

Conocimientos culturales como memoria y esperanza poscolonial

Debate o discusión en teoría social

GT 06 Imaginarios sociales, memorias y poscolonialida

Fernando Limón Aguirre

Resumen:

Los conocimientos culturales dan sustento al modo de vida de los pueblos, en ellos se arraiga en profundidad el sentido de existencia y la cualidad conferida a las relaciones vividas: con la naturaleza, la tierra, el tiempo, la divinidad, con las y los demás y, en general, con todo lo existente. Nuestra categoría de conocimiento cultural se funda en la comprensión de la existencia como “sentido”: como el marco cognitivo y de entendimiento que da sentido de existencia específico a los grupo cultural, que permite resistir a los discursos y las propuestas programáticas del contexto y resaltar una perspectiva utópica plétórica de significados de acuerdo con una historia y tiempo de vida, que se concreta en modos de vida particulares.

Palabras clave: alteridad, pueblos indígenas, modo de vida.

Conocimiento cultural y existencia

Partimos del reconocimiento entre los pueblos indígenas de formas de resistencia y consolidación de otredades que hacen frente a lo mismo, proclamado y defendido por el sistema hegemónico y su pretensión de universalidad. ¿Cómo podemos, entonces, comprender la existencia de los pueblos indígenas (lo Otro) desde una perspectiva negativa y de resistencia frente al sistema (lo mismo)? Nuestra perspectiva es reconocer los fundamentos de modos de vivir que se presentan como antagonicos y con nuestra reflexión colaborar para expandir su antagonismo; tendiendo puentes, además, para comprender esta misma negatividad y resistencia expresada y vivida desde cualquier otro horizonte de lucha y de existir.

Aunque específicamente nos interesa hacer lecturas a contrapelo del conocimiento cultural de los pueblos, convenga dejar esbozados algunos cuestionamientos que dan marco a nuestra reflexión: ¿Qué significa todo aquello que se expresa contra la globalización? ¿Qué significado tienen los planteamientos que rechazan al sistema hegemónico? ¿Qué relevancia tiene el existir ante el omnipresente modo y modelo de vida expuesto con toda suerte de artilugios e instituciones como lo máximo e inevitable? ¿Qué repercusiones tiene el negarse y oponerse al mistificado progreso? ¿Está contenida la dignidad en las formas y expresiones proclamadas como disidentes? ¿Cómo comprender a los revoltosos e inconformes? ¿Son inconformes porque sólo les han tocado las migajas del pastel y lo que quieren es arrebatarse su pedazo a los que “supieron” moverse para obtenerlo? ¿Su perspectiva y posición es de quienes no saben moverse o más bien la de incómodos que com-padecen los males del mundo y la humanidad? ¿Su utopía es real o es una falsa ilusión? Todas estas preguntas encuentran resonancia en nuestro planteamiento; pero hay otra serie con mayor vecindad a nuestro planteamiento: ¿Qué pasa con todos aquellos que no se manifiestan y que viven su cotidianidad dentro de comunidades en donde la modernidad se descalabra? ¿Es su vida una forma alternativa que puede hacer sentido a los que activa o pasivamente están en la disidencia? ¿Cómo poder entender la pervivencia o, mucho mejor dicho, la resistencia de los pueblos indígenas y sus culturas? ¿Son las tradiciones disímiles a la modernidad espacios que sustentan a la modernidad misma, o son

“huecos de vacío” en su existir, o son formas alternativas de reconocer al mundo, a la vida y a la humanidad? ¿Los pueblos y las personas que modifican sus tradiciones y en los que vemos pinceladas de modernidad están siendo asimilados por ella misma, la están asimilando o están traduciéndola? ¿Es posible que lo Otro traduzca a lo Mismo?

Aproximaciones teóricas al modo de vivir

Para aproximarnos a nuestro planteamiento de conocimientos culturales, tomemos como punto de referencia tres categorías afines o cercanas: sabiduría, cosmovisión y filosofía, con base en tres autores que han hecho algunas aproximaciones a los conocimientos de diversos pueblos indígenas. Se trata del trabajo sociolingüístico de Antonio Paoli (2003) Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales; del trabajo de Carlos Lenkersdorf (2002) Filosofar en clave tojolabal, el cual es un trabajo desde la lingüística y tiene como base la categoría “cosmovisión”; y el trabajo propiamente filosófico de Josef Estermann (1998) Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.

Paoli, a quien le interesa la sabiduría tseltal, centra su atención en los valores e ideales clave que orientan y dinamizan su cultura –los cuales son detectados en sus costumbres, concepciones, estructuras sociales, formas de apreciación aplicados a la vida práctica y sus mecanismos para enfrentar problemas. La sabiduría tseltal, entendida como racionalidad particular, organiza las creencias y las relaciones sociales que dan concreción a los ámbitos de sentido en que se aplican sus valores. Tales ámbitos de sentido son constelaciones cargadas de historia, asignando ritmos e intenciones a la realidad vivida y potenciando el ambiente material y social hacia el logro de lo considerado valioso.

La sabiduría tseltal (como para nuestro caso sería la sabiduría chuj) se expresa en la ética cultural de sus creencias, actitudes e intenciones, de las cuales, a su vez, depende. Ésta, como toda racionalidad, supone una interpretación que pasa por “pensamientos” específicos. Y éste es el punto concreto de nuestro contacto con su trabajo (y que es “espejo” para nosotros):

Al decir “pensamientos” no nos referimos a un sujeto pensante, sino a un pensamiento o conocimiento que los miembros de una sociedad comparten y aplican a la realidad material o a las ideas para interpretarlas. Hay formas de interpretación que constituyen hábitos mentales. Esos modos de interpretar son modos de creer que orientan la intelección. [Y más adelante acota, apoyado en Peirce:] Cualquier persona necesita creencias como principios que orientan la acción (Paoli, 2003: 27).

Esta brevísima síntesis del punto de vista de Paoli nos señala la importancia que, para una perspectiva intercultural, tiene distinguir los ámbitos de sentido en la vida práctica (y en las prácticas de vida), ubicar el conocimiento compartido aplicado para interpretar los aspectos materiales y del ámbito de las ideas, y reconocer que las formas o modos de interpretación son a su vez modos de creer orientadores de la intelección.

Lenkersdorf, por su parte, fundamenta su reflexión en la categoría “cosmovisiones”. Habiéndola discutido en un trabajo previo (1998), sugiere rebasar la acepción común que las circunscribe como fenómeno mental, y reconocer su carácter abarcador de todas las facetas de la vida, con repercusiones en la mente y los sentidos, la cabeza y el estómago, hasta en las costumbres y las aspiraciones. Como modos de percepción particulares, las cosmovisiones están relacionadas con el comportamiento característico de la gente, determinando sus conocimientos y la comprensión de los mismos.

Para entender el comportamiento entre los tojolabales, entendido también como orientación ética, es necesario reconocer las influencias que la gente de dicho pueblo recibe desde que nace y que les “conforman profundamente”, así como reconocer su medio social y ambiental. La sabiduría tojolabal y las características empíricas de las relaciones de complementariedad, en su vínculo dialéctico, dependen de la manera como este y otros pueblos mayenses perciben la realidad y la

estructuran; y, a su vez, repercuten profundamente en el comportamiento de su gente y en su pensamiento.

Lenkersdorf ubica al comportamiento como el referente de las estructuras lingüísticas. Sugiere, al mismo tiempo, que las cosmovisiones (percepción y estructuración de la realidad) “encarrilan” a los conocedores (las personas que conocen y a la vez son conocidas) por caminos específicos, influyendo su propia percepción del conocimiento.

Estermann, por su parte, resalta la reivindicación de la propia manera de vivir y de concebir el mundo de los pueblos con sus culturas; y, por ende, reconoce su perspectiva como filósofo intercultural (con la proclama de redefinir los límites entre “filosofía”, “pensamiento”, “mito”, *Weltanschauung*” y “cosmovisión”; así como entre racionalidad y sensibilidad, entre concepto e imagen y entre religión y ciencia). En el centro de su filosofía andina está el “pensamiento andino”, vivido y vivo en la actualidad, con sus raíces históricas, lo que implica, en su condición contemporánea, elementos transculturales. A tal filosofía andina la entiende como “el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos por el runa andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo (Estermann, 1998: 63).

A esta definición la ubica como un “primer momento” de la mencionada filosofía andina, la que se complementa con uno segundo, al que entiende como el esfuerzo reflexivo, sistemático y metódico de esta experiencia colectiva. El quehacer y la cosmovisión del runa andino contienen la “sabiduría popular andina” (su universo simbólico y objeto de esta filosofía), expresada en ritos, costumbres, organización y creencias.

El centro de esta filosofía es la experiencia vivencial del runa andino, la cual implica una interpretación vivencial. Para Estermann, la interpretación vivencial y significativa es precisamente la cosmovisión como ordenamiento del cosmos: mundo real y naturaleza –alteridad real–. Tal ordenamiento emplea parámetros humanos y existenciales y está basado en categorizaciones que por lo general rebasan la racionalidad: mitos, creencias, ritos, celebraciones, costumbres, símbolos, etc.

Estas tres aproximaciones a la vida y a los conocimientos de los pueblos mencionados nos hacen poner atención en el “ámbito de sentido en la vida práctica”, el “comportamiento característico” o la “experiencia e interpretación vivenciales”; que son los aspectos a los que, de manera concreta, nosotros hemos entendido como el modo de vivir. Estermann (1998: 71) lo plantea de la siguiente manera: “Se entiende que la ‘experiencia’ en este sentido no es lo mismo que la empiria científica, sino más bien una suerte de *Lebenswelt* (Husserl), un modo de vivir englobante”. Este modo de vivir no es, pues, un fenómeno de carácter individual o individualizante sino colectivo o trans-individual.

El modo de vivir colectivo es la expresión del conocimiento cultural, con el que establece una relación dialéctica, y a lo que Estermann (Ibid: 89) entiende como “racionalidad” (“cosmovisión”, “pensamiento”, “interpretación” o primer momento de una “filosofía”; o, como él complementa: “mito”, *Weltanschauung*”, “sensibilidad”, “concepto”, “imagen”, “religión” o “ciencia”):

... el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del hombre para ‘ubicarse’ en el mundo que le rodea. Es el marco imprescindible y a la vez inobjetable de la existencia (individual y colectiva) del ser humano en la totalidad de los fenómenos dentro y fuera de él. No se trata de la ‘realidad’ (fuera lo que fuera) misma, sino de una cierta experiencia interpretada, valorizada y ordenada mediante parámetros propios del modo de vivir. Este ‘modo de vivir’ no es la base de la ‘racionalidad’ respectiva, sino una de sus expresiones. En otras palabras: La ‘racionalidad’ de una cierta época, cultura o etnia se manifiesta en el conjunto de los ‘fenómenos prácticos’ o ‘pragmáticos’ de sus miembros.¹

¹ En este momento Estermann escribe una nota al pie remarcando el sentido pre-lógico y pre-racionalista de esta definición y plantea la pertinencia de encontrar un sinónimo que no tenga connotación etimológica con la *ratio* greco-romana, sugiriendo que “lógica”, “cosmovisión” o “paradigma” como remedios resultarían desafortunados. Intentando dialogar

Con base en estas premisas podemos establecer que toda persona que se sepa parte de un pueblo con una cultura, en la medida en que su existir es expresión de su cultura y de las enseñanzas de su pueblo, posee un conocimiento que es cultural y que le está orientando; en otras palabras: posee la racionalidad de su pueblo y se guía según la sabiduría de su pueblo. Desde esta base, todo conocimiento nuevo que pueda construirse o adquirirse entra en “diálogo” con el marco de conocimientos según los cuales se ha aprendido a vivir y se vive. Si estos conocimientos nuevos, se hacen coherentes con los conocimientos previos (aquellos “carriles” que dice Lenkersdorf), entonces se estarán culturizando (y a su vez su conocimiento cultural se estará renovando y haciendo vigente); si no ocurre así los conocimientos nuevos estarán operando colonizadamente y las personas estarán viviendo la contradicción (característica de la colonización), una esquizofrenia peligrosa u, ocupando la alegoría de Lenkersdorf, estarán “descarrilando” su vida, apartándose del modo de vida de su pueblo.

Conocimiento cultural, tensiones y sentido

Nuestra categoría de conocimientos culturales no tiene una acepción restringida a “grupos tradicionalistas”, “pueblos indígenas” o “grupos minoritarios”, según la acepción más común de “cosmovisión”, y mucho menos se corresponde con algún mote de tipo antropológico colonialista; tal categoría remite a toda persona o mucho mejor dicho a todo grupo que se sepa poseedor de y compartiendo una cultura. En esta lógica, poseer y compartir una cultura, o más específicamente: compartir un conocimiento cultural no puede ni debe ser entendido como el usufructo de un recurso cognitivo trasnochado –visto en la lógica del tiempo vacío que le conferiría un carácter obsoleto–, sino como el ventajoso disfrute en el tiempo y el espacio de un legado histórico que, como constelación, es pertinente en los intersticios del tiempo-ahora, en las confluencias de la memoria y la esperanza, como potencia, y cuyo contenido está convocado a redimir el pasado-presente oprimido –en un espacio y tiempo concretos y vividos éticamente como praxis.

Conocimiento cultural incluye el reconocimiento de las tensiones y contradicciones de la vida de los individuos y de los pueblos; empero, en tanto que modo de vida, es pensamiento y saber, más precisamente, es sentido. El conocimiento cultural es el que aporta los recursos de explicación (que no necesariamente son definidos ni son definiciones) a lo percibido, reconocido y distinguido, pero específicamente ofrece sentido de vida; en otras palabras, se trata de recursos tanto para la interpretación de los acontecimientos como para orientar éticamente las acciones. El conocimiento cultural posee el valor de la experiencia, comúnmente en el territorio, en donde la historia del pueblo con sus dolores y derrotas es la referencia y donde la naturaleza específica da un marco particular, por lo que su recuperación puede adquirir un carácter mesiánico (Cfr. Tesis de Benjamín, 1977) y en pro de la sustentabilidad. Su sentido toca e interpela a cada persona en el marco de la no indiferencia y en el más allá de lo habitual y cotidiano de su estilo particular de vida.

El conocimiento cultural, como categoría, debe ser útil contra la alienación y contra la superficialidad en la imagen del mundo y de la vida (contenida implícitamente en el modelo hegemónico y dominante) que se asienta entre los pueblos y sus colectividades, particularmente adversas a los pueblos indígenas y a sus memorias.

desde la experiencia y el modo de vida chuj, la noción de *conocimiento cultural* con su parte central en el conocer tiene más que ver con la vida renovada, como con-nacer, como experiencia siempre renovada en el estar *respetando* que con el ejercicio del pensamiento y su conquista o logro. Todo lo contrario, el conocimiento chuj está requerido de ser refrendado como forma vital, como forma de dar vida a la realidad, a los demás y a sí mismo como alteridad: respeto del otro, colectividad y naturaleza.

Así mismo, debe prevenir contra la fetichización de las culturas desde la lógica del valor de cambio de las mismas en el super-mercado capitalista postmoderno y contra la asignación de identidades, abigarradas y vacías a la vez, con las que el metadiscurso desarrollista de lo global, sobre todo de la racionalidad global, subsumen (o pretenden subsumir) a todo lo diferente, asignándoles simple y “posmodernamente” el carácter de locales.

Su uso como categoría debe poner en evidencia la alienación y la fetichización que acompañan a las identidades asignadas desde los pasillos institucionales en los que circulan pensamientos y planteamientos científicos y políticos, sean éstos románticos, modernos, posmodernos, liberales, progresistas o conservadores, pero cuyo común denominador es la imagen de sí mismos como el poder configurador del mundo que conviene al gran capital y a su coro de desarrollistas.

Su carácter disonante puede, también, exhibir el sinsentido de someterse a la vorágine del comercio, a los ritmos que hacen deseable lo inmediato y fácil, a las lógicas que justifican la perversión del cuerpo, a los argumentos que defienden la esencialidad de lo privado, entre más.

Con base en estos criterios y estas nociones se alerta ante las enormes tensiones y confrontaciones con las políticas y las lógicas del sistema hegemónico, que implica intervenciones del gobierno, del sistema educativo, de la predominante pre-disposición por obtener dinero, de la industria de agroquímicos, de la migración, del sistema médico y la industria farmacéutica, podemos hacer una demarcación de nuestra noción de conocimientos culturales respecto de la creciente acepción posmoderna de “conocimientos locales”. Esta última no repara en, e incluso desdeña, las condiciones culturales, las circunstancias y tensiones históricas de cada localidad en el mundo real de antagonismos y conflictos. La atención al carácter cultural de los conocimientos distingue y hace ver los procesos, los conflictos, luchas y resistencias de los pueblos; las negaciones y negociaciones, verificaciones y ocultamientos; la opresión histórica padecida y la colonización ejercida desde los espacios hegemónicos y de poder. Se trata de una categoría con una connotación ética en el contexto de la interculturalidad, la cual incluye a lo estético pero sin quedarse en ello al estilo de la visión posmoderna —es una posición reflexiva y relacional con los conocimientos.

El carácter vigente de estos conocimientos, como tradiciones renovadas “cuyo ritual revitaliza las energías del cambio”, nos permite verles como recurso de defensa de los “vencidos”, de los “sometidos” (de los llamados “población meta” en las políticas de Desarrollo), al configurarse como aberraciones de lo cotidiano: sueños de “un mundo-mejor” (Cfr. Matamoros, 2005: 28).

Conocimiento y redención

La “catástrofe única” de la Tesis 9, de Benjamin, que ha dejado el progreso como devenir de la historia y como evolucionismo, no puede dejar de verse y de sentirse, más aún, de experimentarse con cierta complicidad:

Mas los recursos de los conocimientos culturales, con sus bases de largo cuño, aunque negados e incómodos y aún “afectado(s) por la deformación y la precariedad misma de las que intenta(n) salir” (Adorno, 2004: 257)², son recursos dialécticos y por ende incuban la contradicción, cuya potencia desea expandirse hasta su redención; pues como lo sugiere el mismo Adorno: “El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención”, y esto es factible gracias a que: “la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella”.

Esto puede experimentarse desde el modo de vida que les expresa y les contiene y que hace frente a las formas instauradas como normalidad de existencia y de convivencia, a las lógicas y discursos de las instituciones y a los recursos sancionadores de lo deseable. Nos parece que en esto coincidimos con

² Adorno se refiere al conocimiento y nosotros lo tomamos para nuestra reflexión sobre el conocimiento cultural.

Adorno cuando formula una de las tareas del conocimiento: “Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica” (Idem.).

El existir de los pueblos está atravesado por el progreso, evidenciando la parte que consigo va y que se encuentra en complicidad con la lógica y las disposiciones del tiempo vacío y lineal del Desarrollo. Este hecho debe ser evidenciado como corrupción, como hongo o como cáncer que des-anima y pervierte, que devalúa, que como anestesia rompe la energía, y oculta la potencia de transformación, de reclamo y de rebeldía constructora de lo alternativo.

¡El modo de vida de los pueblos indígenas está traspasado por la esperanza y la certeza de que el tiempo ha de esclarecerse y transformarse, fruto de la resistencia! Así es el modo de vida de los pueblos indígenas, cargado de estas tensiones y contradicciones. Su ocultamiento y las mismas contradicciones no deben considerarse como señales de vencimiento “en la lucha permanente del bien y el mal como determinante del ser de lo real” –según reflexiona Echeverría (1997: 49) sobre las Tesis de Benjamin–, sino cultivo del requerimiento de estar convencido por lo propio-ante-lo-ajeno, sin descartar lo ajeno-en-lo-propio que se devienen de las mediaciones contemporáneas de la economía, la socialización, la políticas, etcétera, así como del hecho de la interculturalidad. De esta manera se hará más nítido, ante los ojos ávidos de luz mesiánica, el momento de la redención, cuando comience a excalrecer, para “revertir ese sentido desastroso de la historia y (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano” (Ibid.).

El conocimiento cultural de los pueblos en cuanto que diferente al sistémico puede encontrar en su propia negatividad el potencial redentor que intenta salir; y, sin negar su condicionamiento, debe ser retroalimentado con la esperanza (con el más allá de su propio saber o con lo aún-no de su propio existir; cfr. Bloch, 1977) para que no sucumba en su propio anquilosamiento o en extravío alguno, ni se pretexto adormecimiento.

El conocimiento, como lo advierte Adorno (2004: 268), “no se nutre de ninguna provisión”. Por tal motivo, no se puede hablar de los conocimientos culturales como reminiscencias, sino que su actualidad debe ser comprendida y analizada dentro de su propio “campo de fuerzas” como resistencia y potencia. Como potencia, animando y subvirtiendo desde el interior de las personas sus posibilidades sociales, tal y como invita Benjamin (1993: 72) frente

...al terrible envilecimiento que debe soportar el individuo moderno al sufrir la pérdida de sus posibilidades sociales, el enmascaramiento de su verdadera individualidad, de todo aquello que hay de subversivo y bullente en su interior.

Y como resistencia vital, defendiendo y vigorizando su propia y limitada condición humana, la cual se enfrenta al envilecimiento –incluso de la muerte– en el mundo moderno, como lo reflexiona Adorno (2004: 241) quien sentencia con dolor: “la verdad y la falsedad de su dignidad han desaparecido, y no por el vigor de la esperanza en el más allá, sino por la desesperanzada falta de vigor del más acá”.

El “más acá” y el “más allá” para los pueblos, tiene tanto el carácter inmediato de la responsabilidad individual para asumirlo y tomarle a cargo, como la dimensión metafísica en la reivindicación de la disposición, como diría Benjamin (1993: 72), a entender realmente las convenciones sin renunciar a iluminar las formas de vida social con el espíritu personal de cada cual y del colectivo. Entre los pueblos indígenas hablar de la historia de su pueblo es hablar de algo sagrado; referirse a su cultura bajo el tamiz de la luz mesiánica de la tradición y la esperanza adquiere connotaciones redentoras; remitirse al futuro guiados por el haz de luz del pasado es reivindicar la bienaventuranza de su pueblo. Con estos criterios, postulan la sacralidad de la existencia humana en su multiplicidad de formas culturales.

Este postulado de presencia divina, podríamos decir con Echeverría (1997: 58), es “el momento fundante de su socialidad”, su dimensión metafísica y teológica, el sentido de su vida pública, “el momento del trato y del contrato de lo humano con «lo otro» que determina y conforma el trato y el contrato de los seres humanos entre sí”, el encuentro con la Alteridad en su más amplia acepción: la Alteridad presente en la multiplicidad de alteridades. Desde este hecho nos parece acertada y constatamos la aseveración de Houtart (2001: 39 y 43) de que las referencias religiosas son más visibles “donde se encuentran las contradicciones de la historia humana”, así como su idea de que “las representaciones religiosas coinciden con situaciones de gran vulnerabilidad del hombre frente a la naturaleza”; mas los chuj nos enseñan que esta vulnerabilidad no tiene un carácter transitorio mientras se avanza tecnológicamente siguiendo los postulados evolutivos y progresista.

El conocimiento cultural de los pueblos promueve la conciencia del carácter siempre vulnerable del ser humano. Por la frugalidad de su existir o por una relación cultural estrecha con la naturaleza se tiene la convicción de la vulnerabilidad como esencial y característica del ser humano. Es probable que la condición de pobreza y la sencillez tecnológica favorezcan esta conciencia, mas la asociación identificante entre ser pobre y ser vulnerable resulta perversa, cosificante y progresista. La gente de los pueblos ha podido reflexionar que la noción de control de la naturaleza es una falacia y que, después del supuesto “control”, la vulnerabilidad continúa y, peor aún, los intentos de control sobre la naturaleza se revierten con impactos negativos (muchas veces de manera directa sobre el mismo ser humano). Luego entonces se trata de una verdadera toma de conciencia de la vulnerabilidad del ser humano en su relación con la naturaleza, transformadora de una representación social que sugiere lo contrario y, por tanto, se trata también de la re-producción simbólica o de las representaciones religiosas en el sentido de la vulnerabilidad. Esta conciencia de la vulnerabilidad y del trato con la alteridad, en cuanto que cosechas de la historia o reflexiones son parte del sentido religioso (Cfr. Houtart, 2002: 221) de la vida chuj y conforman los aspectos que iluminan las formas de su vida social.

Repercusiones del absoluto social

Lo que ahora debemos dejar señalado es el marco de las tensiones y dificultades con las que el conocimiento cultural de los pueblos se enfrenta, las repercusiones del absoluto social en su vida, algunos de los aspectos por los cuales se llega a expresar que “la vida antes vale mucho”. ¿De qué se trata esta idea? ¿Qué es lo que puede hacer que la vida pierda valor? Ya Adorno habló del envilecimiento, incluso de lo más difícil de envilecer, que es la muerte; como también Benjamin lo expresó en su Tesis 6: “ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”.

En sus análisis la gente de los pueblos, en lo cotidiano critican la “inteligencia” de los jóvenes, su “educación” (la educación escolar), la indisposición al trabajo campesino, la carencia de entendimiento, discusiones descorazonadas, ausencia de tranquilidad, presencia de una tecnología que enajena y cuyas consecuencias son impredecibles, inexistencia de acuerdos; lo peor: ausencia de respeto, de obediencia y de miedo. Esto es un marco reconocido para el desprecio de la vida, el envilecimiento señalado por Adorno (2004: 241): “la absoluta irrelevancia del ser vivo frente a lo absoluto social”.

Este absoluto social es el absoluto de la totalidad, expresado, como ya lo hemos venido señalando a lo largo de este capítulo, como ejercicio de gobierno, sistema y modelo médico, sistema educativo, tecnología. En pocas palabras es el absoluto del Desarrollo, que pregona la absoluta irrelevancia del ser vivo, la absoluta irrelevancia de los conocimientos culturales. Esto es bien detectado entre los chuj que saben puesta en entredicho su cultura, que saben señalado a su conocimiento cultural como “absolutamente irrelevante”.

El sistema médico y el modelo que le sustenta, que interviene desde el momento del nacimiento e incluye terapéuticas, medicamentos, ritmos y tratamientos, comprensión del cuerpo, explicaciones de los procesos mórbidos (casi nunca ofrecidas a los propios pacientes), el baño, la alimentación, información y servicios hospitalarios. La migración y sus múltiples consecuencias en términos de disposiciones corporales y familiares para la realización de las actividades cotidianas y comunitarias. El modelo productivo basado en insumos sintéticos y agroquímicos, al igual que el consumo de alimentos producidos con tal base. La religión y las iglesias con su enorme capacidad de control corporal de sus integrantes. El sistema educativo con sus bases idiomáticas y el modelo cognitivo que promueven junto con las relaciones de clase que fortalecen. Todos éstos son los aspectos señalados, componentes del absoluto social, que dan rostro a la catástrofe que está dañando la vida. La crítica más directa, junto con la que se hace específicamente a “las sectas”, es la que se dirige a las instituciones del Estado, haciendo alusión a las leyes, a las autoridades y a los gobiernos. La intervención del Estado afecta la lógica de las autoridades culturales, disminuye el poder-hacer de las asambleas y las comunidades; las leyes y los derechos de los ricos se experimentan adversos a las culturas indígenas y enemigos de “los pobres”.

Todavía más, así como se hacen señalamientos a agentes, instituciones, tecnología o políticas y disposiciones externas, también hay claridad respecto de los factores internos que expresan el lamento de la vida propia ya dañada. “El lamento –dice Benjamin (1991: 73)– es la expresión más indiferenciada e impotente del lenguaje; casi no contiene más que un hálito sensible”. Se trata de lamentos de dolor que apenas esbozan ya el enmudecimiento y la falta de motivación: “En todo duelo o tristeza, la máxima inclinación es a enmudecer, y esto es mucho más que una mera incapacidad o falta de motivación para comunicar” (Ibid.).

La disminución o incluso ejecución de prácticas, ritos, ceremonias o la ruptura de transmisión intergeneracional de relatos, historias, conocimientos, entre otros hechos lamentables reflejan el dolor de las transformaciones, ¡que no son evolutivas! La fragmentación que viven los pueblos, la condición minoritaria en muchos de los casos, la posesión también frecuente de terrenos muy limitados muchas veces circundados por comunidades o propiedades de personas ajenas, la economía pauperizada que se vive, el predominio regional del castellano, las políticas asimilacionistas-indigenistas, el proceso paulatino de refrendar derechos como pueblo indígena, la enorme disminución del habla materna en la vida cotidiana comunitaria y particularmente escolar de los niños, y junto con todo esto lo mencionado anteriormente como circunstancias políticas e institucionales hacen un caldo de cultivo adverso al modo de vida de los pueblos y a la vigorización de su conocimiento cultural.

Éste es el marco amplio de las circunstancias a las que se enfrenta y en las que se enmarca el conocimiento cultural de los pueblos; el cual parece tener semejanzas con el que expone Echeverría (1997: 44-45) respecto de los judíos europeos. Los pueblos indígenas, como aquellos, salvaguardan una identidad “perdiéndola aparentemente al pasar a través de otros códigos”, configurándose como contraparte antagónica de la anunciada universalización desde la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2004). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Obra completa, 4. Akal. Madrid.
- Benjamin, Walter (1977). *Para una crítica de la violencia*. “Tesis de Filosofía de la Historia”. Premio Editor. México. Pp. 109-142.
- Benjamin, Walter (1991). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”; en *Walter Benjamin Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid. Pp. 59-74.
- Benjamin, Walter (1993). *La metafísica de la juventud*. Paidós – I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.

- Bloch, Ernst (1977). *El principio esperanza*. Tomo I. Aguilar, Madrid.
- Echeverría, Bolívar (1997). "Benjamin: mesianismo y utopía"; en Patricia Nettel y Sergio Raúl Arroyo (eds.) *Aproximaciones a la modernidad: París-Berlín. Siglos XIX y XX*. UAM-Xochimilco. México. Pp. 39-67.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala. Quito.
- Houtart, Francois (2001). *Sociología de la religión*. Plaza y Valdez - UIA. México.
- Houtart, Francois (2002) "Religiones y humanismo en el siglo XXI"; en Francois Houtart (coord.) *Religiones: sus conceptos fundamentales*. UNAM – Siglo XXI. México. Pp: 219-242.
- Lenkersdorf, Carlos (1998). *Cosmovisiones*. UNAM. México.
- Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa. México.
- Matamoros Ponce, Fernando (2005). "Presencia del pasado en las prolongaciones del mesianismo indígena y lo político"; *Luna Zeta*. No. 20. Oaxaca. Pp. 27-31.
- Paoli, Antonio (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. UAM-Xochimilco. México.