

# 1 2010 Ketzalcalli

## CONTENIDO / CONTENTS

Reflexiones desde la antropología  
en torno al concepto de región

*Julio Cesar Robertos Jiménez*

3

Belice y Guatemala:  
del diferendo a la cooperación fronteriza  
(1981–2006)

*Edgar Joel Rangel González*

15

La evangelización franciscana en la frontera sur de la Nueva España:

Bacalar en el siglo XVII

*Juan Manuel Espinosa Sánchez*

37

Identidad nacional y dinámicas de lectura  
en los primeros periódicos literarios yucatecos

*Celia Esperanza Rosado Avilés*

51

La memoria indígena:  
entre la cultura y la injusticia histórica

*Jorge M. Rodríguez Martínez*

*Leonor Vázquez González*

63

Golpes, shock, y el vehículo corporal  
en la ritualidad maya

*Servando Z. Hinojosa*

77

El oprobio de las palabras equívocas: no se debe confundir  
a los curanderos y h´meno´ob con los brujos y hechiceros

*Ruth Gubler*

89

Editorial / Impressum

115

## IMPRESSUM

EDITORES/EDITORS: Andreas Koechert (Universidad de Quintana Roo, Chetumal), Barbara Blaha Pfeiler (Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida), Ruth Gubler (University of California, Los Angeles), Alexander Voss (Universidad de Quintana Roo, Chetumal)

COMITE EDITORIAL/EDITORIAL BOARD: Grace L. Bascopé (Maya Research Program, Fort Worth), M. Jill Brody (State University of Louisiana, Baton Rouge), Alfredo Barrera Rubio (Instituto Nacional de Arqueología e Historia, Mérida), John F. Chuchiak (Southwest Missouri State University, Springfield), Karen Dakin (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Marie Gaida (Museum of Ethnography, Berlin), Galina Ershova (Universidad Nacional Estatal de Humanidades de Rusia, Moscú), Mercedes de la Garza (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Ingolf Goritz (University of Hamburg, Hamburg), Claudine Hartau (University of Hamburg, Hamburg), Alfredo López Austin (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Enrique Martín Briceño (Instituto de Cultura del Estado de Yucatán, Mérida), Lorenzo Oehoa (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., †), Clifton Pye (University of Kansas, Lawrence), Edgar Santiago Pacheco (Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida), Peter Schmidt (Instituto Nacional de Arqueología e Historia, Mérida), Ortwin Smailus (University of Hamburg, Hamburg)

INSTITUCIÓN/INSTITUTION: Cuerpo Académico “Estudios Antropológicos del Circumcaribe” – División de Ciencias Sociales, Económicas Administrativas – Universidad de Quintana Roo, Chetumal, México; Institute of Mesoamericanistics, University of Hamburg, Hamburg, Germany; Patrimonio Peninsular. A.C., Mérida, México

INDIZACIÓN/INDIZATION: LATININDEX y/and CLASE: [www.latindex.unam.mx](http://www.latindex.unam.mx)

WEB: [www.ketzalcalli.com](http://www.ketzalcalli.com)

WEB-Director: Alfredo Meza Artmann

DIRECCIÓN/ADDRESS: Barbara Blaha Pfeiler, CEPHCIS-UNAM, Ex-Sanatorio Rendón Peniche, Calle 43 s/n, entre 44 y 46, Col. Industrial, C.P. 97150, Mérida, México

CONTACTO/CONTACT: [www.ketzalcalli.com](http://www.ketzalcalli.com); [voss@uqroo.mx](mailto:voss@uqroo.mx); [bpfeiler@prodigy.net.mx](mailto:bpfeiler@prodigy.net.mx); [rgubler@prodigy.net.mx](mailto:rgubler@prodigy.net.mx)

PRECIO/COST: Volumen (dos números)/Volume (two issues): EUR 19,00; suplemento/supplement: variable. Los gastos de envío son adicionales/there will be an additional shipping charge.

ORDEN/ORDER: [www.ketzalcalli.com](http://www.ketzalcalli.com) or FAX: (+52) 983 832 9656 con Orden de Pedido/with Order Form

AÑO DE IMPRESIÓN/YEAR OF PRINT: Diciembre/December 2010

EDITORIAL/PUBLISHER: Kommission Verlag für Ethnologie, Hannover, Germany

PRODUCCIÓN/PRODUCTION: Germany/Mexico

PORTADA/COVER: Alexander Voss

CORRECCIÓN DE PRUEBAS/REVISION: Julio Robertos Jiménez

ISSN: 1860-5710

© by A. Koechert, Hannover

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung ist es – auch für den Eigengebrauch – nicht gestattet, dieses Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen, digitalen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

# LA MEMORIA INDÍGENA: ENTRE LA CULTURA Y LA INJUSTICIA HISTÓRICA

Jorge M. Rodríguez Martínez  
*Universidad de San Carlos de Guatemala*  
Leonor Vázquez González  
*University of Montezalco, EEUU*

[*Ketzalcalli* 1|2010: 63-75]

Resumen: *Este ensayo argumenta que la memoria indígena no debe enfocarse solo en la esfera cultural, sino también en el ámbito ético del recuerdo del pasado sufriente. Este análisis se contextualiza en una lectura de la novela fundacional de la narrativa indígena contemporánea en Guatemala: “El tiempo principia en Xibalbá”, de Luis de Lión. Se argumenta que el ambiente mítico de la novela refleja y cuestiona la vivencia histórica de la falta de reconocimiento ético por parte de las comunidades indígenas. La conciencia del eje temporal de la opresión puede ayudar a subvertir la lógica de la dominación étnica en Guatemala.*

Palabras clave: *Memoria, literatura indígena, Luis de Lión*

En un famoso análisis de *La Náusea* de Jean Paul Sartre, Albert Camus planteaba la tesis que la novela es un texto filosófico expresado en ideas y que en una buena novela la “filosofía desaparece en las imágenes” (Camus 1970: 199). Esto se entiende de suyo: la novela accede a una verdad concreta, aquella que en tanto se manifiesta en la complejidad de la vida humana, está siempre en riesgo de perderse en la reflexión filosófica.

La tesis de Camus se ve confirmada por la idea de Walter Benjamin según la cual al crítico literario le corresponde redimir el contenido de verdad que caracteriza la belleza de la obra artística<sup>1</sup>. Guiados por estas sugerencias nos internamos en el análisis de un tema que surge de la novela fundacional de la narrativa indígena guatemalteca contemporánea: *El tiempo principia en Xibalbá*, novela escrita por Luis de Lión, una víctima de la represión de la sociedad guatemalteca<sup>2</sup>. Argumentamos que esta novela ofrece pautas para afirmar que la memoria indígena debe ser entendida no sólo a través de parámetros culturales sino también éticos.

Este artículo se divide en cuatro partes. En la primera, se reflexiona sobre una dimensión crucial de dicha novela: el problema de la constitución de una subjetividad atormentada por la falta de reconocimiento intersubjetivo; este ejercicio nos ayuda a vislumbrar la importancia del factor ético en la opresión del mundo indígena. En la segunda, se vincula el ambiente sombrío de la novela con dos aspectos: 1) el marco temporal de esta obra que contribuye a su fatalismo en la medida en que adopta la concepción cíclica del tiempo; y 2) la ausencia de cuestionamiento de las estructuras intersubjetivas de exclusión. En la tercera, se analiza la memoria como conciencia de una carencia ética desplegada a lo largo de la historia. Esta reflexión resalta la relevancia de la memoria del sufrimiento. En la cuarta sección, argu-

mentamos en favor de la tesis de que lo cultural debe abrirse hacia la esperanza del cambio que surge de la comprensión del sufrimiento histórico del pueblo indígena.

## I.

Paul Ricoeur ha hecho hincapié en la idea de que la “temporalidad es una estructura de la existencia... que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras ésta es la estructura lingüística... que tiene como último referente dicha temporalidad” (Ricoeur 1999: 183). Cuando Luis de Lión sitúa su narración en el tiempo de Xibalbá, la conexión entre narrativa y temporalidad adquiere, desde nuestro punto de vista, un significado peculiar en el que se enfatiza el trauma de la subjetividad indígena.

Como lo recuerda Miguel Rivero Dorado, el Xibalbá es “un lugar de tinieblas y sueños”, en el que se castiga a aquéllos que no son capaces de superar las pruebas que exige la nueva vida” (Rivero 2008: 192). Pero, por el otro lado, el Xibalbá, es previo a la vida, al surgimiento del sol, de la historia y, por ende, del tiempo profano de los hombres de maíz.

En cierto sentido, entonces, el título mismo de la novela sugiere un contrasentido respecto a la visión indígena del tiempo, si se recuerda la importancia de los ciclos solares en la cosmogonía indígena de los pueblos mesoamericanos. El tiempo principia en la oscuridad, en las tinieblas, cuando el sol no aparece. ¿Cuáles son las claves profundas que encierra este recurso, si aceptamos la creencia de Eric Thomson según la cual los mayas se caracterizan por un interés “tan absorbente” por el tiempo (León-Portilla 2003: 16)?

Pensamos que la opción por el eje temporal apunta hacia los procesos profundos y tenebrosos de la configuración de la subjetividad indígena en un contexto opresivo. La ubicación de la narratividad de Luis de Lión en un tiempo oscuro subraya un registro de experiencias negativas que signan la subjetividad indígena, dándole a la novela un cariz de angustia. La temporalidad de *El tiempo principia en Xibalbá* alude a problemas relacionados con la estructura temporal de la subjetividad y, por lo mismo, con la estructura de la memoria, una que registra un largo y angustioso pasado, el tiempo tenebroso en el que los indígenas han visto negado el reconocimiento pleno de su humanidad.

Nuestro énfasis en el significado del pasado para la comprensión del mundo indígena coincide con la opinión del filósofo español Manuel Cruz de que la memoria es una dimensión constitutiva del sujeto (2004) y con la posición de Elie Wiesel (Wiesel 2007: 12) quien señala que “[l]a memoria se halla indisolublemente ligada a la identidad, de manera que las dos se sustentan mutuamente”. Por otro lado, para comprender el registro de la opresión en la psique indígena debe recordarse que, como lo ha enfatizado Enrique Florescano, la memoria indígena es memoria de lo vivido, de lo practicado, de aquello que permite la supervivencia del grupo (Florescano 1999: 13). La memoria, entonces, queda vinculada con la identidad cultural.

*El tiempo principia en Xibalbá* se sitúa en un ambiente mítico y onírico configurado por la confluencia de dos vientos avasalladores. La obra inicia con la descripción de un viento destructivo, el cual “abría y cerraba las puertas (...) rompía los cercos, despedazaba los techos de paja, se llevaba las hojas de lámina, quebraba las tejas (...) mataba gallinas (...) sobaba su lengua áspera y roma hasta más allá del corazón, en el mero fondo de la vida” (Lión 1997: 3); y cierra el ciclo remarcando los efectos del viento destructivo: las semillas se pudren, los árboles se secan, la gente abandona el pueblo. La última frase martilla en la mente del lector el comienzo del texto: “Entonces, esa noche, primero fue el viento” (Lión 1997: 102-103). El tiempo cíclico se acentúa con este recurso.

Sobre este fondo mítico, la subjetividad indígena se articula a partir de los conflictos identitarios que surgen de las actitudes colectivas –y hay que decirlo: masculinas– frente a la semejanza entre la imagen de la Virgen de la Concepción y una mujer indígena que se llama Concepción pero que es simplemente denominada la Concha<sup>3</sup>. El autor explota hábilmente los equívocos, ambigüedades, comparaciones etc., que surgen de esta semejanza física para adentrarse en las dimensiones culturales, sociales y eróticas de una subjetividad que se configura a partir de la opresión y el desprecio internalizado del dominador. El escenario se cohesionan aun más a partir del deseo de los hombres del pueblo por la mujer indígena, no en función de sus encantos intrínsecos, sino en función de su semejanza a la imagen religiosa; "era sabroso, riquísimo, gozar seguido ese rito lacrimoso con que ella [la Concha] recibía a los hombres, los hacía soñar como si de verdad estuvieran sobre la auténtica Virgen de la Concepción" (Lión 1997: 13).

Dos personajes masculinos destacan en la obra: Juan Caca y Pascual Baeza. El primero internaliza el desdén hacia lo propio, mientras que el segundo, después de haber buscado a la mujer ladina para formar una familia y ser rechazado, posee a la mujer indígena para despreciarla. Baeza, sin embargo, hace lo impensable: hurta la imagen religiosa e intenta poseerla sexualmente. Este sacrilegio es castigado por el pueblo, que destruye tanto a la Virgen de la Concepción como a Baeza.

Esta trama novelesca permite comprender cómo la subjetividad indígena es distorsionada por la mirada negadora del Otro que se interioriza en la psique indígena. Juan Caca pensó en algún momento "que con ella [una mujer ladina] sí tendría un hijo, un hermano de madre del invasor de estas tierras, un divino mestizo aunque después te negara a vos ( a Juan Caca)" (Lión 1997: 66). Es notable, además, cómo la riqueza de la novela de Luis de Lión se expresa en el trasfondo más que en la novela en sí misma; en los resortes de la acción más que en las acciones mismas. La voz narrativa, impersonal o colectiva, se instala en esa atmósfera de opresión que denota una actitud de resignación, de desesperanza, tensiones sordas y destrucción. Juan Caca decide casarse con la Concha porque "se dio cuenta que se parecía a la que amaba en secreto [a la Virgen de la Concepción]. Sólo que era morena e india. (...) Es pura gallina, sólo que no puede tener pollitos –se dijo–. Ésa es la que me conviene" (Lión 1997: 91).

Este horizonte de autonegación – interiorizado en las actitudes opuestas de Juan Caca y Pascual Baeza – apunta a un aspecto que ha sido tematizado por la filosofía política. El filósofo alemán Axel Honneth ha esgrimido que la relación consigo mismo, esto es la configuración de la propia identidad, "es dependiente de tres formas de reconocimiento: amor, derechos y estimación" (Honneth 1996: 1). Nótese cómo Pascual Baeza se siente lastimado porque las prostitutas ladinas se niegan a tener hijos de él, un indígena.

En este horizonte de negaciones, es significativo que la imagen deseada –en tanto expresión de la radical conquista del indígena (su mundo religioso)– es estéril. Estas resonancias aluden a la imposibilidad de la relación erótica y hacia la interpenetración cultural, dos momentos en la óptica de reconocimiento identificados por Honneth. La descripción de las acciones de Pascual Baeza cuando quiere poseer a la virgen son interesantes:

"(...) se alejó de ella para verla, para observarla mejor, para desearla más; [...] la tomó entre sus brazos, la apretó con toda la fuerza de su carne, la besó abajo, arriba, a los lados, después, la puso sobre la cama, bocarriba, apagó la luz de la candela, le murmuró algo en el oído y se montó encima de ella. La madera crujió bajo el peso del hombre. Durante toda la noche pasó en lucha constante contra la madera, puyándola, queriendo atravesarla" (Lión 1997: 61).

La subjetividad indígena, por lo tanto, se ve distorsionada desde sus raíces, desde las mismas bases de la interacción social. El esquema narrativo del *El tiempo principia en Xibalbá*, en resumen, ofrece elementos que plantean los contornos de un problema que no ha sido tratado con la atención debida en el campo de los estudios indígenas: los procesos complejos de constitución de la subjetividad indígena en un contexto social marcado por la negación del Otro.

Ya hemos dicho que este esquema narrativo básico se desarrolla en un ambiente brumoso y onírico. Este ambiente mítico contribuye al cuestionamiento de esas distorsiones profundas de la condición social de los indígenas. Hans Blumenberg enfatiza el carácter terrorífico del mito, pero también su potencialidad de liberación del dogma (2004). El ambiente mítico permite tematizar y enjuiciar los resortes profundos que llevan a la oprimida subjetividad indígena. El ambiente difuso del mito, en este caso, permite cuestionar la racionalidad de las relaciones sociales – Blumenberg mismo nos recuerda que para Ernst Cassirer el mito era una objetificación de las relaciones sociales. Pero, ¿qué importancia tiene la cuestión del tiempo y el pesimismo implícito en su tratamiento? Creemos que para responder esta pregunta, es necesario traer a la palestra las dimensiones de la ética.

En un artículo reciente, Leonor Vázquez-González (2008) ha destacado el profundo significado ético de *El tiempo principia en Xibalbá*. En la configuración del sujeto se entrelazan el tiempo y la ética, y por tanto la identidad con la memoria. La relación del tiempo y la ética es importante para comprender el conflicto en la subjetividad indígena. No se trata tan sólo de que la conquista haya implicado, como lo dice Enrique Florescano (1992), una “colisión entre diferentes pasados”. Lo que deseamos enfatizar es que nuestra novela muestra, desde adentro, las tinieblas que trae consigo el vivir en un mundo en el que la propia subjetividad es despreciada.

Pero, ¿cómo pueden ayudar las reflexiones éticas a comprender la memoria indígena? Las respuestas a estas preguntas surgen, paradójicamente, de la propia bruma y angustia de la novela. En el prólogo al libro de Sergio Tischler Visquerra, *Memoria, tiempo y sujeto*, John Holloway nos indica que el tiempo, la memoria y la historia importan porque la cuestión consiste en cómo “abrir el mundo, cómo encontrar la esperanza en un mundo que la niega, cómo encontrar el sol en un cielo totalmente gris” (Holloway 2005: IX). El problema del tiempo y la memoria es importante para comprender el peso y el sufrimiento de la subjetividad indígena.

La subjetividad se constituye siempre en referencia al otro, quien nos devuelve, nos confirma, nos limita. Si dicha experiencia del otro, una experiencia multidimensional, es constitutiva del sujeto –individual y colectivo– es lícito preguntarse acerca de los trazos dejados en la subjetividad por los aspectos temporales, éticos y culturales en tanto que se niegan la historia, la dignidad y la cultura.

## II.

Los aspectos culturales del tiempo, especialmente su carácter cíclico, acrecientan el aspecto trágico de la obra de Luis de León. Como lo mencionamos con anterioridad, los vientos avasalladores que abren y cierran la novela de De León, plantean un escenario trágico en el cual se presenta la distorsión opresiva de la subjetividad indígena. Este intervalo ofrece un nicho epistemológico para entender el mundo indígena, pero también omite cuestionar ciertos aspectos éticos de la memoria. Para esto es bueno explicar previamente el tiempo indígena.

Un mito responde a las preguntas esenciales fundamentales de la existencia humana y, por lo tanto, demanda su continua actualización. Mercedes de la Garza (2002: 54) sostiene incluso que el mito cosmogónico es "historia viva, siempre actual". La cuestión del tiempo, por lo tanto, no es un aspecto cosmogónico que se puede separar de los avatares humanos, mucho menos en el tiempo indígena, que no es concebido como simple sucesión.

De la Garza sostiene que el tiempo maya es un tiempo espacializado, que refleja la dinamicidad del espacio (Garza 2002: 54). Esta espacialización se manifiesta, fundamentalmente, en el movimiento del sol, cuya iluminación determina la claridad de la historia, el movimiento y sustento de la vida<sup>4</sup>. Ahora bien, el Sol se mueve de una forma cíclica; el tiempo, según esta visión, se consolida en una espiral de creaciones y destrucciones.

Este vaivén cosmogónico contribuye al ambiente pesimista de la novela: al nivel social, se puede pensar que la subjetividad indígena se constituye como una experiencia tormentosa entre dos episodios de destrucción. La destrucción y la muerte son experiencias cósmicas de las cuales el ser humano no puede escapar, pero también se proyectan como esquemas vivenciales que resumen la vida social: "ni siquiera un nuevo nacimiento puede ser una nueva historia porque parece como si la vida del muerto se repitiera en el recién nacido" (Lión 1997: 27). El Xibalbá no sólo está fuera del tiempo, sino también es el lugar en el que moran los infradioses responsables por el sufrimiento humano.

En segundo lugar, es interesante observar que, como Florescano también lo ha puesto de relieve, la memoria no se realiza en una noción discursiva de cultura; la cultura se instala de manera orgánica en el tejido de las relaciones cotidianas, en la textura relacional de una comunidad que se reproduce de manera continua en el ámbito de las tareas agrícolas (Florescano 1999: 314). Lo que pervive refleja un afán histórico de resistencia; una insistencia en mantener los ritos que encarnan los procesos a través de los cuales la vida florece. Desde luego, la referencia a lo vivido expresa un *habitus* pesimista que se refleja en el ambiente de la novela: "esa gente que agachaba la cabeza desde hacía siglos, que nunca la levantaba" (Lión 1997: 29). En este caso, seguimos a Pierre Bourdieu (1990: 53) para quien la noción de *habitus* se refiere a sistemas de disposiciones que conforman prácticas y representaciones sociales, sin presuponer la participación clara de la conciencia. Razón de más para tematizar, especialmente en novelas, los resortes profundos de la exclusión.

En tercer lugar, es necesario recordar que la cultura maya es una cultura abierta hacia la memoria, el recuerdo. El mismo respeto a los antepasados es un componente esencial de una cosmovisión integrada en la vida cotidiana de la comunidad. En el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los quichés, los primeros padres se despiden de su descendencia rogándoles que no los olviden y que mantengan la memoria de ellos: "Pensad, pues, en nosotros, no nos borréis de la memoria ni nos olvidéis" (Rivero 2008: 154). Esta tarea se integra en el marco más amplio de la relación entre el hombre y sus dioses. Los dioses, en la cosmogonía maya, dependen de los hombres para sobrevivir. De esta manera, cuando se acerca el momento del amanecer, los creadores se plantean la creación de la humanidad, de crear a aquéllos que "nos han de sustentar y nutrir". La vida de los grupos mayas, por lo tanto, se consolida en la tarea de mantener a los dioses, una tarea que exige una memoria siempre viva de ellos.

Se nota, pues, que la memoria indígena encarna una función de preservación grupal e identitaria. Ahora bien, que la memoria indígena tenga dimensiones culturales no justifica ningún proceso de esencialización. ¿Por qué tendríamos que olvidar aquí a Michel Fou-

cault y su admonición de que todo discurso o disciplinización supone el ejercicio del poder? Ya hace un tiempo que el sociólogo Alain Touraine nos previene contra una serie de discursos que pueden ser más ideológicos (encubridores) que el discurso dominante y que supone los peligros de la denominada “política de la identidad” (Touraine 2007: 201). No se trata de ignorar que los ideales de igualdad a menudo son simples estrategias que encubren la opresión social de los miembros de los grupos marginados. Pero magnificar las diferencias culturales tampoco ofrece la panacea para descubrir los comienzos, a menudo sutiles, de toda dominación social<sup>5</sup>.

En este sentido, la memoria cultural como posibilidad identitaria se ensaya como un camino para combatir una injusticia gigantesca; pero bajo ninguna circunstancia debe limitarse a culminar en la recuperación de marcos culturales primigenios. De hecho, la memoria identitaria puede devenir ideológica, y por lo tanto, encubridora. Esto es peligroso a la hora de idealizar el pasado. Enrique Florescano recuerda a James Lockhart para escribir que “nada en las fuentes nahuas o españolas justifica la interpretación de que la sociedad indígena fue igualitaria en el pasado o que lo fuera más recientemente, tesis que aún hoy algunos se empeñan en sostener” (Florescano 1996: 153). Aún la historia de los indígenas como víctimas pasivas es una idea que debe abandonarse (Van Akkeren 2007). En realidad, el uso político de la memoria no es ajeno al mundo indígena: el líder guerrero Tlacaélel “mandó quemar viejos libros de pinturas que exaltaban a pueblos anteriores para refundar una mitología en los (sic) que los aztecas tuvieron un rol sobresaliente” (Reyes 2009: 84).

Si partimos de un retorno cultural al pasado y nos detenemos en éste, quedamos con una pluralidad de reclamos difíciles de conciliar. Retornar al pasado podría significar reclamos territoriales ancestrales, las comunidades indígenas mexicanas, por ejemplo, tendrían responsabilidad histórica en la conquista de Guatemala, y reclamos semejantes podrían plantearse entre los grupos étnicos en Guatemala, especialmente entre quichés y cakchiqueles<sup>6</sup>.

El retorno a lo ancestral, en resumen, tiene aspectos positivos, pero éstos deben complementarse con usos éticos de la memoria. Es necesario seguir hurgando en los canales constitutivos de la memoria indígena para encontrar las claves nebulosas de la identidad indígena. Y, ante todo, para seguir en la búsqueda de las claves éticas de la memoria indígena, especialmente después de siglos de opresión.

### III.

¿Cuál es la naturaleza del tiempo implícito en la memoria indígena, la que puede dar cuenta de una subjetividad oprimida? Es conveniente confrontar y comparar la faceta cultural de la memoria con la faceta ética. En consonancia con algunas ideas que derivan del enfoque ético, este trabajo aspira a aclarar la necesidad de retraducir las cuestiones de la razón anamnética para entender la constitución de la subjetividad indígena<sup>7</sup>. La justicia que abarca el pasado puede romper el embrujo de una opresión incrustada en la interacción constitutiva de sociedades como la guatemalteca.

Las tinieblas del Xibalbá expresan elementos de raigambre mítica que nos pueden servir para abrir la dimensión ética de una subjetividad distorsionada por el desprecio. Los aspectos cosmogónicos sugieren respuestas con respecto a la naturaleza y el destino del hombre; pero lo ético concierne no sólo a las respuestas a tales interrogantes, sino también a las injurias cometidas con las víctimas de la historia. Pascual Baeza, por ejemplo,



exterioriza la renuencia masculina a aceptar las mujeres de su propia comunidad porque ellas eran “como las imaginaba, comunes, corrientes, con el pelo largo, con los pies descalzos, indias” (Lión 1997: 29).

Estos elementos se pueden consolidar en una perspectiva analítica que permita comprender cómo la cuestión del tiempo se transforma en un eje fundamental para explicar la subjetividad indígena. Si se pierde la dimensión ética del tiempo, se pueden olvidar los resortes profundos que distorsionan las estructuras intersubjetivas de una sociedad opresiva como la guatemalteca<sup>8</sup>.

En este contexto, la noción de memoria que es usada por Walter Benjamin tiene una importancia crucial. Benjamin construye un proyecto emancipatorio cuya base no está dada en la esperanza de un futuro, como prolongación, sino en el sufrimiento de las generaciones pasadas. Tal acercamiento a la memoria — que no a la historia — que suele expresar las perspectivas de los vencedores de la historia— está dada en la famosa novena tesis sobre la filosofía de la historia que fue elaborada por Walter Benjamin y que citamos a continuación:

“Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecerse, Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. *Lo que a nosotros se nos presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies* (Itálicas de autor). Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuertes que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán”<sup>9</sup>.

La alegoría benjaminiana nos abre al pasado ignorado: precisamente aquél que registra el sufrimiento olvidado de las víctimas de la historia. En este sentido, acontecimientos como el holocausto —el judío y el indígena— mantienen un valor que, como decía Irme Kertész, se deriva del hecho de que ellos proporcionan a través del “sufrimiento inconmensurable”, un “saber inconmensurable” (Kertész 2002: 85); un saber que a nuestros ojos sólo puede ser crítico.

El significado de la postura benjaminiana se evidencia a través de la lectura de este pensador desarrollada por el filósofo español Reyes Mate (2006). Para Mate, una clave para entender la relación de esta catástrofe con la violación de la humanidad de las víctimas está dada por Benjamin en su VIII tesis acerca del concepto de historia. En este pasaje, el malogrado autor alemán nos dice que la “tradicción de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es la regla” (Mate 2006: 143). El Estado de excepción, cuyo significado se enraiza en las experiencias europeas con el fascismo, se define en función de la suspensión de los derechos.

Benjamin plantea una visión de la historia que permite identificar la continuidad histórica del estado de excepción. Esto no quiere decir, tan sólo, que la historia debe escribirse desde la perspectiva de los vencidos, sino que la memoria debe recoger la experiencia de los que han sido considerados insignificantes desde un punto de vista social y político<sup>10</sup>.

Con base en lo anterior, pensamos que se debe subrayar que la memoria convoca al reconocimiento de una gigantesca y continuada violación de derechos humanos. Este

*dictum* no es ocioso para el tema que nos ocupa: las normas que emanan del reconocimiento ético de la humanidad de los oprimidos, se expresen éstas en derechos humanos o no, han sido siempre canceladas, suspendidas o simplemente ignoradas en el caso de los indígenas — casi por una especie de melancólica subsunción lógica. Esta lección es particularmente importante en el caso de un país cuyas heridas están abiertas por genocidios recientes. En realidad, el genocidio mismo se constituye en el pecado de origen de esta sociedad; una negación constante de la vida que se ha sedimentado, ramificado y reificado en estructuras sociales que son en sí mismas un continuo ensayo de violencia estructural que ya lleva cinco siglos<sup>11</sup>.

Es sintomático que los personajes de obras como las de Luis de Lión no cuenten con referentes pasados que fomenten la propia tarea transformadora. El presente se manifiesta como un tiempo vacío, como una terrorífica continuidad, sin las rupturas que surgen de la voluntad que se afirma en la transformación de una sucesión sin esperanza o en el terror de un retorno de lo mismo.

“Lo peor de lo peor sucedió cuando todos sintieron hambre y quisieron comerse las gallinas y los pájaros muertos por el viento, pero al ir a recogerlos encontraron sólo las plumas de los cadáveres porque y a los perros habían devorado carne y huesos totalmente (...). No tuvieron más remedio los hombres que abrirse heridas en los brazos para dar de beber sangre a sus mujeres (...). ..mejor decidieron acostumbrarse a la oscuridad y seguir mirando para donde siempre amanecía (...). Y, entonces, para no seguir pensando, decidieron inventar el día sólo en sus cabezas” (Lión 1997: 33-34).

La noción culturalista de la memoria ha ignorado este problema casi completamente. Podemos añadir a esta opinión nuestra la postura de Sergio Tischler para quien es “crisis del hoy la que nos abre camino a la crisis del ayer, porque la crisis del ayer no ha sido resuelta en el hoy” (Tischler 2005: 8). En pocas palabras, no se encontrarán los parámetros de reconocimiento indígena si nos concentramos tan sólo en la cultura y no traemos a colación la tragedia ético-histórica de los diversos pueblos indígenas.

Desde nuestra perspectiva, por lo tanto, la obra de Luis de Lión constituye un baluarte para comprender la magnitud de la fractura opresiva que recorre la sociedad guatemalteca. El enfoque ético no debe ser olvidado, a menos que ignoremos un eje fundamental de los intentos transformativos de sociedades con esquemas de exclusión sedimentados por una historia que parece no dejar espacio a la esperanza. Lo ético es una dimensión que cuestiona no sólo las acciones del dominador, sino que también muestra las limitaciones que hay que evitar en el esfuerzo de liberación de la opresión. En conclusión, los enfoques de la cuestión étnica expresados en términos culturalistas ofrecen, desde luego, aspectos positivos, pero no pueden jamás constituirse en el referente último de los movimientos reivindicativos indígenas.

#### IV.

Visualizar con mayor fuerza lo ético en la comprensión de la subjetividad indígena contribuye a comprender los diferentes aspectos involucrados en la memoria indígena. Lo cultural no puede quizás traducir lo ético, pero en un contexto de opresión étnica, el factor cultural gana una importancia inusitada. La ética sitúa a lo cultural en una perspectiva más equilibrada. Charles Taylor nota que la falta de reconocimiento o un reconocimiento equivocado “puede ser una forma de opresión, y puede encarcelar a alguien en una forma

de ser falsa, distorsionada y reducida” (Taylor 1994: 25). Tomando en cuenta la situación de los indígenas, el filósofo canadiense enfatiza cómo el reconocimiento distorsionado crea una dolorosa y angustiante herida, “sujetando a sus víctimas a un deshabilitante auto-desprecio” (Taylor 1994: 26). Para Taylor, el reconocimiento no es un acto de cortesía sino una necesidad humana vital.

Nos parece que la recuperación actual de lo cultural puede servir para que los indígenas ayuden a encontrar salidas, incluso, a los problemas que enfrentan nuestras sociedades. Esta tarea podría ayudar a revertir el debilitante desprecio que se ha atrincherado en los espacios de la vida cotidiana, demostrando además el valor intrínseco de sus perspectivas del mundo. El término “maya” ha sido asumido de manera consciente para romper el conjuro de los términos considerados peyorativos por algunos activistas indígenas, pero ya va llegando el tiempo en que el pensamiento maya también haga valer sus puntos de vista en la perenne construcción de nuestras naciones.

En nuestra opinión, no se trata tan sólo de marcar diferencias culturales y valorarlas, sino también de mostrar qué formas alternativas de convivencia son posibles. Estas salidas, sin embargo, deben fomentarse con base en el reconocimiento y la aceptación interpersonal. Ningún diálogo intercultural puede realizarse si no se saca a luz las estructuras de opresión que distorsionan la propia subjetividad.

Viejas preguntas adquieren un nuevo cariz en este contexto: ¿Cuál es, por ejemplo, el vínculo entre la falta de reconocimiento, el racismo y la discriminación en la constitución del sujeto indígena en países como Guatemala? La importancia moral de la memoria debe desvincularse de las tendencias fundamentalistas en el discurso indígena, dado que este proceso supone nuevos poderes en los colectivos oprimidos. El significado ético no se acopla de por sí al modelo de la memoria como recuperación de marcadores culturales en estrategias reivindicativas. En todo caso, no se pretenden negar la importancia de las aportaciones y los marcadores culturales, lo que se intentan enfatizar es que el uso de la memoria tiene que estar en guardia contra la distorsión ética del discurso cultural.

En el caso de Guatemala, se ha documentado cómo existe un divorcio entre los indígenas y sus élites, precisamente porque los temas de fondo que afectan a la vida de las mayorías indígenas no han sido tratados de una manera realista (Rodríguez Martínez 2008). La memoria ética no puede ser absorbida por la memoria cultural. Sin embargo, ambos aspectos pueden coincidir en la tarea de fortalecer el reconocimiento del ser indígena

¿Qué tareas podemos derivar de este reconocimiento? Responder a estas interrogantes requiere un espacio del que no disponemos en este trabajo. Sin embargo, se pueden proponer algunas reflexiones críticas que iluminan respuestas, propuestas, posibilidades.

En primer lugar, la subjetividad indígena debería cuestionar una violencia estructural que no ha cesado desde hace cinco centurias. La subjetividad oprimida debe empezar por no reconocerse en el desprecio, por afirmar su voluntad de cambio, por reconocer que la irresponsabilidad y la complacencia del hoy es un legado trágico para las generaciones futuras. Debe enfatizarse la responsabilidad colectiva que les corresponde a las generaciones presentes en la desarticulación del desconocimiento ético e histórico del ser indígena. Decía Benjamin que a cada generación le ha sido dada una débil fuerza mesiánica. Esta fuerza mesiánica es nuestra interioridad ética; la tarea de desmontar desde nuestra interioridad moral los mecanismos profundos que permitan la emancipación de la sociedad como un todo. Y esto no significa ni conlleva la negación de la diferencia indígena, sino que la integra en el momento ético, sin el cual no se puede ni siquiera empezar a hablar de ninguna sociedad verdadera.

En segundo lugar, las posturas culturales deben evitar los fundamentalismos y los purismos de todo tipo. La cultura, como nicho epistemológico inevitable, sirve como un parámetro profundo, que no debe olvidarse, sino asumirse reflexivamente para reelaborarse y transformarse de manera creativa. Por ejemplo, el decurso histórico en la civilización occidental, no ha podido desprenderse, desde Aristóteles, de una visión del tiempo como sucesión que, sin embargo, nunca se ha desvinculado del rol constitutivo jugado por la subjetividad. En esta dirección, la visión circular-espiral del tiempo puede llevar a una visión más positiva o negativa según la perspectiva; se puede asumir que el pasado siempre será superado de manera inclusiva. Es pesimista si se interpreta de manera fatalista, pero es positivo si se enfatiza la superación inclusiva. En el retorno espiral toda etapa supera a la anterior; tal distancia puede interpretarse como esperanza y como perpetua vigilancia, como conciencia de que siempre es posible encontrar formas superiores de vida.

Afortunadamente, se cuenta con recursos conceptuales para acometer esta labor de recuperación creativa de las tradiciones culturales. Luis Villoro (2003: 29) ha enfatizado el valor de las prácticas culturales de las culturas mesoamericanas: el sentido de comunidad, el respeto a la naturaleza, la visión no-alienable de la tierra que es vista como madre, el trabajo colectivo y el sentido de reciprocidad que establecen parámetros para imaginar nuevas sociedades. Estos parámetros, como lo ha demostrado Carlos Lenkersdof, incluso se han ido sedimentado en ideales políticos como los del “mandar obedeciendo” que ha sido promovido en las comunidades zapatistas (Lenkersdof 2006: 30). En este sentido, el eje ético puede ser enriquecido para contrarrestar esa explotación que requiere desvalorizar primero al Otro, para poder después explotarlo de la manera más degradante.

La nueva emergencia indígena no debe plantearse como simple resistencia, sino más bien como una salida para un mundo que se ha ido empobreciendo debido a la racionalidad unilateral de la modernidad europea. Una modernidad que se ha tornado universal con base en exclusiones discursivas cuando no con la negación directa y violenta del Otro.

En resumen, la memoria indígena puede servir a una auténtica liberación y emancipación si ésta se abre hacia la perspectiva ética. Lo cultural sirve una función de emancipación identitaria, pero la memoria ética perfila hacia la humanidad negada. Éste es uno de los puntos que se necesita recuperar en la reflexión acerca de la cuestión indígena en nuestros tiempos. La obra de Luis de León plantea una interrogante que nos lleva al mismo corazón del pensamiento indígena, en tanto que éste ha sido negado por la cultura dominante.

## NOTAS

1. Véase el segundo capítulo del estudio de Richard Wolin (1994), *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*.
2. Luis de León fue desaparecido por las fuerzas de seguridad guatemalteca en 1984.
3. El término "concha", en lenguaje popular, denota la vagina. No analizamos, sin embargo, las referencias sexuales sugeridas por este nombre. Esto no obsta para que no reconozcamos las múltiples referencias eróticas planteadas por esta rica obra.
4. La necesidad de preservar este movimiento explica muchas de las actividades sacrificiales de los grupos mesoamericanos. Para el pensamiento azteca véase el famoso estudio de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (1993).

5. En Guatemala, tal política de la identidad, integrada con demandas históricas de los conglomerados indígenas, ha llevado a enfoques nacionalistas y culturalistas,. La misma denominación de "Pueblos Mayas", se inscribe en el contexto de estrategias políticas nacionalistas (Bastos y Camus 2003: 69–70). El término "maya" ha sido asumido de manera consciente para romper el conjuro de los términos considerados peyorativos por algunos activistas indígenas. Este término refleja, al decir de un intelectual indígena el genuino origen, pasado e intereses políticos, de los grupos indígenas (Esquit 2003: 6–7). Los referentes indígenas son retraducidos de manera que la identidad étnica indígena es revertida de una visión negativa a una positiva: el indio deviene maya, la costumbre deviene cultura y así sucesivamente.
6. Una colección de artículos que explican detalles de este fenómeno se encuentra en Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (2007).
7. En palabras de Johann Baptist Metz la "razón anamnética se opone al olvido del sufrimiento pasado" (Baptist 1992: 192),. Para este teólogo, esta razón cuestiona la racionalización de las "rupturas históricas" que aseguran las identidades colectivas de los grupos del presente (ibid.). El sufrimiento del hoy supone la memoria del pasado, sin la que el primero no puede ser entendido.
8. En Guatemala — y en otras partes de Mesoamérica — el problema de la memoria ofrece un escenario en el que confluyen al menos tres corrientes. En primer lugar, existe un pasado colonial que constituye estructuras de injusticia estructural que se derivan del intento primigenio de condenar a los indígenas a una posición de profunda subordinación. En segundo lugar, se vive bajo la sombra de una guerra interna reciente que confirma, por así decirlo, la profundidad de la opresión histórica contra el indígena: la modernidad se puso a prueba — de nuevo — con el mundo indígena. En tercer lugar, se presencia el desarrollo de un movimiento indígena significativo que demanda el reconocimiento de su cultura.
9. Tomado de Reyes Mate (2006: 155).
10. Esta visión de la historia recupera la perspectiva de las víctimas de la historia, entre ellos los pobres. Refiriéndose a los pobres, Joseph Wresinski notaba que lo peor de la pobreza no era la carencia de recursos, sino no contar para nada, hasta el punto de que el sufrimiento es ignorado (Tonglet 2007: 52–53). Ahora bien, la pobreza, en el caso de América Latina, debe tomarse en un sentido más amplio: "pobre", como lo dice el teólogo Gustavo Gutiérrez, es el "insignificante", el "no persona", aquél al que no se le reconocen sus derechos" (Gutiérrez 2007: 35).
11. Frente a esta realidad, en el ámbito contemporáneo guatemalteco, esta memoria del sufrimiento está expresada por el antropólogo indígena Víctor Montejo. Este autor establece una conexión entre el sufrimiento presente de las comunidades indígenas y las memorias escritas por el padre Fray Bartolomé de las Casas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Academia Universal de las Culturas  
 2007 *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Ediciones Granica.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus  
 2003 *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO–Editorial Cholsamaj.
- Blumbenrg, Hans  
 2004 *El mito y el concepto de realidad*. Traducción de Carlota Rubies. Barcelona: Herder.

- Bourdieu, Pierre  
1990 *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Camus, Albert  
1970 *Lyrical and Critical Essays*. Editado por Philip Tody. Traducción al inglés de Ellen Conroy Kennedy. New York: Vintage Books.
- De Lión, Luis  
1997 *El tiempo principia en Xiblabá*. Guatemala: Artemis–Edinter.
- Esquit, Edgar  
2003 *Caminando hacia la utopía: la lucha políticas de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala*. Guatemala: Instituto de Investigaciones Interétnicas, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Florescano, Enrique  
1992 La conquista y la transformación de la memoria indígena. En: Bonilla, Heraclio (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- 1996 *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus.
- 1999 *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Gutiérrez, Gustavo  
2007 América y España: encuentros y desencuentros de un pasado común. En: Mate, Reyes (ed.): *Responsabilidad histórica: preguntas del nuevo al viejo mundo*. Barcelona: Anthropos.
- Holloway, John  
2005 Prólogo. En: Holloway, John: *Memoria, tiempo y sujeto*. Guatemala: F&G Editores.
- Honneth, Alex  
1996 *The Struggle for Recognition*. Traducción al inglés de Joel Anderson. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, Alex & Nancy Fraser  
2003 *Redistribution and Recognition: A Political–Philosophical Exchange*. Traducido al inglés por Joel Golb, James Ingram & Christiane Wilke. London: Verso.
- Kerstész, Imre  
2002<sup>2</sup> *Un instante de silencio en el paredón; el Holocausto como cultura*. Traducción de Adan Kovaesics. Barcelona: Herder.
- Lenkersdorf, Carlos  
2006 *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*. México: UNAM.
- León–Portilla, Miguel  
1993 *La filosofía náhuatl*. México: UNAM.
- 2003 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: Ensayo de acercamiento*. Cuarta edición. México: UNAM.
- Levi, Primo  
2006<sup>2</sup> *Trilogía de Auschwitz*. Traducción de Pilar Gómez Bedate. México: Océano.
- Mate, Reyes.  
2006 *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin ‘Sobre el concepto de historia’*. Madrid: Trotta.
- Matthew, Laura E. & Michel R Oudijk  
2007 *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

- Metz, Johann Baptist  
 1992 "Anamnestic reason: A Theologian's remarks on the crisis in the *Geistwissenschaften*". En: Honneth, Axel, et al (eds.): *Cultural–Political Interventions in the Unfinished Project of Modernity*. Traducido al inglés por Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press.
- Reyes, Luis Alberto  
 2009 *El pensamiento indígena en América: Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires: Biblos.
- Ricoeur, Paul  
 1999 *Historia y narrativa*. Traducción de Gabriel Aranzueque Sahuquillo. Barcelona: Paidós.
- Rivero Dorado, Víctor (ed.)  
 2008 *Popol Vuh: relato maya del origen del mundo y de la vida*. Madrid: Trotta.
- Rodríguez, Jorge Mario  
 2008 Un análisis conceptual de los derechos indígenas en Guatemala. Dirección General de Investigación de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Taylor, Charles et al  
 1994 *Multiculturalism*. Editado por Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press.
- Tischler Visquerra, Sergio  
 2005 *Memoria, tiempo y sujeto*. Guatemala: F&G Editores.
- Tonglet, Jean  
 2007 ¿Tienen historia los pobres? En: Wiesel, Elie: *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Ediciones Granica.
- Touraine Alain  
 2007 Memoria, historia, futuro. En: Wiesel, Elie: *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Ediciones Granica.
- Van Akkeren, Ruud  
 2007 *La visión indígena de la conquista*. Guatemala: Serviprensa.
- Villoro, Luis  
 2003<sup>2</sup> *De la libertad a la comunidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Vázquez-González, Leonor  
 2008 "Destrucción y negación de la cultura indígena guatemalteca en *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de León". *Monographic Review*. Volume XXIV (2008): 123–140.
- Wolin, Richard  
 1994 *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University of California Press.
- Wiesel, Elie  
 2007 Prefacio. En: Wiesel, Elie: *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Ediciones Granica.

