

## **Chiapas y la conquista inconclusa**

Entrevista a Bolívar Echeverría por

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Carlos Antonio Aguirre Rojas: Si tratamos de ver el problema de Chiapas desde un punto de vista más histórico, me atrevería a decir desde el punto de vista de la “larga duración” de Fernand Braudel, ¿qué es lo que tú piensas que podríamos decir sobre este tema?.

Bolívar Echeverría: Desde una perspectiva histórica de “larga duración”, el conflicto de Chiapas o mejor dicho la resistencia y la rebelión de los indios de Chiapas que se destapó a la luz pública en el noventa y cuatro nos da, sin duda, mucho que pensar. Sobre todo en el sentido siguiente: si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1492, o en 1523, según se le quiera ubicar, es decir el proceso de la Conquista es una empresa que todavía no ha terminado. Creo que lo importante sería partir de esta idea: que la Conquista de América aún está en marcha. Vistas así las cosas, el levantamiento de los indios de Chiapas es un hecho que muestra cuáles son las características actuales del inacabamiento de la Conquista.

Tomemos un poco de vuelo. Eso que hace algunos años se hizo famoso con el nombre de “encuentro de los dos mundos” sería más bien el encuentro de las dos grandes alternativas de historicidad que aparecieron en general en la historia del género humano. El descubrimiento de América implicó lo que podría llamarse el encuentro de dos tipos diferentes de historia. Por un lado, lo que sería la historia madre, la historia principal, que es la historia oriental, y por el otro lado, la historia derivada o marginal, la historia occidental. En 1492, y dado que la Tierra resultó ser redonda, estas dos historias llegaron a encontrarse de una manera diferente a la esperada, y lo hicieron justamente en América. Cabe agregar que se trata de dos historias o dos alternativas civilizatorias que son en principio incompatibles entre sí. Lo humano en general llegó a actualizarse principalmente en dos versiones alternativas, contrapuestas entre sí, que son la oriental y la occidental. Y los indios de América son lo que podríamos llamar la última prolongación, el punto más avanzado de la historia oriental. Así que aquí, con la Conquista ibérica, lo que tuvo lugar fue el encuentro de estas dos alternativas históricas fundamentales que por sí mismas tienden a separarse la una de la otra, la oriental y la occidental. La “vía real” de este peculiar “encuentro” se dió, en principio, como un proceso de conquista y sometimiento de la historia oriental por parte de la historia occidental. Proceso de conquista que se

cumplió y se cumple todavía en los términos de un arcaísmo renovado por la modernidad realmente existente, y que consiste en la práctica del encuentro con el otro como destrucción del otro, en la suplantación del otro, es decir, en la eliminación de su identidad, de su cultura, y en la imposición de la propia.

Esta es la tendencia histórica que prevalece en general desde 1523 en América: Occidente ha llegado a América, a un “Oriente” desprevenido, al que atrapa “por la espalda” y que lo sorprende por su “inocencia”, y procede efectivamente a destruir las formas de existencia civilizada propias del “Oriente” americano y a poner en lugar de ellas la forma civilizatoria occidental.

Lo interesante está en el hecho de que este proceso de conquista, que debió haberse cumplido en los términos históricamente “normales” --según los cuales un pueblo, en este caso el “pueblo” occidental, se impone sobre otro, lo destruye formal y materialmente, y aprovecha sus restos como material para la “reproducción ampliada” de sí mismo--, es un proceso que va a enfrentar obstáculos tal vez insuperables en lo que habrá de ser la América latina; una conquista que no va a poder desarrollarse de manera “adecuada” en esos términos “normales”. En lo que habrá de ser la América latina, el mestizaje formal y material, es decir, cultural y biológico, impedirá que el encuentro de esas dos historias se reduzca a la conquista y la destrucción de la una, la “oriental”-americana, por la otra, la “occidental”.

Porque, en efecto, la conquista de América es una empresa que se ve, si no frenada, sí esencialmente desviada por el modo como debe llevarse a cabo bajo la influencia, más que de la corona española, de la acción de ciertos peninsulares que perciben en sí mismos el brote de la utopía moderna; que experimentan lo que podríamos llamar un desfallecimiento del impulso absolutamente bárbaro de conquista; que se autocritican en su destrucción del otro en el mismo momento en que la están ejecutando.

De ahí que sea tan importante, la presencia que, junto a los conquistadores de espada, los verdaderos conquistadores materiales, tienen los conquistadores espirituales, es decir, los evangelizadores. Porque los evangelizadores van a representar el momento autocrítico de este proceso de conquista; van a afirmar que esos “humanoides” americanos, que debían ser en principio aniquilados y sustituidos, son seres humanos plenos, que tienen la misma jerarquía ontológica e incluso una jerarquía moral mayor que los propios conquistadores; va a plantear la posibilidad de que exista algo así como una conexión y un diálogo, una mixtura y una simbiosis, un enriquecimiento mutuo de su propia forma civilizatoria y

la de los aborígenes. Esta utopía, principalmente de los franciscanos en el siglo XVI, va a fracasar obviamente en ese mismo siglo, pero va a dejar esbozada una contra-tendencia que en el siglo XVII será una realidad: la tendencia al mestizaje.

En efecto, la tendencia que anima el desarrollo normal de la conquista se da en el sentido de lo que podría llamarse el establecimiento de un apartheid --bajo el supuesto de que de un lado están los vencedores, los conquistadores, y de otro, separados de ellos, los otros, los conquistados, los que deben someterse si no quieren ser aniquilados; bajo el supuesto de que “aquí estamos nosotros y, apartados de nosotros, están ustedes, los conquistados, que tienen que ir desapareciendo poco a poco”--. Es una tendencia que será contrarrestada durante el siglo XVII, ya no en la teoría sino ahora en la práctica, por el proceso del mestizaje. La corona impulsa desde arriba el apartheid, es decir mantiene la política de la conquista, mientras que el mestizaje, que se da desde abajo en la vida cotidiana, afirma en cambio la realidad de una combinación civilizatoria o de la creación de una tercera entidad civilizatoria, mediante lo que podría llamarse un juego de “códigofagia” entre el código de los conquistadores y el código de los conquistados. Este proceso de mestizaje es el que viene a obstruir, a frenar o a desviar el proceso que sigue esa línea histórica mayor, la línea de la conquista.

Ahora bien, también el proceso de mestizaje, tal como se inicia en el siglo XVII, es un proceso que va a fracasar. El mestizaje en cuanto posibilidad de la creación de una civilización americana propia, nueva, es un proyecto que se desarrolla en el siglo XVII y hasta mediados del XVIII, pero que va a fracasar ante lo que podríamos llamar el embate de la segunda modernidad en la América latina, que es la modernidad de los Borbones, la modernidad del Despotismo Ilustrado. La realización social y política de ese proceso de mestizaje civilizatorio, que lo fomentaba en cuanto tal, se interrumpe entonces y el mestizaje deja de ser ese correctivo radical a la empresa de conquista, quedando como una realidad imparable pero oprimida y “clandestina” desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días, incluso a través de la “autoafirmación” americana de las repúblicas nacidas a raíz de la Independencia.

En este sentido, veo que lo que hace el brote de la rebelión de los indios de Chiapas es poner en evidencia esta situación histórica que es todavía nuestro presente, el hecho de que vivimos todavía el proceso tanto de una Conquista interrumpida como de un mestizaje interrumpido. Los “estados burgueses” y las “repúblicas liberales” de toda la América latina retomaron la posición y continúan hasta hoy la línea histórica de la corona española, y no la línea del mestizaje. Pese a que casi todos esos estados dicen afiliarse a la idea del “mestizaje”, en verdad su política es la política de los antiguos

conquistadores, es decir la del apartheid, que sólo acepta a los otros dentro de las fronteras de sus dominios en la medida en que dejen de ser otros, se autoaniquilen, y pasen a ser “connacionales”. En este sentido, hablar de la posibilidad de que los estados latinoamericanos tal como existen actualmente lleven a cabo una política que sea capaz de tener en cuenta, de resolver o de solucionar el problema de los indios, me parece a mí una ilusión. Y es una ilusión porque es como si quisieran saltar por sobre su propia sombra: porque ellos, en tanto que estados occidentales, modernos, capitalistas, tienen una tarea fundamental, básica y elemental, de la cual no pueden excusarse, que es precisamente la tarea de concluir el proceso de la Conquista, es decir, de eliminar de la historia al esbozo civilizatorio que implican los indios, de sustituirlo o de “integrarlo”, como se suele decir, en una vida política que es enemiga de toda diferencia, de toda “otredad” (como la de los indios), en una vida política que parte de homogeneizar a la ciudadanía pasándola por el rasero de la propiedad privada. El gran dilema que se cierra ante los estados latinoamericanos cuando abordan la “cuestión indígena” proviene de que, tal como existen ahora, poseen un telos que les es inherente, el telos de concluir el proceso de la Conquista.

La importancia del levantamiento de los indios de Chiapas es entonces muy grande; plantea en la práctica nada menos que un cuestionamiento de los Estados latinoamericanos en tanto que tales, de su consistencia y su constitución mismas. Porque cualquier intento efectivo, no destructivo, de los estados latinoamericanos de dar cuenta o de satisfacer las exigencias que resultan, no sólo de los planteamientos de los indios sino de la existencia misma de los indios, implicaría que ellos mismos se transformen, en que dejen de ser lo que son, es decir, en que se revolucionen a sí mismos. Creo que este es el planteamiento fundamental de los indios cuando, en un desafío de corte muy oriental, se hacen presentes en el recinto de quienes los están matando para morir ahí mismo, echándoles en cara su muerte; es decir, para morir “con dignidad”. Para que los indios puedan sobrevivir, y para que su modo de existencia pueda mantenerse, los estados de la América latina tienen que cambiar, es decir, tienen que rehacerse a sí mismos en el sentido de una asunción institucional del antiguo mestizaje del siglo XVII; un mestizaje, insisto, que no es el mestizaje aparente permitido por el apartheid; que no es el de “aceptarnos los unos a los otros”, en el sentido de simplemente “tolerarnos” o “aguantarnos” (siempre “hasta un cierto límite”), sino en el de “transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros”.

Esto tiene que ver con un hecho importante que es necesario subrayar: el de que los indios en cuanto tales, no son ya, en ningún caso, los indios puros del siglo XVI; en toda América Latina, los indios provienen ya de un determinado mestizaje. Porque, en efecto, los indios, por el mero hecho de estar en

contacto con la civilización occidental, han debido desarrollar una determinada estrategia de mestizaje, mediante la cual han integrado ya, en su propia estructura civilizatoria, muchos elementos de la civilización occidental. Por ejemplo y para mencionar uno de los casos más importantes y notorios, el elemento religioso: todos ellos, de alguna manera, han integrado la mitología cristiana en sus propias mitologías. Para no hablar de otros elementos de los distintos órdenes de la vida cotidiana, representados por una gran variedad de instrumentos y procedimientos de la civilización occidental, cuya integración en la vida de los indios implica efectivamente un mestizaje técnico, cultural y material sumamente importante. Se puede decir que la historia de la América latina ha conocido ante todo la dimensión del mestizaje del siglo XVII, mediante el cual los indios que se mestizan se pierden a sí mismos ganándose en su propia reconstrucción de la forma civilizatoria europea; un mestizaje en el cual obviamente la civilización occidental es la predominante, la que se reconstruye. Pero ha conocido también el otro lado de esta historia, un mestizaje diferente que ha consistido en la introducción, de parte de los indios expulsados por el apartheid, de ciertos elementos de la civilización occidental en su propia estructura civilizatoria.

Creo que el gran problema que los indios de Chiapas traen a la luz actualmente es este: el de un callejón sin salida al que ha llegado la modernidad política establecida, lo mismo en Europa, que en América y en todas partes. La única manera efectiva que hay de que estos seres humanos que son los indios puedan existir como ellos son y como ellos quieren ser, pasa por una autotransformación radical de la modernidad política en cuanto tal. Sin esa transformación, todo intento de "aceptar a los indios" será un intento fracasado o, en el mejor de los casos, un modo benigno (necesariamente hipócrita) de alargar su expulsión fuera de la historia, de posponer el capítulo final de la Conquista.

C.A.A.R.: Esto que dices me parece muy interesante y quisiera insistir en una idea: cuando ves este proceso de la conquista como un proceso de larga duración, que se intenta primero bajo esa alternativa más bien, como dices, destructiva, o sea la lógica de la corona, para ceder después el paso al otro modo que sería el del mestizaje, que mas adelante resulta también fallido y que abre el espacio para que se retome la otra lógica destructiva, ¿crees que esta conquista se habría cumplido en diferentes niveles, a partir de diferentes ritmos? ¿Verías tú una diferencia, dentro de este proceso de la Conquista entendido desde la larga duración, en su consecución en términos materiales, tecnológicos, espirituales o culturales?. ¿Crees que habría desfases en estos diferentes niveles de este largo proceso de conquista del mundo europeo sobre el mundo americano?.

B. E.: Así es, en efecto. En primer lugar, habría que decir que el proceso de la Conquista avanzó mucho en el siglo XVI; avanzó a tal grado, que destruyó a las nueve décimas partes de la población americana. Por eso, el proceso de mestizaje que tiene lugar es a partir de los restos demográficos y culturales de las civilizaciones americanas. Es decir, que cuando nos referimos al mestizaje del siglo XVII, no podemos hablar de un “diálogo entre culturas”, de una relación en la que los pueblos americanos, existiendo en su integridad civilizatoria, hubiesen estado en capacidad de enfrentarse de igual a igual a la civilización occidental. Porque de los pueblos, de esas culturas americanas sólo quedaban restos, miembros dispersos, carentes de su unidad orgánica; de su identidad sólo quedaba una versión disminuida; de su mundo unos cuantos girones vagamente coherentes, apenas recuerdos de aquello que había sido un siglo antes, antes de la destrucción. Lo que había entonces eran los elementos últimos de la civilización material, los esbozos más profundos de las antiguas relaciones con la naturaleza, una cierta tecnología básica. Era allí donde quedaba todavía algo del recuerdo de esas grandes civilizaciones.

Será allí, en la vida práctica, en el terreno de la civilización material, en la vida de trabajo y el disfrute elementales, en donde tendrá lugar el proceso de mestizaje. Allí, y a partir del fracaso de muchos de los esquemas técnicos de la civilización occidental provenientes de la península ibérica, en el trato con la tierra, en las relaciones más elementales con la naturaleza y de los humanos entre sí, es donde va a aparecer eso que podríamos llamar la reconstrucción del código cultural-técnico fundamentalmente occidental europeo, llevada a cabo desde la perspectiva oriental americana. Una reconstrucción a partir de la iniciativa y el know how fundamental de los propios trabajadores, de los indios mestizándose, sea en términos culturales o étnicos. Son éstos, efectivamente, los que van a intentar reconstruir Europa en América; no continuar Europa en América, sino reconstruirla prácticamente desde cero, y además a su modo, su modo americano; son ellos los que van a iniciar el proceso del mestizaje, sólo después se les juntarán los criollos.

En este sentido, creo que el mestizaje avanzó mucho en el siglo XVII, y pienso también que muchos aspectos centrales de la historia cultural, social y política de la América Latina se aclaran a la luz de este proceso sumamente radical de mestizaje que se cumplió desde finales del siglo XVI, durante el siglo XVII, hasta mediados del XVIII. Nunca después en América Latina, ha habido una reorganización tan fuerte de las formas civilizatorias, como la que hubo en este “siglo barroco”, y esto a tal punto que se podría decir que muchas de las formas de comportamiento y de existencia cotidiana actuales de los latinoamericanos remiten casi directamente, por encima del siglo XIX y del siglo XVIII, al siglo XVII.

C.A.A.R.: ¿Podrías poner algún ejemplo de estos comportamientos?

B.E.: Para no hablar de los aspectos técnicos del cultivo de la tierra y de otras actividades de ese orden, que muestran, en lucha contra la precariedad de lo moderno, el esbozo de una instrumentalización alternativa del mundo objetivo, podría pensarse, por ejemplo, de lo que podríamos llamar las normas de la convivencia privada dentro de la vida cotidiana. Creo que muchas de las maneras de comportamiento en el trato entre hombre y mujer lo mismo que en el trato entre hombres, etc., son maneras que se desarrollaron en el siglo XVII, bajo las necesidades y los impulsos que aparecieron en el proceso de mestizaje, como un proceso que implicaba no sólo una resistencia y una impugnación prácticas de la moral establecida por la corona española sino, además de ello, una formalización clandestina de las mismas. Pienso que los fenómenos del mestizaje, lo mismo formal o cultural que material o étnico, son fenómenos que hay que analizar con mucha sutileza, puesto que hacen referencia, por lo general, a fenómenos que tienen que ver más que con una propuesta moral positivamente alternativa, con el reverso o la “corrupción” de las costumbres respetadas abiertamente.

Hablemos por ejemplo de la relación marital. Esta relación de convivencia, consagrada con una cierta forma por la Iglesia y defendida con mucho celo por el Estado, era sin embargo apenas la sombrilla que ocultaba una normatividad “de penumbra”, cuyos contenidos eran sumamente laxos o permisivos respecto del género, la edad, la raza o la clase social de los convivientes y en los cuales se prolongaban ciertos elementos indígenas y africanos. Los usos y costumbres, las relaciones efectivas de parentesco en la América española y lusitana rebasaban o transgredían por por todos los lados los márgenes de la estructura legalizada de las mismas; y no sólo eso, sino que esbozaban una legalidad alternativa, subterránea, mucho más moderna que ella. Será este comportamiento perfectamente ordenado pero informal el que predomine en la génesis del tipo latinoamericano de convivencia privada.

Todo el conjunto de la vida cotidiana en la América latina nos ofrece ejemplos de este proceso de mestizaje: el modo de comportamiento técnico, por ejemplo de la famosa que se desarrolló en América Latina, es decir la capacidad de manejar máquinas que no fueron construidas por una tecnología propia, latinoamericana, y que sin embargo son tecnologías que son aceptadas, integradas y reelaboradas diríamos de una manera totalmente informal. La existencia misma de una tecnología informal o “lumpen” que predomina a todo lo largo de la América latina, y que es la que mantiene en funcionamiento máquinas e instalaciones que en su lugar de procedencia, en el “primer mundo”, serían

ya totalmente obsoletas o habrían sido ya desechadas, habla de una voluntad de ser modernos que ha pasado por la escuela de la miseria y el mestizaje y ha aprendido allí una manera alternativa de serlo.

El comportamiento salido del mestizaje es un comportamiento que debe ser juzgado en negativo, puesto que el mestizaje real nunca fue un hecho abiertamente propositivo, luminoso, sino siempre un hecho que dominó desde lo clandestino. El estudio de la cultura en la América latina debería avanzar más bien a través del análisis de estas corrupciones, de estas de-formaciones de las formas establecidas, de estas informalidades, porque es en ellas en donde se ha gestado lo principal de sus singularidades civilizatorias.

Es una recomendación que va sin duda a contrapelo del espíritu “modernizador” de la época en que vivimos, en la que justamente esta posibilidad del mestizaje está siendo dejada del lado por los estados latinoamericanos de último modelo. Son estados que parecen retomar con más fuerza incluso que los anteriores el viejo proyecto de la Corona en lo que corresponde a los indios; modernizar es para ellos finiquitar el proceso de la Conquista. Claro que de una manera “civilizada”, por la vía de la inducción y no tanto por la de la represión; por la vía del apartheid que hace evidente la paciencia de tolerarlos mientras ellos, por sí mismos, se convencen de la necesidad de esfumarse. Se trata ahora de tolerar ciertos derechos, ciertos usos y costumbres, de tolerar incluso una “autonomía”, pero con la seguridad de que la “mano oculta del mercado” será ahora por fin lo suficientemente fuerte como para volverlos prontamente obsoletos atrayendo a todos los indios, uno a uno, por encima de sus comunidades, al reino de los propietarios privados de sus respectivas fuerzas de trabajo. La tarea de estos nuevos estados sigue siendo la misma: destruir las formas de vida indígenas, sólo que ahora pretenden hacerlo provocando una “implosión” de las mismas.

Es una tarea completamente contraria a la que cumple por lo bajo, en la práctica cotidiana, el proceso del mestizaje. Más allá de cualquier “respeto” o “tolerancia”, lo que hay en él es una asunción de esas formas, un tenerlas en cuenta y valorarlas en calidad de ellas. Trayectoriamientos de la alternativa civilizatoria que responde calladamente, desde la práctica cotidiana, al fracaso y la crisis de la modernidad capitalista.

C.A.A.R.: ¿Tu crees entonces, para seguir un poco en esta línea última de tu argumento, que los indios representarían una alternativa civilizatoria diferente, una alternativa de una modernidad diferente a la modernidad capitalista?. ¿Y si esa modernidad alternativa existe, piensas que debería construirse a



partir de este proceso de mestizaje?

B.E.: Pienso que el proceso de mestizaje es, él mismo, un momento de esa modernidad alternativa. Pero no creo que la vida de los indios, tal como ella es ahora, represente una alternativa frente a la modernidad. Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que sólo puede salir si se transforma radicalmente. Y creo que en este proceso de reformulación o rediseño de sí misma, que la modernidad necesita llevar a cabo, el diálogo con la propuesta alternativa de civilización que es inherente a la forma de vida de los indios es indispensable. Porque ella nos puede mostrar, por ejemplo, una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, lo no-humano, o nos puede recordar una serie de elementos civilizatorios que fueron denegados fundamentalmente en la civilización occidental, pero que no lo fueron en las civilizaciones de oriente. Pero no creo que se pueda defender la idea de que la “verdadera” modernidad es la que podría construirse a partir de la estructura civilizatoria que rige de hecho en las comunidades indígenas actuales. No comparto esta idea porque pienso que las comunidades indígenas actuales, como comunidades mestizas que son, forman parte, ellas también, de la sociedad moderna que ha agotado su esquema de organización del mundo. Son comunidades que, por lo demás, han tenido que resguardar sus formas dentro de una precariedad inmensa, lo que ha llevado a que dichas formas valgan más como proyectos implícitos que como realizaciones efectivas y a que, en esa medida, no estén en capacidad de ofrecer, por sí solas, una alternativa de modernidad. Pienso, en cambio, que la presencia de su “diseño del mundo” resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación.

C.A.A.R.: Cuando pensamos en una modernidad distinta de la actual, que es la modernidad capitalista, creo que estamos pensando en una modernidad no capitalista o post-capitalista. Entonces mi pregunta es, ¿qué elementos crees que existan, en este proyecto indígena que ha sobrevivido, que pudiesen potenciar ese sentido post-capitalista, o anticapitalista, o no capitalista para esa reconstrucción de la modernidad?.

B.E.: Creo que la modernidad que está entrando, desde hace ya algunos decenios, en una crisis sin salida, es la modernidad que de manera muy bárbara, tosca y torpe imaginó el ideal de vida del ser humano moderno bajo la forma del american dream. Esta forma de modernidad partía de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que un fondo de reservas del cual el Hombre puede echar mano en la medida en que quiera; de que la naturaleza no es más que el material disponible a la iniciativa humana,

una suerte de wild West sobre el cual ella puede avanzar indefinidamente y que siempre estará allí para ser limpiado de bisontes y de indios e higienizado para el “uso humano”. Es esta noción acerca de lo no-humano, de la “naturaleza”, que está en el fondo del concepto de vida de la modernidad occidental, lo primero que caería por su peso en un diálogo con los restos de las civilizaciones indígenas. Porque lo que muestra el esbozo de civilización que pervive en esas comunidades es que el “vivir bien”, el disfrute del mundo como naturaleza transformada, es perfectamente posible sin parecerse para nada con el confort y el disfrute que resultan del acondicionarse en la naturaleza a la manera de los habitantes de un Beverly Hills.

La vida de los indios implica la idea de que hay una manera de bien vivir sobre esta Tierra, de estar en la naturaleza, con ella y más allá de ella, de vivir bien en este mundo, de manera plena, una manera que es completamente diferente de la manera ambicionada por el sueño americano. Implica la idea de una técnica que puede estar al servicio del diálogo con una naturaleza que no sería simplemente un “objeto” o una pura reserva de recursos, sino un “sujeto”, un “otro”, dueño de su propia iniciativa.

Paradójicamente, por debajo de su miseria actual, la vida de los indios mantiene vivo el recuerdo de un antiguo saber vivir en la abundancia, un saber del que será necesario aprender si se sobrevive al fracaso de la modernidad actual y su modelo de vida cotidiana.

C.A.A.R.: Y en términos de las lecciones políticas, por ejemplo la estructura comunitaria de los indígenas, o los métodos que se han llamado de democracia directa, ¿crees que podrían ser recuperados también en esta misma línea?

B.E.: Si es en esta misma línea, creo que sí. Es decir, no en el sentido de una defensa de las distintas formas autoritarias de organización de la convivencia humana que prevalecen por lo general en estas comunidades indígenas-mestizas. Porque creo que el aporte de la cultura política de los indios a una modernidad política alternativa está más en sus rasgos fundamentales que en sus realizaciones efectivas en condiciones de miseria. No se trata de una negación de la historia de Occidente y del traslado a un “despotismo oriental” indígena. Se trata de la intrucción de una perspectiva política denegada en la historia de la “democracia occidental”, en la historia de la definición de lo que quiere decir “demos” y lo que quiere decir “representación democrática”, una perspectiva “india” que abre el abanico de los múltiples modos de presencia que puede tener el pueblo en el gobierno de su propia comunidad.

C.A.A.R.: Hay un mito que se ha estado propagando mucho en México, después del 2 de julio, en el sentido de que el país mudó de piel completamente, de que los actores sociales cambiaron totalmente, y de que la situación es absolutamente distinta de como era antes del 2 de julio del año 2000. Pero, si entiendo bien tu planteamiento, cuando dices que el Estado y los Estados latinoamericanos han retomado de alguna manera esta lógica de conquista, que en el fondo implica la destrucción del proyecto de los indígenas y de los indígenas mismos, pienso que esto no cambia después del 2 de julio, y creo que quizá la política del Estado mexicano hacia los indígenas, ahora, sigue siendo en líneas esenciales la misma que antes del 2 de julio. No sé cual sea tu opinión sobre este punto.

B.E.: Yo no diría que es la misma, sino que creo que es incluso peor. Porque la historia de los setenta años del PRI, es la historia de un ente político impersonal, pese al presidencialismo, ducho en el arte de confundir la imposición con el consenso, que supo mantener hacia el mundo indígena una política doble, de protección y de desmantelamiento a la vez, de “mestizaje” y de apartheid. En tanto que era el partido de un estado moderno, o que se pretendía moderno, su tarea era obviamente la de continuar la conquista, la de ir eliminando las formas de vida de los indios. Pero en la medida en que era, por otro lado, un gran aparato populista tenía también en cuenta la cultura política que provenía del mestizaje en el siglo XVII, y que pervive entre los pueblos de la América latina. El PRI se movía entre estas dos políticas, tratando de compaginarlas y cuidando de que ninguna de las dos prevaleciera sobre la otra.

Es de suponerse, aunque no es seguro, que, a partir del 2 de julio, esta ambivalencia de la política indigenista del Estado dominado por el PRI tenderá a desaparecer. Es decir, que se intentará retomar el viejo proyecto conquistador de la Corona, ahora sí en su pureza, ya sin ninguna concesión “populista” a la cultura política tradicional de la América latina. Y que se retomará en el sentido “modernizador” al que aludía hace un momento, es decir, empleando ahora la “tolerancia” como un arma de conquista, fortaleciendo el apartheid, la delimitación de “reservaciones autónomas” condenadas a autoconsumirse.

C.A.A.R.: Entonces, ¿tú crees que incluso si le es concedida la autonomía a las comunidades indígenas, o sea, incluso si se llegaran a cumplir los Acuerdos de San Andrés y aún si fuera aprobada la Ley de la COCOPA, esto no va a cambiar esta situación?.

B.E.: Temo que no. Creo que la autonomía en cuestión, en la medida en que sería una autonomía concedida, vigilada y “mantenida” por el estado mientras dure la neoliberalización de la economía comunitaria, sería una pseudoautonomía. Creo que el problema no es el de la autonomía de las

comunidades indígenas, sino el de la capacidad que se les reconoce a los indios de contribuir a una reconstitución de las naciones latinoamericanas como naciones modernas de un tipo nuevo de modernidad. No tanto el de la medida en que se les deja existir a su manera, sino el de la medida en que se deja que su manera de ser influya en nuestra.

C.A.A.R.: ¿Y qué alternativa tienen ellos frente a esto, cómo pueden avanzar en estas condiciones en la reivindicación de este proyecto?.

B.E.: En la medida en que son los vencidos, los conquistados, ellos están hasta cierto punto condenados a aceptar lo que la historia les ofrece actualmente, y lo que les ofrece es justamente este tipo de la autonomía. Así se entiende que luchan actualmente por ella. Pero a sabiendas de que esa no es la solución para ellos. Los indios tienen que aceptar esta autonomía hipotecada puesto que puede serles de utilidad para aminorar las miserias en las que viven actualmente; es una manera de salvarse del proceso de consunción en el que están sumidos actualmente, en el momento conclusivo de la Conquista. Si el camino de la autonomía les lleva a mitigar aunque sea un poco los efectos de la destrucción a la que están sometidos, tienen obviamente que seguir por ese camino.

C.A.A.R.: ¿Cómo explicarías el eco internacional tan fuerte que ha tenido este movimiento de los indígenas neozapatistas? En un primer nivel, dentro de América Latina, vinculándolo tal vez con el movimiento de los indígenas ecuatorianos. No se si crees que obedece al mismo fenómeno, si son parte de una misma serie de causas comunes en América Latina, en esta línea en que explicabas la historia de esa conquista 'inacabada'. Y luego, en un segundo nivel más planetario, ¿por qué tantos movimientos anticapitalistas o antisistémicos del mundo, han tenido tanto interés o han seguido con tanta atención el fenómeno de Chiapas?.

B.E.: Creo que eso se vincula con lo que te decía antes. De no conocer el estado de marginación aniquiladora en que se encuentra la población indígena de la América latina, lo sorprendente debería ser más bien la falta de una repercusión más fuerte del levantamiento de los indios de Chiapas en el resto del continente. Los indios de Sudamérica se enteraron, y estuvieron obviamente a favor del proceso de Chiapas, pero no estaban en condiciones de reaccionar como si pertenecieran a una "Internacional Indígena Latinoamericana". La atomización se ha mantenido; cada una de las comunidades indígenas está enfrentada aisladamente a sus respectivas autoridades locales, regionales o nacionales.

No es el caso, ni se vislumbra que vaya a serlo, de algo así como una guerra del mundo indígena contra del mundo occidental. Los indios --pese a algunos profetas que aparecen de vez en cuando entre ellos-- no se perciben a sí mismos como una “raza” llamada a construir su propio estado; se perciben, en verdad, como “mestizos-indios”, pertenecientes al mundo que los expulsa y a la espera de un cambio en ese mundo que sea favorable para ellos. No pretenden una destrucción del mundo blanco u occidental; lo que reclaman, en última instancia, es que los “blancos” se transformen, que pasen a asumirse como aquello que comenzaron a ser en el siglo XVII: “mestizos-blancos”.

Respecto de la repercusión que el movimiento zapatista ha tenido en Europa pienso que sería bueno ponerla en su verdadera dimensión, y no exagerar. Para la vida política europea en su conjunto, Chiapas no ha tenido la menor importancia. Ha tenido una cierta importancia para ciertos sectores de la izquierda de ciertos países europeos. En ellos sí, en Italia sobre todo, y un poco en España y Francia. Ha sido sobre todo dentro de la Europa de la izquierda, e incluso, habría que decir, dentro de la izquierda más de izquierda del espectro político europeo. Allí ha tenido un efecto revitalizador y, diríamos, “re-definidor” de la “identidad de izquierda”.

Chiapas ha venido a fortalecer una “actitud anti estado capitalista” que había desfallecido casi completamente en Europa. Los indios han venido a insuflar un nuevo aliento a la propuesta de una modernidad alternativa; una propuesta que resulta cada vez más difícil de mantener, dada la convicción cada vez más interiorizada de una naturalidad e inevitabilidad del capitalismo como soporte indispensable de una vida civilizada. Es muy difícil, actualmente, en este mundo en el que la modernización neoliberal globalizada se impone “salvajemente” a lo largo de todo el planeta, mantener la idea de que algo así como una modernidad alternativa es pensable o siquiera deseable. Los indios de Chiapas fueron a Europa a completar el dilema: si, en la crisis de la modernidad, una salida no-capitalista es impensable, resulta que una continuidad capitalista también lo es, e incluso en mayor medida: nos lleva a todos los “civilizados” a ser cómplices de un genocidio; un genocidio, por lo demás, entre cuyas víctimas posibles estamos incluidos todos.

C.A.A.R.: Pero a mí me llama la atención el hecho de que la dimensión internacional, o la solidaridad internacional, ha jugado un papel fundamental para el movimiento de Chiapas. Y no me parece que sea una casualidad que haya sido en Chiapas en donde se organizó el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Entonces mi pregunta es ¿qué tanto las preguntas que los indígenas chiapanecos están planteando, de cómo organizar un movimiento anticapitalista, de cómo

vincularse con la sociedad civil, de cómo crear un nuevo modo de la política o de lo político, qué tanto estas preguntas son universales, y son las mismas interrogantes que tendrían que enfrentar todos los movimientos que quieran ser anticapitalistas, a partir de este siglo XXI que va a comenzar en unos pocos días?

B.E.: Son interrogantes que coinciden en la tendencia general anti-capitalista pero que conciben el asunto político desde sesgos muy diferentes. Pero creo que ahí es donde el diálogo tendría que ser un diálogo más agudo. Toma, por ejemplo, el término “movimiento”, que acabas de emplear. En la concepción occidental, educada por la Revolución Industrial, “movimiento” es algo así como una empresa fundada por una aglutinación de fuerzas sociales, con un determinado objetivo político --en última instancia la toma del poder-- que debe alcanzarse en un determinado plazo, por lo general muy limitado, después de seguir una cierta estrategia. En la concepción de los indios, en cambio, “movimiento” sería una especie de tendencia que, viniendo del pasado y siguiendo un ritmo imprevisible, aglutinaría por sí misma a esas fuerzas en torno a objetivos que pueden ganar o perder alcance y precisión dependiendo del azar. Perseverar sin dejar de improvisar, ser firme pero también cambiante; confiar en las propias fuerzas pero igualmente en el azar, son virtudes de la política zapatista que no son fáciles de incorporar en una cultura política como la europea, que necesita poder controlar los alcances, los plazos y las probabilidades de éxito de un “movimiento”.

Los indios americanos, como que no tienen mucho esta idea de lo que es un movimiento: la idea zapatista de lo que es un “movimiento” parece ser de otro orden, sería más bien de un movimiento...

C.A.A.R.: ...de larga duración...

B.E.: ...de larga o de imprecisa duración. El sentido de la “política” de los indios parece prender más bien en las generaciones más nuevas, entre los muchachos que ahora tienen quince años más o menos, y que parten de una actitud sumamente escéptica respecto de todo lo que es la política como actividad dirigida a la toma del poder estatal y a la transformación de la sociedad a través de la transformación de los aparatos institucionales, etcétera.

La noción básica de la época moderna, occidental y europea, acerca de lo que es la actividad política se ha vuelto inaceptable, insoportable para esta nueva generación. Es lo que ha llevado a que de los viejos militantes de izquierda vean en ella una generación “vacía de ideales y principios, carente de toda

inquietud ideológica y de todo interés por la vida comunitaria” sin tener en cuenta que lo que sucede con esta nueva generación de jóvenes es que ha comenzado a reconstruir a su manera la noción de lo político, y que lo hace desde una perspectiva que la acerca mucho a la que se puede reconocer en la resistencia y la rebelión de los indios. Me parece que es una perspectiva de orden más bien moral o, mejor dicho, ético. La política parece reconstruirse así a partir de una ética política, que parte de lo que podría llamarse la confianza y la solidaridad íntimas; de la reconstrucción de ciertos elementos de conexión comunitaria con los otros, en torno a los principios más elementales de una ética que dice “no” a la modernidad establecida. Es una reconstrucción de la política a partir de la ética que parece tener más afinidades con la “política” de los indios que con la política tradicional de la izquierda.