemos que rendirnos, en cuanto tenemos que rendir cuenta de nosotros mismos a nosotros. Tanto para rendirse como para no rendirse, debemos rendir cuentas<sup>9</sup>: calculamos la identidad, la ciframos, al contar los secretos que la instituyen. Al hacerlo, no podemos no rendirnos, pues ineluctablemente nos abrimos al otro en el acto de establecer el límite que nos define a nosotros mismos. Para preservar y protegernos a nosotros mismos y a nuestra cultura, debemos exponernos al otro, rendirnos. No somos nada más que tal rendición.

---

<sup>9</sup> Vale la pena señalar que en la “Segunda Declaración de la Selva Lacandona” Marcos describe un nuevo espacio político, libre y democrático en que los que gobiernan “se verán ‘vigilados’ por ese país al que conducen de modo que estén obligados a rendir cuentas regulares. . .” (EZLN 1994-1997, 1.273).

*Segundo*, la cultura se hereda, pero lo que se hereda no es substancial. La cultura nunca está presente a sí misma. En el mejor caso (que es también el peor caso), la herencia es una ficción, un cuento. Se inventa. La cultura se hace, es fabricada (lo que significa también, falsificada). Heredamos una ficción, la cual no es nada, por cierto, pero tampoco es algo en sí. La cultura sobrevive solo en tanto se pasa de uno a otro, pero lo que pasa no es nada más que el pasar. La cultura es tal pasar. Lo que se deja atrás no es nada más que la posibilidad de dejar atrás. En este contexto la pregunta será, entonces, ¿cómo heredar esta posibilidad, esta responsabilidad, sin rendirse y sin dar cuenta de uno mismo?

*Tercero*, la postdata invoca, sin describirla, la democracia zapatista o indiana, que Luis Villoro llama “democracia comunitaria” (Villoro 2007, 119): “el movimiento Zapatista [...] ha hecho un llamado permanente a la ‘sociedad civil’ para establecer una ‘democracia con justicia y dignidad’. No propugnan por una subversión de la democracia representativa, sino por su realización plena, en formas que tratarían de eliminar la exclusión de los desiguales. Han logrado por ello la adhesión de asociaciones que representan a los viejos pueblos indios y de sectores importantes de la opinión pública nacional” (Villoro 2007, 118-119). Una década antes Villoro había comentado que “La rebelión de las comunidades indígenas de Chiapas [...] puede interpretarse [...] como un llamado a la recuperación de los valores de la comunidad en el seno de la sociedad moderna” (Villoro 1997, 373). Según Villoro, el movimiento zapatista “está ligado a la restauración de formas de vida originarias”; y agrega, “Antes de la conquista europea, ese sistema político [la democracia comunitaria] se mantenía en los ámbitos locales, por debajo de la estructura dominante de los grandes Estados teocráticos y militares. Si bien en la cúspide dominaba un estrato sacerdotal y guerrero, en la base permanecían comunidades con formas de asociación igualitarias” (Villoro 2007, 119). No queda claro a qué se refiere Villoro al aseverar que el movimiento zapatista “está ligado a la restauración de formas originarias de la vida”. Lo que sí es evidente, sin embargo, es que cree que una forma originaria —y tal vez pura— de la democracia se hallaba en las Américas indígenas antes de la conquista europea. Bonfil Batalla comparte esta noción, pero también señala que, con la derrota de Azcatpotzalco por la Triple Alianza de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, y el consecuente aumento de la dominación de lo mexica (Tenochtitlan), “se pierde la democracia en la sociedad mexica” (Bonfil 1990, 114). Es menester destacar, sin embargo, que si hubo democracia en las Américas (y sin duda hubo democracia o la huella de una democracia en las Américas) antes del contacto con Europa, esta jamás fue pura. La democracia nunca es pura. Aristóteles mismo se refirió a la democracia como a una perversión (Aristóteles 1279 b5-6). Nunca será posible decidir si una forma u otra de la democracia es más o menos democrática que otra.

A pesar de esto, y a pesar de reconocer que la dominación cultural y política no estuvo ausente en las Américas precoloniales, Bonfil Batalla piensa que un regreso a la democracia indiana —“no la democracia formal, dócil y torpemente calcada de occidente, sino la democracia real” (Bonfil 1990, 15)— un regreso, entonces, a la manera de vivir del México profundo, nos llevaría por “los caminos de un futuro mejor” (Bonfil 1990, 17). Villoro está de acuerdo y encuentra en la democracia comunitaria e indiana “un ideal de asociación que se funda en la tradición” y en que “el poder último reside en la asamblea, en la que todos los varones adultos participan por igual” (Villoro 2007, 119). Además, arguye que “en el actual movimiento zapatista se rectifica la división ancestral y se plantea la participación igualitaria de las mujeres” (Bonfil 2007, 119). Villoro se refiere a la semejanza entre las formas indígenas tradicionales de la democracia en las Américas precoloniales y aquellas presentes en el África precolonial, que Kwasi Wiredu ha llamado “democracia consensual” (Villoro 2007, 120). La descripción que Villoro ofrece de la democracia no-colonial absuelve la democracia de cualquier cálculo:

La democracia consensual se basa en el diálogo razonado que tiene lugar entre todos los miembros de la comunidad. En lugar de la imposición de una mayoría cuantificable, el diálogo se aproxima siempre a un consenso razonado. Ninguna decisión se toma sin un acuerdo colectivo. Los ancianos de la tribu reciben de la comunidad su mandato y, siguiendo los acuerdos, dirimen las disputas. En las decisiones finales todos han participado, ninguno es excluido de ser atendido. Todos quedan igualmente obligados a tareas comunes. El consenso manifiesta la solidaridad entre todos” (Villoro 2007, 120).

La democracia consensual o comunitaria se basa en una inclusión que ostensiblemente excluye o elimina la necesidad del cálculo, de contar. En tal democracia nadie cuenta; es decir, la democracia comunitaria no rinde cuenta (no da cuenta), esto sucede básicamente por dos razones. Primero, no hay razón que justifique el cálculo puesto que tal democracia incluye a todos absolutamente. Según Villoro, los cuatro principios de la democracia comunitaria “evitan la exclusión” (Villoro 2007, 121). Segundo, no hay cálculo puesto que esta democracia es recíproca. Villoro escribe: “No quiere el poder para sí sino para todos. ‘Todo para todos, nada para nosotros’ es su lema. Propone adelantar hacia una sociedad nueva, donde los valores de la comunidad sean asumidos libremente. Sería una asociación donde la cooperación fraternal, basada en el servicio recíproco, sería el fin común; una asociación donde el poder estaría controlado por la comunidad; donde toda autoridad ‘mandara obedeciendo’ ” (Villoro 1997, 374).

Este lema, “Mandar obedeciendo”, es la definición mínima de la democracia zapatista,<sup>10</sup> y sugiere la posibilidad —excluida en Aristóteles— de que uno pueda mandar y obedecer simultáneamente, algo que de ser posible absolvería la distinción entre sujeto y soberano, entre subyugación y soberanía. Los zapatistas creen que la democracia “verdadera” es un mecanismo para resistir el poder; para ellos, su democracia no sería una forma de poder y no representaría ni institucionalizaría a la soberanía. En el comunicado fechado el 29 de agosto de 1996, donde los zapatistas rechazan el apoyo del Ejército Popular Revolucionario (EPR), Marcos afirma: “Ustedes luchan por la toma del poder. Nosotros por democracia, libertad y justicia. No es lo mismo. Aunque ustedes tengan éxito y conquisten el poder, nosotros seguiremos luchando por democracia, libertad y justicia. No importa quién esté en el poder, los zapatistas están y estarán luchando por democracia, libertad y justicia” (EZLN 1994-1997: 3.369). Lo que se expresa en estas líneas es la idea de una democracia impotente, una democracia sin poder, una democracia que no solo se ubicaría más allá del estado soberano, de la soberanía y de la subyugación, sino también, como Marcos lo pone en la “Segunda Declaración de la Selva Lacandona” del 12 de junio de 1994, esta democracia se ubicaría en “la antesala del nuevo México” (EZLN 1994-1997: 1.273). Sería una democracia, entonces, que absolvería tanto el mandar como el obedecer, al hacerlos operaciones simultáneas. Sería una democracia absolutamente recíproca, o sea, dicho brevemente, una democracia imposible e indeseable.

Entonces, la reciprocidad es la clave de la democracia indiana o zapatista invocada tanto por Villoro como por Bonfil Batalla y los zapatistas mismos. No obstante, la promesa de reciprocidad encarnada en la democracia zapatista necesariamente da origen a la amenaza de su fracaso. Una reciprocidad absolutamente garantizada solo sería posible *noumenalmente*, para decirlo con Kant<sup>11</sup>; es decir, sin condiciones, lo que solo es posible si tal reciprocidad fuese sustraída de las condiciones de espacio y tiempo. Pero debe ser evidente que tal abstracción eliminaría la necesidad de la reciprocidad en un primer lugar, por no mencionar que sin las condiciones espacio-temporales, la reciprocidad sería imposible. Por definición la reciprocidad es condicionada. En cualquier relación recíproca, uno siempre ha de cumplir con su parte antes que el otro, lo que significa que siempre existe la posibilidad, es decir, la amenaza, de que el otro se niegue a reciprocitar. No existe reciprocidad sin esta amenaza. Por eso, es necesario en cada relación recíproca que se rindan cuentas, que cada uno calcule o cuente. Bonfil Batalla lo sabía muy bien: “Siempre se coopera en base a la reciprocidad—hoy por ti, mañana por mí—y en muchos casos cada quien lleva una cuenta exacta de lo que ha aportado a otros miembros del linaje y lo

<sup>10</sup> Para una nítida discusión de la imposibilidad de tal política (Michaelsen, Scott and Scott Cutler Shershow 2007, 39-60).

<sup>11</sup> Sobre este problema (Kant 1989, 86-96 §§18-21).

que ha recibido de cada uno" (Bonfil 1990, 60). La lógica de la reciprocidad — una lógica marcada por la demora temporal— exige tal cálculo.

Ya se ha visto que las políticas de inclusión de las comunidades indias son fundamentalmente exclusivas, excluyentes. Recuérdense que uno no puede ser indio si se rinde. Pero además hay otra exclusión que opera en el texto zapatista, una tal vez un poco más nociva. El 11 de mayo de 1994, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena consintió a una entrevista en que contestaron varias preguntas que tuvieron que ver con ciertas prácticas dentro de la comunidad indígena y zapatista. Son prácticas culturales, seguro, pero no son exclusivas a las culturas indias. Se podría incluso decir que estas prácticas sirven para unirnos a todos; a la luz de estas prácticas somos todos "como nosotros", o sea, las preguntas tuvieron que ver con el alcoholismo, el abuso físico y sexual de mujeres y niños, y también la homosexualidad. Los que les entrevistaron querían saber cómo los zapatistas entendían y lidiaban con estas prácticas o rasgos culturales. Los entrevistadores indicaron que les habían dicho que en el EZLN no había ley contra la homosexualidad, "pero que eran los Comités, debido a la tradición, que no permiten que haya homosexuales" y preguntaron, "como un Comité, ¿por qué no la permiten? Y si hay lesbianas o gays, ¿cuáles métodos usan ... cómo ... los disciplinan? ¿Pueden ser gay libremente? ¿Son expulsados de la comunidad por esa práctica? ¿Cómo administran esto?".<sup>12</sup> Y después de lo que es confusión o demora estratégica por parte del miembro del Comité, el entrevistador insiste:

Q: *¿No entiende lo que estoy diciendo?*

M: Sí . . . esto . . . No estamos familiarizados con eso. Pues, aquí en la región, por toda esta zona, esto casi no existe. Por eso, en verdad no sabemos de esto.

Q: *¿Casi no existe?*

M: Mejor dicho, no existe. Tal vez en otros lugares, pero por aquí, no estamos familiarizados con ello. (Aguilera 1994, 287)

Tal exclusión tiene precedentes. Rigoberta Menchú, la guatemalteca y quiché maya galardonada con el Premio Nobel de la Paz, se refiere a la discriminación contra los homosexuales, que según ella los llaman "huecos" (Menchú 1992, 86). Al parecer es imposible ser homosexual e indio o zapatista al mismo tiempo. Por lo tanto ser homosexual será otra manera de rendirse. La homosexualidad para los zapatistas representa la exclusión absoluta necesaria para la constitución de la unanimidad democrática.

<sup>12</sup> Esta entrevista no aparece en los tres tomos de documentos y comunicados del EZLN publicados por Ediciones Era. Véase *¡Zapatistas!: Documentos of the New Mexican Revolution* (Aguilera 1994). La traducción al español es mía.

El punto no es impugnar al movimiento zapatista, ni tampoco a su crítica del neoliberalismo en México y en otras partes, lejos de eso, la intención es más bien subrayar la exclusión necesaria en el corazón de la democracia. Si los zapatistas buscan incluir a todos en su movimiento, si buscan identificarse con la mayoría que es representada como minorías y también con todas las minorías que amenazan y por eso son oprimidas por la mayoría no obstante, no pueden incluir a todos. Tal inclusión es imposible. Aparentemente es bastante fácil decir que Marcos es gay en San Francisco, pero es otra cosa completamente diferente decir que es gay en San Cristóbal de las Casas, es decir, en casa, en Chiapas. ¿Quiénes no cuentan dentro del cálculo zapatista de la revolución? ¿Quiénes no pueden ser zapatistas? ¿Quiénes se encuentran rendidos o entregados por los zapatistas, borrados, excluidos de la cuenta o el cálculo de la identidad zapatista? ¿Dónde están “los huecos” en la historia, en la cuenta, en el cuento zapatista?

A final de cuentas, vuelve a ser una cuestión de la herencia y de la cifra inherente en toda herencia. ¿Cómo se cifra, cómo se inscribe el o la zapatista homosexual en el mundo? ¿Cómo se calcula la identidad y por ende la inclusión y la exclusión? La *graphe xenius* —la línea fronteriza que inscribe la frontera entre nosotros y los otros, entre el ciudadano y el extranjero, dentro de una sola cultura, y que nos hace responsables por el extranjero como si fuese uno de nosotros— circunscribe el “hueco” al centro de cualquier cultura. Este “hueco” indica, señala la cifra de la democracia. Nombra la imposibilidad tanto como la necesidad de rendir cuentas, de rendirse rindiendo cuentas.

## Bibliografía

- Aguilera, Eugenio, trad. 1994. *¡Zapatistas!: Documentos of the New Mexican Revolution* (Decemeber 31, 1993—June 12, 1994). Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Aristóteles. 2008. *La política*. Madrid: Gredos
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. *México profundo: Una civilización negada*. México, D.F.: Editorial Grijalbo.
- EZLN. 1994-1997. *Documentos y comunicados*, 3 tomos. México, D.F.: Ediciones Era.
- Derrida, Jacques. 2010. *Copy, Archive, Signature: A Conversation on Photography*, trad. Jeffery Fort. Stanford, CA: Stanford UP.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Kant, Immanuel. 1989. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill Madrid: Editorial Tecnos.
- Michaelsen, Scott y Scott Cutler Shershow. 2007 “Rethinking Border Thinking” en *South Atlantic Quarterly*.

- Menchú, Rigoberta. 1992. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, ed. Elizabeth Burgos. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Paz, Octavio. 1999. *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a El laberinto de la soledad* México, D.F.: FCE.
- Ramos, Samuel: 1990. *El perfil del hombre y la cultura en México*, en *Obras completas*, tomo 1 México, D.F.: UNAM.
- Subcomandante Marcos and the Zapatistas. 2006. *The Other Campaign/la otra campaña*. San Francisco: Open Media Series/City Lights.
- Uranga, Emilio. 1952. *Análisis del ser del mexicano* (México, D.F.: Porrúa.
- Villoro, Luis. 2007. *Los retos de la sociedad por venir: Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México, D.F.: FCE.
- \_\_\_\_\_. 1997. *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política*. México, D.F.