

# La representación del indio. Fiesta y guerra de la oligarquía

Francisco Pineda \*

**RESUMEN:** *Análisis del discurso y la semiótica del racismo en México, con base en la producción hemerográfica y bibliográfica del Primer Centenario de la Independencia y la guerra antizapatista, durante las dictaduras de Porfirio Díaz y Victoriano Huerta (1910 y 1913). En este estudio se busca establecer rasgos duraderos de las representaciones acerca del indio, y continuidades entre formas encubiertas y formas abiertas del racismo en México.*

**ABSTRACT:** *Analysis of discourse and semiotics of racism in Mexico, based on hemerographic and bibliographic production of The First Independence Centennial and the antizapatista war, all along the dictatorships of Porfirio Díaz and Victoriano Huerta (1910-1913). Searches with this study to establish durable features of performances on Indian, and continuities among hidden forms and open forms of racism in Mexico.*

La primer vez que se nombró “indios” a los pueblos originarios de estas tierras fue en el año de 1493. El autor de esta merced fue el Papa más escandaloso de la historia, Rodrigo de Borgia, también conocido como Alejandro VI.

El estilo de este dato es el propio del *Libro de los récords* así como en el contenido. Con motivo del V Centenario de la colonialidad, la empresa Guinness editó el libro *1492: el mundo hace quinientos años*, en él se afirma que la bula papal *Inter caetera* contiene, entre otras cosas, esta “primera denominación”. En el capítulo sobre la religión, se proporcionan algunos elementos del comportamiento del citado pontífice y sus hijos, César y Lucrecia de Borgia [Guinness, 1992]. Lo que no se dice, entre otras cosas, es que *Inter caetera* representa la mayor apropiación-despojo de territorio que se haya cometido en la historia de la humanidad, aproximadamente 42 millones de kilómetros cuadrados. Este es un récord extraordinario, pero excluido mediante el silencio porque encierra poderes y peligros que han de conjurarse.<sup>1</sup>

Al nombrarlos así, la máxima instancia de poder reconocida en aquella época, el Vaticano, clasificó a los pueblos, les asignó un sitio en la nómina donde todo quedó registrado, a sabiendas de que ese lugar no era Las Indias. Se les designó como “indios” y se les formó un designio, un destino. Se les impuso una ley de verdad

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia

<sup>1</sup> Sobre los procedimientos de exclusión del discurso, *cf.* Foucault [1970].

que debían reconocer y que otros debían reconocer en ellos. Se les despojó y se les sujetó [cfr. Foucault, 1988:231].

En este artículo se trata de examinar no la aparición sino un momento especial en el proceso de la desaparición simbólica del indio, la fiesta del Centenario de la Independencia. Asimismo, se analiza la guerra de exterminio emprendida inmediatamente después contra los pueblos del sur del país. En el primer caso, el marco del análisis está dado por una gran ceremonia ritual, que se realizó en septiembre de 1910; en el segundo, se atenderá sólo el aspecto discursivo de la guerra en el año de 1913, enfocando especialmente una dimensión de las formaciones imaginarias: las representaciones que hizo el poder acerca de los zapatistas.

Como es sabido, las condiciones históricas en las que se produjo esa ceremonia y ese discurso, son semejantes y a la vez difieren. La fiesta del Centenario se ubica antes del estallido de la Revolución, mientras que la campaña de exterminio huertista fue uno de los momentos más álgidos de la contienda. Una representa la semiotización del indio en la paz y la otra en la guerra. Se trata de dos regímenes militares de una misma oligarquía, con la misma prensa y el mismo ejército. El primero, fue encabezado por el "mixteco casi puro", Porfirio Díaz, y el segundo por el "indio" Victoriano Huerta, así que lo que podía y debía decirse acerca del indio tenía ciertas restricciones.

El racismo, común denominador del poder en la cuenta larga de la historia, no por ello estaba diluido, sino que constituyó el núcleo más importante dentro de las representaciones del indio en ambos casos. En la investigación, la hipótesis de trabajo fue que si se trata de una misma clase dominante—de hecho con los mismos personajes—también se trata de un solo racismo, que asume una forma encubierta durante los festejos y una forma brutal en la guerra. La idea de fondo es que hay continuidad del poder y que los métodos, mediante los cuales se codifica el sometimiento, cambian tácticamente de acuerdo a las condiciones en que se hallan las fuerzas en conflicto. Hay una continuidad entre la desaparición simbólica y el exterminio físico; es la misma política sólo que por otros medios. La aproximación a esos dos acontecimientos, 1910 y 1913, posibilitaría su comprobación. Se tratará de hacerlo, combinando en la exposición la narración histórica y el análisis de la ritualización y el discurso.

## LA FIESTA, 1910

La celebración del Primer Centenario de la Independencia fue una gran fiesta que duró todo el mes de septiembre de 1910. Durante tres años y medio una comisión nombrada por el presidente realizó los preparativos. Se pensó en una ceremonia inolvidable y, en varios aspectos, tal propósito fue alcanzado. El centenario fue la moneda conmemorativa de aquella celebración y siguió acuñándose hasta el año 2000; de la misma forma han perdurado, entre otros, el monumento a la Independencia, el Hemiciclo a Juárez y la estructura del Palacio Legislativo. "Ley, justicia, guerra y paz"; "Gloria, república y progreso"; "Paz, elocuencia, juventud y verdad", respectivamente, fueron los valores inscritos en aquellos monumentos. Con

esas edificaciones se buscó imprimir en el imaginario duradero una secuencia histórica ideal: “independencia, reforma y democracia”.<sup>2</sup>

Según el diagrama 1 de los acontecimientos vitales, la celebración del Centenario estaba destinada a marcar el ingreso de México a la etapa de madurez, “la edad fecunda y de vigoroso desarrollo”, y a grabar el arribo del país al concierto de las naciones civilizadas. Desde el punto de vista de la producción de sentido, este acontecimiento se perfiló como una auténtica frontera semiótica [Lotman, 1996]. Su función era redefinir el espacio de la cultura política, limitar la penetración de lo externo en lo interno, filtrarlo y elaborarlo adaptándolo a los cánones de una nación burguesa, moderna y civilizada. Esto, en términos de Iuri Lotman, significaba una separación entre lo propio y lo ajeno, la codificación de una nueva individualidad semiótica bajo los preceptos de la oligarquía porfiriana.

Como se sabe, la revolución que estalló pocos días después del Centenario trastocó el proyecto. La tercera estructura monumental, el Palacio Legislativo, con el que se quería simbolizar la transición a la democracia, cambió su carácter debido a los acontecimientos históricos y devino en el Monumento a la Revolución. En lugar de las palabras “Paz, elocuencia, juventud y verdad” se asentaron cuatro grupos escultóricos con otros conceptos, “Independencia, reforma, derecho obrero y derecho agrario”. En un proceso que fue de la periferia hacia el centro y de lo bajo hacia lo alto, la irrupción armada dio lugar a la penetración de otros significados en la cultura política de México.

Ésta fue una época de grandes cambios sociales y de una elevada densidad en la producción semiótica. La fiesta del Centenario, tomada en conjunto, tuvo el aspecto de un gran rito de paso, con sus tres fases características, separación, etapa liminal y agregación [*cf.* Genep, 1960; Turner, 1988].

## DESAPARICIÓN SIMBÓLICA DEL INDIO

Durante la primera fase, del 1 al 15 de septiembre de 1910, se representaron los desprendimientos necesarios para efectuar la transición simbólica a la modernidad, se puso en escena la separación de lo ajeno al “mundo civilizado”.

El primer número del programa fue la inauguración del Manicomio General. Encerrar a los locos, su marginación, fue la forma ritualizada de proclamar la devoción por el control —no la razón—, y el fervor moderno por las clasificaciones. En La Castañeda, cada loco con su tema, había un departamento para “locos distinguidos” y otro para los que requerían electrochoques, áreas separadas para peligrosos y tranquilos, para epilépticos, imbéciles, infecciosos y alcohólicos.

Durante quince días, hubo otras ceremonias para simbolizar la exclusión de los enfermos, los criminales y los infieles; para exorcizar la ignorancia y la debilidad, la tragedia de los terremotos y el peligro de la lucha de clases. Dos grandes exposiciones

<sup>2</sup> *Cfr.* Entrevista de Porfirio Díaz con James Creelman [varias ediciones] y Limntour [1965:291-306].

**DIAGRAMA 1. PRIMER CENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA, SEPTIEMBRE DE 1910**

<i>Fase de Separación</i>		<i>Fase Liminal</i>		<i>Fase de Agrupamiento</i>	
Día	Actos	Día	Actos	Día	Actos
1	Manicomio general	15	Fuegos artificiales, zócalo	16	Monumento a la Independencia
2	Exposición de higiene	15	Recepción oficial, Palacio Nacional	16	Desfile militar
3	Cárcel de San Jerónimo			16	Apertura del Congreso de la Unión
4	Desfile de Comercio, Banca e Industria			17	Devolución del uniforme de Morelos, España
5	Estación Sismológica Central			17	Entrega del Collar Carlos III, España
6	Procesión infantil (Bandera)			18	Monumento a Juárez
7	Escuelas Primarias Superiores			18	Devolución de las llaves de la ciudad, Francia
8	Colegio Militar Chapultepec			18	Escuela Nacional de Altos Estudios
8	Congreso de Americanistas			19	Desfile de estudiantes
10	Asociación Cristiana de Jóvenes			19	Congreso médico
11	Exposición médica			19	Gran Paseo de Antorchas, obreros
12	Escuela Nacional de Maestros			22	Universidad Nacional
13	Congreso pedagógico			23	Primera Piedra del Palacio Legislativo
14	Gran procesión cívica			24	Exposición de ganadería
15	Desfile histórico			25	Maniobras Militares
15	Fiesta de la beneficencia Pública			28	Fábrica de pólvora sin humo
15	Funciones populares, teatro y toros			29	Ampliación de la Penitenciaría
		30	Desfile de mujeres		
		30	Apoteosis		
		<b>Transiciones</b> Libertad, 1810, Hidalgo. Progreso, 1910, Porfirio Díaz. Paz, Futuro Anhelado, (Democracia)			
<b>Desprendimientos</b>				<b>El sentido de: Nación Burguesa, Moderna y Civilizada</b>	
				<b>Agrupamientos</b>	
				Soberanía	
				Paz	
				Democracia	
				Conciliación de clases sociales	
				Armonía internacional	
				Educación	
				Prosperidad	
				Fuerza militar	
				Ciencia	
				Salud	
				Castigo	
				Integración de la mujer	
				(Desaparición del indio)	
<i>Semas</i>	Desunión Ignorancia Infancia Vicio Mendicidad, pobreza Debilidad militar Desastres naturales				
<i>Sujetos Sociales</i>	Locos Enfermos Criminales  Indios				

de higiene y medicina, la colocación de la primera piedra de la cárcel de San Jerónimo; las inauguraciones del edificio de la Asociación Católica de Jóvenes, la Escuela Normal para Maestros y la Estación Sismológica Central; una ceremonia en el Colegio Militar de Chapultepec, el Congreso Pedagógico y el Congreso de Americanistas, desfiles del Comercio, la Banca y la Industria, así como una gran procesión cívica, entre otras, fueron escenificaciones cuidadosamente escogidas y preparadas para manifestar que México estaba entrando con paso firme al mundo moderno. Locos, ciegos, sordomudos, huérfanos, criminales e indios, individuos sujetos a los márgenes del sistema, fueron el objeto principal de las representaciones en la fase del desprendimiento simbólico.

Desde el punto de vista de la creación de la escena, para el dominador ellos son el *sujet* de la discapacidad, están incapacitados para vivir en un mundo moderno; como símbolo, van de la memoria al texto. Para que la sociedad burguesa los acepte, primero deben de ser curados, regenerados, rehabilitados, castellanizados, homogenizados, en suma, deben de ser “civilizados”. Mientras que, en la recepción del mensaje, para el público ellos se realizan como una reminiscencia, van del texto a la profundidad de la memoria. Temporalmente, son sujetos del pasado y espacialmente se localizan en el aislamiento de los márgenes sociales.

El símbolo existe antes que el texto dado y sin dependencia de él. Procedente de las profundidades de la memoria de la cultura, aparece en la memoria del escritor y revive en un nuevo texto, como un grano que ha caído en un nuevo suelo [Lotman, *op. cit.*:148].

En esa etapa ritual, el evento más importante fue la “gran procesión histórica”, efectuada el 15 de septiembre. Entre todos los actos, éste fue el que tuvo más laboriosa preparación. La misión fue poner en escena cómo se fundó México; mejor dicho, expresar de la forma más acabada el mito sobre la fundación de la Nación oligárquica.

“Todas las grandes etapas de nuestra historia” significaron sólo tres episodios: la conquista, la colonia y la independencia. En tal mito, México no existe antes de la invasión colonial. Por medio de esa frontera imaginaria, establecida por la exclusión mediante el silencio, la oligarquía define el código de lo propio y lo ajeno, establece su individualidad semiótica, escamoteando el pasado de los pueblos. Pero, con el fin de que esa representación tenga un efecto de poder, es necesario que simultáneamente se haga creer que esa historia del oligarca es, en realidad, la historia de México. Su propia imagen se proyecta sobre la imagen de todo el país buscando que en el seno del pueblo, a través de su olvido, lo propio se vuelva ajeno y que inversamente, lo que originariamente le era ajeno, ahora aparezca como propio [*cfr.* Lotman, *ibid.*:21-42]. El castellano, dicen, es la lengua nacional. La depuración es doble, primero se borra o se procura borrar el pasado

de los pueblos, luego se esfuma la individuación del oligarca, su historia, la castiza colonialidad de las relaciones de poder.<sup>3</sup>

La empresa no era fácil, pero se realizó meticulosamente y con ello se conseguiría un efecto duradero. En el episodio de la conquista no se puso en escena la guerra, sino el encuentro amistoso de Moctezuma y Cortés. El saber de la guerra fue desplazado por un efecto de verosimilitud elaborado cuidadosamente.

Eran tan sugestivos los grupos indígenas guerreros, sacerdotes y cortesanos, y formaban tan acentuado contraste con los grupos hispanos conquistadores[...] se observaban tantos detalles de autenticidad clara en tipos indígenas y vestiduras, que uno se hacía el propósito de tomar el desfile como un resurgimiento de cosas y personas de otras centurias que influyeron en la formación del ambiente nacional [*El País*, 1910].

Se hizo saber que los organizadores “fueron a los pueblos más apartados de la República en busca de aquellos tipos que mayor semejanza tuvieran con los habitantes del Anáhuac” [*ibid.*]. Implícitamente, se hacía notar que el pasado del “otro” estaba perdido, a tal grado, que había que encontrar su fenotipo, las últimas huellas genéticas del pueblo mexicana, en los lugares más apartados de México.

En este juego de imágenes, se invoca el pasado del Anáhuac para reubicarlo en los lugares más distantes del presente; es decir, para relocalizarlo fuera del propio territorio del Anáhuac, para expulsarlo simbólicamente. Hacer venir al presente es una representación y una reubicación definidas por el mismo signo, la distancia. La idea que se transmite involucra el tiempo y el espacio, apoyándose mutuamente para diferir, descentrar, deconstruir, para suspender la historia de los pueblos del Anáhuac.

En conjunto, las diferencias o distancias de espacio y tiempo, además, producen una idea de trayecto. Eso es lo que se quiere colocar en el centro, la imagen viva del progreso. Así, el movimiento de la modernización se construye mediante cuadros que parecen verosímiles o naturales, porque se fundan en nociones del espacio-tiempo; se basan en las evidencias que aportan algunos rasgos de la cara y presuponen la levedad de la memoria de un respetable público que goza del espectáculo.

Gabriel Tula, originario de Tancahuitz, distrito de San Luis Potosí, representó el papel de Moctezuma. “El séquito del emperador Moctezuma llamó poderosamente la atención y a nuestros auténticos indios les tributaron numerosos aplausos” [*ibid.*].

<sup>3</sup> “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América” [Quijano, 2000:342].

Alonso Santiago, Francisco Pérez, Juan Alzalabac, junto con otros hombres y mujeres de la huasteca, por un momento fueron personajes protagónicos en el corazón de México. Pero sólo porque, en ese trayecto imaginario, con su cuerpo atestiguaban el progreso alcanzado por la nación del oligarca.

El grupo de Cortés salió de la plaza de Carlos IV. “Miles de personas aplaudieron con frenesí, echándoles flores a su paso como una ofrenda de admiración”. En la descubierta, uno llevaba “una bandera negra con una cruz roja en el centro, con la siguiente inscripción: con la cruz y esta enseña vencemos. Palabras hermosas significativas”, dijo el reportero de *El País*, como si otras palabras y las espadas no fueran significantes. Al frente del grupo iba Gabriel Ríos, estudiante de la Escuela Dental. “Lo que más llamó la atención fue la propiedad de su fisonomía con la del verdadero Cortés”. Otros personajes de ese contingente fueron representados por alumnos de la Escuela de Jurisprudencia, Medicina y del Conservatorio Nacional [*ibid.*]. No había duda de que todos, representados y representantes; conquistadores, oligarcas e hijos de éstos, pertenecían al mismo linaje. La naturaleza atestiguaba la verdad, en esta alegoría de la oligarquía-hija disfrazada de oligarquía-madre.

Después apareció la distinción de la traición:

[La] hermosísima Malitzin interpretada por la señorita María Nauden, cuya belleza y gracia causaron en los concurrentes al desfile buena impresión, tributándosele muchas ovaciones, arrojándole a su paso flores, serpentinas y confetti. Los organizadores encontraron en la señorita Nauden fiel intérprete de la encantadora Doña Marina [...] [*ibid.*].

Completaron el cuadro, frailes franciscanos, dominicos y mercedarios, así como sus acompañantes arcabuceros, ballesteros y alabarderos; cruces y polainas, cascos de fierro, arcabuses, ballestas y cuchillos pintados de rojo significativo.

Por último, 800 guerreros tlaxcaltecas, cuidadosamente seleccionados entre “naturales de Tlalma”, Xochimilco; “verdaderos tipos indios, capas, huaraches y plumas en la cabeza”. Por la propiedad en el “vestido y los tipos tan parecidos a nuestra primitiva raza, llamaron la atención los jefes de la República de Tlaxcala” [*El País*, 1910; *El Imparcial*, 1910; Comisión, 1910]; quienes, en la teatralización, caminaban detrás de los españoles, mientras que en la guerra iban adelante.

Las oposiciones binarias se representaron bajo múltiples formas, en cada detalle; pero el juego más notable fue el que asociaba el pasado con el presente, representado y representante, lo cercano y lo distante, la Universidad y la huasteca, con el objetivo de hacer evidente el progreso y exaltar a quienes detentan el poder. Más que una representación de la historia de México fue la autodescripción de la oligarquía.

Los dos grupos, huastecos y universitarios, circundaron el zócalo y convergieron finalmente delante del balcón principal del Palacio Nacional. Mientras tanto, dos

batallones del ejército porfirista trataban de contener a la multitud. Se escenificó el encuentro. Moctezuma descendió de “su palanquín de oro”, en tanto que Cortés bajaba de su caballo. En seguida le colocó a Moctezuma el símbolo de unión, el famoso collar de las cuentas de vidrio. Así, como un matrimonio, sin guerra ni resistencia se simbolizó la conquista.

Si bien, esta frontera semiótica es una zona de bilingüismo cultural y un mecanismo que traduce los mensajes externos a la situación de colonialización, opera además como “un mecanismo *buffer* que transforma la información” [Lotman, *op. cit.*: 26 y s]. La frontera semiótica no sólo sirve para organizar el espacio cultural de la dominación, sino también para desorganizar las redes de significados externos. “Las estructuras externas, dispuestas al otro lado de la frontera semiótica, son declaradas no-estructuras” [*ibid.*:29], el terreno del caos, la sinrazón y la barbarie. Pero de hecho, esas estructuras son el espacio de otra semiótica. Allí donde termina la escenificación de la conquista, empieza la resistencia silenciada: Motecuhzoma fue ajusticiado por los mexicas [León, 1984].

En el segundo episodio representado, el “otro” apenas si aparece. Al final del desfile, marchó “un grupo de fuerza militar y los indios”. La escena se llamó Paseo del Pendón y se conmemoró el 13 de agosto de 1521, fecha en que culminó el sitio y la destrucción de la ciudad de Tenochtitlan. Pero éste es otro dato que fue silenciado. La historia de la guerra aquí también quedó fuera de la puesta en escena, en su lugar, hubo un rito de unción de la burocracia colonial. El virrey se eleva sobre los demás al ascender a un tablado y desde esta posición eleva el pendón de “los leones de Castilla, bordados en alto relieve” [Comisión, *op. cit.*:48]. Cerca de la tribuna principal, el teniente Almada mandó a que sus soldados dieran sablazos a la multitud incontenible que quería ver.

Finalmente, en la tercera escena, dedicada a Iturbide, se consuma la desaparición simbólica del indio. Esta vez, el único actor fue el poder, representado por el Ejército Trigarante. Portando armas auténticas de la época, desfilaron: Granaderos imperiales, Regimiento de la Corona, regimientos de Santo Domingo y de Fernando VII, Dragones del Rey, Dragones de Santander, fieles de Potosí, Sierra Gorda y San Fernando, y regimientos del Comercio de México y Puebla. En la escena histórica más próxima ya no hay indios.

Primer acto, Moctezuma se mueve hacia un encuentro en que le ensartan un collar de vidrios; segundo acto, los indios marchan a la cola de la burocracia colonial; tercer acto, los indios desaparecen del escenario de la historia, desfilan sólo las fuerzas militares de la colonia. Tres escenas del mito fundacional basado en la desaparición simbólica del indio, y tres elementos de poder: el engaño, la jerarquía y las armas. Con los mismos elementos que se construyó al “indio”, como categoría central de la colonialidad, se le trató de deconstruir para inaugurar la modernidad.

## ENSUEÑO DE LUZ Y PROGRESO

El umbral del gran rito del Centenario, la fase liminal, fue la ceremonia del Grito, en la noche de ese 15 de septiembre. El soplo trascendente, fin de una centuria de amarguras y comienzo de una nueva era de orden y progreso, se simbolizó cuando el hombre que logró tal prodigio, Porfirio Díaz, hizo sonar la campana de Dolores.

El aspecto de la Plaza de Armas era hermosísimo, inusitado, sorprendente [...] Increíble el número de gentes que, de todas las clases sociales, llegaban a aquel recinto, encaramadas en los árboles, trepadas en las azoteas, en las salientes de los edificios, en todas partes, con las caras ávidas y los ojos brillantes. Padres que levantan en vilo a sus hijos que gritan desesperados “papá no veo”; exclamaciones de júbilo, gritos de protesta, olas humanas que se atropellan [...] niñas graves y coquetas que cuidaban de los atropellos de la multitud sus vestidos nuevos [*El Imparcial*, 1910a].

La sensación de reunión sólo era aparente. Por supuesto, los hombres del poder no estaban encaramados en los árboles. Desde el punto de vista espacial, las oposiciones sociales se reproducen en el rito.

Dos vallas de soldados y una de gendarmes formaban frente a Palacio un inmenso semicírculo dentro del cual estaba la concurrencia más distinguida: trajes de seda, sombreros empenachados de plumas y chistorras [... Arriba, en los balcones del Palacio] los uniformes deslumbrantes de los diplomáticos extranjeros, los secretarios de Estado y dignatarios del gobierno, los generales y oficiales distinguidos del ejército, altas damas de la aristocracia discurrendo por los salones palaciegos, soberbiamente iluminados por la luz meridiana que penetraba de fuera y por los candiles de cristales titilantes que, como ascuas, centellaban pendientes de los techos artesonados de oro [*ibid.*] [Ahí no había niños que gritaran “papá no veo”].

El control de la visibilidad es parte del monopolio de la verdad. Ver, como ocultar, también es poder, forma parte de la situación estratégica de las fuerzas enfrentadas. Arriba, lo que han de ver aquéllos es la “turbamulta” que forman los de abajo-afuera. Adentro, lo que se ve como concurrencia distinguida son trajes, sombreros, uniformes, cargos y nombres deslumbrantes. No personas sino cosas, porque son éstas las que denotan o simulan la riqueza. En un juego infinito de ser, parecer, no ser y no parecer poderoso, discurren las intrigas que son veridicciones palaciegas.

Abajo, en la penumbra se siente pero casi no se ve, los humanos se perciben como elementos de un río caudaloso. No se distingue. Por eso, paradójicamente, en medio del zócalo es posible la sensación de comunión. No se observan los techos de oro, no se notan las vallas de soldados y gendarmes, no se sabe siquiera de qué color son las plumas de las damas selectas, ni se sienten los trajes de seda que representan la desigualdad entre explotadores y explotados.

Lo que el poder dispuso para la visibilidad de la multitud, por el milagro de la luz (eléctrica), se transformó en un ensueño luminoso. En la catedral, en una de las torres, con enormes letras luminosas se leía esta palabra augusta y refulgente, **Libertad**; en la otra torre con letra del mismo tamaño se encuentra otra palabra que nosotros orgullosamente podemos proclamar, **Progreso**. Encima de ellas, respectivamente, 1810 y 1910.

Bajo la primera palabra, la efigie del Padre Hidalgo resplandece como un símbolo de la misma palabra que lo corona y, en el mismo sitio, en la otra torre, un retrato del señor General Díaz simboliza también la palabra *Progreso*. En el centro, en el lugar que ocupa el reloj, en medio de un haz de rayo de oro, hay esta palabra breve y elocuente como un canto: *Paz* [*ibid.*].

Para la multitud, la visibilidad se ha transformado en un sueño luminoso y nada más.

Por fin sonaron, las once. Quienes estaban cerca del balcón central vieron aparecer a Porfirio Díaz, acompañado por los señores secretarios de Estado y dos embajadores vestidos de gran uniforme, los marqueses de Bugano y Polavieja. Para la mayoría, lo que sobresalió fue la bandera.

La ovación fue enorme, ensordecedora; el Himno Nacional resonó en todos los ámbitos de la plaza como una música sagrada; todos los sombreros se abatieron, toda aquella inmensa multitud se agitó en una oleada de supremo entusiasmo, de alegría sin límites.

Es el momento de *communitas*, el “vacío del centro”, el no estar encima o delante, abajo o detrás, sino con los otros; la ausencia instantánea de las estructuras, el intersticio de la moralidad abierta. Ese instante fue como un buen preludio para una gran revolución.

Las campanas de la Catedral, lanzadas a todo vuelo, llevaron a todos los confines de la ciudad la buena nueva de que en aquel momento se cumplía el Centenario de la noche impercedera de 1810 [...] Se extinguió el último acorde del Himno y entonces el señor presidente agitó con sus manos la campana sagrada [Fue también la consagración de la transición con fuegos artificiales]. [...] Todas las bandas que estaban en la Plaza tocaron la diana y rompieron al aire cargado de efluvios hirvientes. En muchos ojos se cristalizaron las lágrimas [El tránsito se había consumado] [*ibid.*].

#### APOTEOSIS DEL CAUDILLO

La tercera etapa de la extensa conmemoración, la fase posliminal o de agrupamiento, se integró por una serie de ritualizaciones para refrendar el nuevo Estado y dar lugar

a un nuevo objeto simbólico: la Nación moderna. El 16 de septiembre se inauguró la Columna de la Independencia, hubo un magno desfile militar y la solemne apertura del Congreso de la Unión, se realizó en el Teatro Virginia Fábregas. Soberanía, fuerza militar y democracia, signos vitales de una nación en la era moderna.

Al día siguiente, comenzaron las muestras de aceptación por parte de la comunidad internacional y hubo nuevos ensalzamientos del saber, la riqueza y la fuerza de las armas. En esa fase del ritual se inauguró la Universidad Nacional y la Escuela de Altos Estudios; hubo exposición de ganadería y maniobras militares; el licenciado Ignacio Burgoa dio un discurso en la Ciudadela; estudiantes, obreros y mujeres desfilaron por las calles, se inauguró la fábrica de pólvora sin humo en Santa Fe y la ampliación de la penitenciaría.

La ceremonia final, que se llamó Apoteosis, fue el acto más solemne, fúnebre y patético del Centenario. Dentro del Palacio, en el patio central se erigió un enorme catafalco con la inscripción de los caudillos de la Independencia. La orquesta del Conservatorio Nacional interpretó la *Marcha heroica* de Saint-Saëns; la *Marcha fúnebre* de Wagner; la *Apoteosis* de Berlioz y el *Himno Nacional*.

Aunque Justo Sierra proclamó en una poesía, sidérea y atómica, “la vibración inmensa del alma popular”, tal acto fue una glorificación de los caudillos y un arrogante desprecio por la masa insurgente.

Lo primero que hizo el orador principal fue europeizar a Morelos y a Guerrero, a Juárez y tantos más. “Esa epopeya ha tenido sus Aquiles y sus Ulises. En sus mares procelosos han navegado Argonautas, se han desencadenado las furias de Eolo y de Bóreas y han cantado, seductoras, las sirenas”. Después, sólo después de la metamorfosis imaginaria, el gesto de consideración: “a ellos venimos a rendir culto y tributar homenaje”. Dijo Enrique Creel ex gerente del Banco Minero, que llegó a ser secretario de Relaciones Exteriores de la dictadura:

Y más resaltan sus grandezas, y más se agigantan sus merecimientos, cuando se piensa que [...] alrededor del rebelde (Miguel Hidalgo), apenas si se agrupaban dos o tres grandes audaces y un puñado de indígenas, más bien estupefactos que entusiastas, y antes sumisos que emprendedores [Creel, 1910:68 y s].

Es la voz del conquistador con disfraz de civilizado, del *taker* de la gran guerra de las potencias europeas contra el mundo; el discurso de quien establece el paradigma de lo ocupado y lo vacío. Para el conquistador, “el vacío del territorio” se prolonga a la mente. Los indígenas del mundo carecen de fe, madurez, conocimiento, valores, leyes, entusiasmo, audacia o noción del correcto comportamiento. Este es uno de los procesos básicos que hicieron posible la invención del indio y del salvaje.

Sin pueblo, la patria del oligarca significa “un territorio inmenso, despoblado”, y a la vez una entidad “rica con todos los dones”; “el oro y la plata de nuestras minas”; “nuestros campos, emporios de fertilidad”. La dolencia principal, según Creel, era el

vacío de la nada en seguridad pública y garantías a la propiedad. Por eso el reconocimiento de la oligarquía, mediante el linaje de los Creel, hacia el “magno gobernante, fundador de la paz, del crédito y de las riquezas nacionales”, Porfirio Díaz.

De igual manera, sin pueblo, la historia nacional es imaginada como las acciones de una “pléyade de caudillos”, en quienes “todas las virtudes humanas estaban representadas” [*ibid.*].

El presbítero Agustín Rivera fue más directo al externar el pensamiento racista:

Por la historia consta que todas las revoluciones sociales se han hecho por el pueblo bajo, dirigido por hombres superiores [...Pero] nuestra revolución de Independencia fue hecha por la raza media, dirigida por Allende, Morelos y los demás jefes y principalmente por Hidalgo. Uno de los grandes méritos de Hidalgo es el haber enseñado a la raza india lo que vale un pueblo [...] la raza india durante trescientos años hasta 1810, siempre tuvo la creencia de que ella era la dueña de la tierra mexicana y siempre miró a los españoles como extranjeros e injustos dominadores, pero no pasaba de ahí, no osaba mover pie ni mano. Los indios estaban embrutecidos, enervados y convertidos en animales de carga.

Por medio del vacío, en la imaginación imperial, se construyó una múltiple correspondencia entre la figura del indio y el mundo animal de la naturaleza. Por medio del vacío, los herederos siguieron tratando de justificar el despojo sobre el que desde entonces descansa el monopolio de la riqueza.

Quién sabe cómo haría don Miguel Hidalgo el milagro de enseñar tan rápido a “la raza” lo que vale un pueblo, pero tan sólo seis días después del 16 de septiembre, en Celaya, el ejército insurgente sumaba 50 mil hombres en armas y a los dos meses, “80 mil indios”. El doctor Rivera se había metido en un embrollo. ¿Cómo alguien iba a aceptar que esa enorme masa insurrecta era “la raza media, dirigida por Allende”? 93 mil en la batalla de Puente Calderón; las cifras que él mismo proporcionaba le desmentían, paso a paso, hasta que encontró el argumento ideal para el racismo en un país como México: aunque sean muchos, no cuentan. “Fácil victoria [la de Puente Calderón], porque aquel [Calleja] tenía un ejército bien armado y disciplinado, y éste [Hidalgo] no tenía ejército, sino una turbamulta de indios que se estorbaban los unos a los otros”. Seguramente, como los hunos de Atila, ni sabían andar. Pero no, la garantía de su argumento no fue Atila, sino Milciades y Temístocles, la referencia a las batallas griegas en Maratón y Salamina. Remató el presbítero, *Xerxes intelexit quantum ad exercitu turbu diferat*. Algo así como, derrotado el hijo de Darío y Atosa, Jerjes, jefe de los persas, vio entonces cuán distinta es una chusma de un ejército. Así, sí. La experiencia militar de Grecia pronunciada en latín es más que sagrada. Es el poder de la lengua cumpliendo el rol de autorizar el discurso, pero no de un poder cualquiera, sino el de dos imperios: el romano y el vaticano.

Antonio Gramsci observó la importancia de la lengua en la organización del poder y la cultura, el funcionamiento del latín en la fractura del pueblo y los intelectuales, así como en la monopolización del saber.

Los libros religiosos están escritos en medio latín, de manera que también las discusiones religiosas escapan al pueblo, por más que la religión sea el elemento cultural predominante: de la religión el pueblo *ve los ritos* y *oye* las prédicas exhortativas, pero no pueden seguir las discusiones y las evoluciones ideológicas que son monopolio de una casta [Gramsci, 1999:73].

Se entendió, entonces, por qué Rivera había dicho, al principio, que las naciones europeas:

son pueblos que han llegado al apogeo de la civilización, que ya están encausados en el orden [...] pero México, Venezuela, las repúblicas de Centroamérica, las veintisiete naciones hispanoamericanas, son pueblos jóvenes que fueron mal educados por España, a quienes es muy difícil mantener en orden, educar y gobernar.

Rivera redondeó su discurso porque el indio, sin la antítesis del europeo, sencillamente no es indio. Así, sí se entendió por qué hizo esta interpelación al final de su discurso, “Ilustres europeos y norteamericanos: nosotros somos inferiores en mucho a vosotros en civilización; sin embargo, somos hijos de buenos padres [...]” [Rivera, 1910:72-78]. Es la otra cara de la oligarquía racista. Detrás de su arrogancia ante la mayoría de los mexicanos, abyecta frente a la metrópoli.

La ceremonia final del Centenario, además de fúnebre, fue patética. En la Apoteosis, patrióticos sólo el himno, la bandera y un recuerdo del insurgente Pedro Moreno, “El indulto es para los criminales, no para los defensores de la Patria”.

Ese día, por la noche, Porfirio Díaz ofreció un baile de gala y durante el brindis dio el mensaje final, el que correspondía al estadista de una nación moderna.

La definitiva liberación del espíritu colectivo es la conquista más grande que ha realizado el hombre en los últimos tiempos, al desvincular en lo absoluto los poderes humanos de los poderes divinos, en nombre de los cuales se han cometido tantos desacatos a la humanidad [...] Han llegado los hombres al convencimiento de que son ellos los llamados a regirse a sí mismos y que, para llenar tan noble misión, los elegidos por sus semejantes necesitan rendir el más ferviente culto a la moral y subordinar siempre a ella los intereses materiales, para hacer así posible la distribución equitativa de los bienes con que la naturaleza dotó a la tierra [...] Nosotros creemos que la humanidad asiste actualmente al derrumbamiento de un pasado caduco, construido por tiranías sobre base de fanatismo y prejuicios y que bajo los escombros de esas formas envejecidas quedarán sepultados todos

aquellos que intenten oponerse al derrumbamiento [...] Nosotros creemos que la moral, la inteligencia constructiva y generosa y la cultura son las fuerzas llamadas a gobernar el mundo en la vida moderna [...] Nosotros creemos que en la futura organización política y social de los pueblos quedarán abolidos los privilegios creados por los hombres [...] [Díaz, 1910:170 y s].

Pero, el general Porfirio Díaz, como estadista, se equivocó en lo fundamental, que no es proclamar altos principios, sino entender lo que pasa en su propia nación. Dijo: “En el desarrollo de esta nueva vida en el proceso de transición del viejo Estado al Estado nuevo, México será uno de los países que menos habrán de sufrir [...]” [*ibid.*]. Qué paradoja, dos meses después comenzó la revolución y la guerra.

El discurso de cierre que pronunció Porfirio Díaz declaró la transición en que se inscribía el rito de paso. Fue también su exégesis, su lectura más elevada, el discurso ordenador que busca hacer comprensible el futuro misterioso mediante un juego de referencias clave, que dan sentido al cambio de Estado. Bajo la forma de ofrecimiento, el brindis, indicó el sentido de las relaciones adecuadas, la conexión entre lo conocido y lo desconocido. Pronunció el discurso que orienta para la acción y expresa la síntesis de las clasificaciones representadas en una multitud de oposiciones binarias dentro de un campo semántico, la moral, donde lo que se persigue es encontrar puntos de apoyo para “gobernar el mundo en la vida moderna”, no sólo gobernar naciones. Y en ese trance, en la disputa por el poder global, poco tiempo después, estallaría la primera guerra mundial. Era la natividad del imperialismo y también, como dijo Martí, la hora de los hornos.

Durante todo el mes de celebraciones, se reiteró de las formas más variadas cuál era el marco espacial de las principales oposiciones simbolizadas: Europa-Estados Unidos, adelante y arriba. México, abajo y atrás, con el propósito de ubicarse al lado. Tal fue el espacio simbólico del gran ritual del Centenario y de la doctrina estructurante de la oligarquía para la era moderna. Su trazo sería seguido por todos los gobiernos del siglo xx mexicano, y la meta de alcanzar a Europa y a los Estados Unidos fue la base cosmogónica de la prédica moral y de progreso en la mayor parte de los proyectos políticos.

Pero ese tránsito tuvo una garantía y un obstáculo que son de naturaleza racista. La confianza con que la oligarquía sería aceptada se basó en “los vínculos de igualdad espiritual que se cifran en el idioma, en las costumbres y en la raza”, según dijo Porfirio Díaz ante el embajador de España. El “mixteco casi puro” no habló a título individual ni por el pueblo, sino en nombre de las clases dominantes. Por ese anhelo de estar o volver al lado, en el pensamiento racista de la oligarquía es coherente la metáfora infantil relacionada con el dominio colonial de España, “Sus hijas, ahora libres, tuvieron la suerte de heredar esas virtudes, y escudadas por ellas aspiran a la realización de los grandes destinos de la raza común” [Díaz, *s/f.*:13 y s]. En esa metáfora

infantil y racial, la mayor parte del pueblo mexicano queda fuera del proyecto de las clases dominantes.

En el pensamiento racista, la mayoría de los mexicanos representan un lastre para alcanzar el progreso. Los pueblos de México no están comprendidos dentro de “los grandes destinos de la raza común”. La oligarquía-hija envidia a la oligarquía-madre, se siente inferior, pues allá hay “pueblos que han llegado al apogeo de la civilización, que ya están encausados en el orden y en los que con poca acción del gobierno, el pueblo sigue el camino de la paz y el orden”. La oligarquía-hija, igual que la madre, sueña con desaparecer al indio. Y si éste se rebela no dudará en declarar la guerra de exterminio.

La dificultad que percibe la oligarquía para arribar a la era moderna es la “turbamulta de indios”, “a quienes es muy difícil mantener en orden, educar y gobernar”; los pueblos originarios de México son la antítesis, la raza no común, “el animal de carga”; el enemigo histórico que “siempre tuvo la creencia de que era el dueño de la tierra mexicana”, que se rebela y amenaza con hacer el sumario de la historia.

La clase dominante se imagina como raza porque cree, y quiere hacer creer a las demás clases sociales, que en los gametos lleva inscrito el orden y el progreso. Para transitar hacia su modernidad y su democracia no es suficiente que los otros estén en posiciones inferiores, es preciso que desaparezcan.

La siguiente es un rasgo clave de estas relaciones de poder, no operan de manera directa, sino oblicua. No se dice abiertamente “teneis que desaparecer”, sino implícitamente, mediante insinuaciones, metáforas, símbolos y construcciones diferenciadas de lo presente y lo ausente. Ese racismo abandonó sus formas encubiertas, poco tiempo después, durante la guerra genocida que se emprendió en contra de la revolución encabezada por Emiliano Zapata.

## LA GUERRA, 1913

### *Atila del Sur*

El mito de Atila, el jefe de los hunos, tenía más de 1 400 años de antigüedad cuando fue aplicado para combatir a la revolución zapatista. En México, esa invocación no era novedosa. Desde tiempos atrás, las rebeliones indígenas habían despertado en la oligarquía el miedo a que surgiera un Atila mexicano.

Los pueblos todos de los distritos de Actopan y de Pachuca del estado de Hidalgo [1878] siguen apoderándose de las haciendas y avanzando cada día más [...] En una extensión bastante considerable parece que ha dejado sus huellas la maldecida raza de Atila [*cit.* en Santoyo, 1995:111 y s].<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *El Monitor Republicano*, México D. F., 15 de enero de 1878.

Como símbolo de fuerza, el recuerdo del jefe huno servía para representar la amenaza de la revolución y, a la vez, para incitar al exterminio.

Hoy el indio se levanta a disputar lo que cree suyo. El día que se convenza de que es el más fuerte, sus pretensiones no conocerán límites [...] los hombres que el país tiene a su frente tienen el imperioso deber de reprimir con energía, y cueste lo que costare, esos movimientos parciales [...] que son los precursores de una revolución social [*cit. en Santoyo, 1995:111 y s*].<sup>5</sup>

Se temía desde entonces la fuerza material del enemigo histórico, la posibilidad de que ocurriera una especie de día del juicio final. El momento en que se revele que los pueblos despojados de su territorio y su Estado son en realidad “los más fuertes”, el sumario de la historia sería irreversible. Desde mucho antes de Zapata, se imaginaba al indio rebelde con el símbolo de Atila porque éste representa una fuerza contraria a los privilegios del poder.

El símbolo de Atila (“el más fuerte”, *flagellum Dei*) operó también, como un condensador de sentido de las preocupaciones del Ello o conjunto de impulsos instintivos, necesidades, deseos y motivaciones afectivas primarias. Parte de su eficacia obedeció a las emociones que suscitaba el miedo a la rebelión de los estigmas. El “sucio, mal oliente, estúpido, irresponsable, perezoso y lascivo” en pie de guerra, contra la opresión y el despojo. El crimen racista cabalga sobre el miedo.

Simultáneamente, la eficacia de la invocación de Atila deriva del hecho de que incluye una instrucción para la acción. Ese símbolo guarda en la memoria la “solución final” para tal problema, el exterminio. Ambos polos del símbolo, el emotivo y el normativo [Turner, 1980:22-28], se condensaron eficazmente porque dieron respuesta tanto a la amenaza de las rebeliones, como a los apremios ideológicos del darwinismo social.

En abril de 1913, los terratenientes de Morelos, Zacatecas, Michoacán, San Luis Potosí y Durango acordaron con el ministro de Guerra que “los hacendados, de su propio peculio, organicen fuerzas irregulares que se destinarán exclusivamente para defender las haciendas” [*El imparcial, 1913a*]. La condición fue que dependieran de la Secretaría de Guerra y estuvieran dispuestas a prestar auxilio a las fuerzas del gobierno. Éste proporcionó a los hacendados los instructores necesarios. Poco después, el Congreso aprobó la iniciativa de ley que daría origen a los grupos paramilitares, “milicias irregulares auxiliares o cualquier otra denominación”, y se ordenó dotarlos de armas y municiones. Quienes formaron los primeros contingentes paramilitares fueron los hacendados de Morelos y de la región de La Laguna en el norte del país.

<sup>5</sup> *La Libertad*, México D. F., 24 de febrero de 1878.

En ese contexto, brotaron manifiestamente los discursos racistas. Carlos González Cosío afirmaba:

Una gran parte de la república bien lo sabéis está siendo asolada por el bandolerismo, los campos se hayan incultos o arrasados por el fuego y barbarie, en tanto que el hambre asoma su faz siniestra y la tranquilidad desaparece de los hogares y de las conciencias. Estas chusmas de facinerosos, que se entregan con salvajismo inaudito, al asesinato y al despojo, constituyen un baldón para el progreso que hemos alcanzado; son una mancha en nuestro prestigio, como pueblo culto, y una terrible amenaza para nuestros problemas económicos y nuestra integridad nacional [...] Los elementos sanos del país deben contribuir a la extirpación del bandidaje, por ser ésta una alta y patriótica tarea [...] muy pronto podrá desaparecer esa plaga que está destruyendo nuestra riqueza nacional. A vosotros os toca, señores, enunciar ideas salvadoras que sin duda serán fecundas para lograr en forma eminentemente práctica la defensa de la vida y de la propiedad [*El Imparcial*, 1913d].

Formalmente, ese discurso fue una arenga pronunciada en la apertura de la Gran Liga de Agricultores. La imagen de los rebeldes del campo se constituyó mediante oposiciones que tienen mayor grado de pertenencia<sup>6</sup> al orden de la riqueza y del saber: a) el bandolerismo y el despojo de malechores y facinerosos destruyen la riqueza y representan una terrible amenaza económica; b) la barbarie, el salvajismo, la carencia de todo ideal son una afrenta para el progreso y una mancha para la cultura.

En este caso, originalmente, la oligarquía es el emisor y receptor del discurso; se trata de la producción discursiva del frente interno de esa colectividad en que el sujeto social único se imagina a sí mismo mediante el significado inverso de las características que confiere a su enemigo. Para los terratenientes, la honradez y el espíritu constructivo, fecundo, son los principales atributos económicos en esas formaciones imaginarias de sí mismos; y la civilización, el ideal, la cultura, complementan su autorrepresentación en la esfera del saber. Dentro de esa formulación hay un principio básico —ley de paso argumentativa— para que la injuria desemboque en autorización del exterminio. El enemigo del terrateniente, el campesino rebelde, simbólicamente es despojado de su condición humana mediante el uso metafórico de dos nociones biológicas: son una plaga y elementos insanos que deben extirparse. Se proclama la legitimidad de matar a quienes significan un peligro biológico [Foucault, 1998:166]. En 1913, dentro de la Sociedad de Alumnos

<sup>6</sup> El principio de “grado de pertenencia” se emplea en lógica difusa (*fuzzy logic*), una herramienta matemática cuya amplia aplicabilidad (inteligencia artificial, sistemas de autocontrol, base de datos, redes neuronales, etcétera) se basa en la concepción de conjuntos con fronteras no exactas.

de Medicina, ya se postulaba estudiar a los criminales, considerándolos como agentes patógenos. Con base en los planteamientos racistas de Lombroso y Enrique Ferri, Santiago Ramírez Vázquez expuso las ideas básicas de la “terapéutica” del delincuente y sus “antitoxinas” [Ramírez, 1913:3-6]. El propósito fue fundar una clínica del ser inmoral y antisocial; transformar la justicia penal en una institución de profilaxia y defensa social.

En efecto, en el discurso racista el “enemigo biológico” siempre tiene un trasfondo social.

El señor presidente de la República animado por un deseo muy justificado de dar garantías expuso (en el Consejo de Ministros) que el zapatismo será exterminado cueste lo que cueste pues que, sin fin político, tan solo cometen actos de salvajismo, en contra de la propiedad y en contra de la humanidad [*El Imparcial*, 1913c].

#### REBELIÓN DE LOS ESTIGMAS, SUBVERSIÓN DE LOS SENTIDOS

En esa época, la imagen de los zapatistas que difundió José Fernández Rojas —director de *La Prensa* en Los Angeles, California— también se basó en los “atentados contra la propiedad privada”. Pero imaginaba que los zapatistas no eran bandidos comunes, sino poderosos. Explica esta situación por el cambio que los peones habían experimentado durante la guerra:

Lo que mueve a los alzados de Morelos a proseguir en su labor regresiva, son los apetitos morbosos de pillaje y de latrocinio, despertados y aguijoneados en esos individuos incultos por el incentivo de sus propias hazañas y de la impunidad que los protege. Su humilde condición de peones, trocada de improviso en la opulencia del bandolero; su miserable actitud de siervos, cambiada de la noche a la mañana en la de poderosos; su estulticia sobreponiéndose al saber; su calidad de clase ínfima, sobrepasando a la burguesía, todo este cambio brusco que los eleva de los bajos fondos de miseria en que vivían hasta una posición de árbitros y señores, es y seguirá siendo la causa principal de ese movimiento disolvente y brutal [Fernández, 1913:226].

No se detiene ahí. De la sociología y la psicología, el historiador y periodista pasa a la zoología y la religión. Piensa en los zapatistas como “turbas demoníacas” que cometen monstruosos atentados:

[...] reviven en nuestro ánimo los salvajismos de aquellas hecatombes donde fueron sujetos a todas las mutilaciones y a todas las mancillas los cuerpos de las víctimas, sin distinción de sexos ni edades, sin consideración y sin escrúpulo. Hasta los

cadáveres sufrieron la profanación de aquellos chacales que se complacían en extraer los ojos y cortar las partes más nobles de quienes sucumbieron a sus manos [*ibid.*:227].

Chacales, profanadores de tumbas, mutiladores de cuerpos, turbas demoníacas son “las hordas capitaneadas por el Atila suriano”. Emiliano Zapata, jefe de los hunos mexicanos; Atila, el azote de Dios, *Flagellum Dei*. Así proyectaron a Zapata los hijos de Roma y nietos de Atenas, los sacerdotes del genocidio. Pero éstas no son las imágenes fragmentarias de un *collage*; en el racismo las representaciones tienen una disposición general, hay un alineamiento de las fuerzas de sentido que se orienta por las intenciones de la estrategia discursiva de poder. Cada enunciado es una microbatalla multiforme con una determinada intencionalidad y con un cálculo de los efectos, del peso de los objetos discursivos, de los apoyos que pueden encontrarse en la memoria discursiva del interlocutor; una estimación de las posibilidades de propagación, encadenamiento y transferencia de sentidos de un campo semántico a otro. La fuerza del racismo, su persistencia, hay que encontrarla en ese conjunto de articulaciones móviles.

En la prensa, mediante una serie de presupuestos dramatizados, el acontecimiento militar fue remplazado por el acontecimiento mitológico.

Fue la hecatombe una visión apocalíptica que superó por su horror a las espantosas catástrofes de la Cima y Ticumán. Los zapatistas, ebrios de sangre, disparaban sus armas sobre los pocos sobrevivientes de aquella emboscada, que salvándose de la dinamita eran abatidos por el plomo o consumidos por el fuego que prendieran los bandoleros en los informes restos del tren asaltado [...] Son ya contadas las estaciones que no guardan la huella del incendio y de las orgías de sangre, porque parece que los bárbaros quieren dejar en cada una, como señal de su salvajismo, un rastro de cenizas, de huesos calcinados, de miembros tumefactos, de sangre, de ignominia [...] La mención de la Cima trae aparejado el recuerdo de otra pavorosa tragedia, ocurrida también en medio de la vía (férrea), con perfiles demoníacos, con tintes repugnantes, con excesos sin comparación [*El Imparcial*, 1913b].

La invocación de la monstruosidad del rebelde, su incorregibilidad y el enorme peligro que representa para la salvaguarda de la sociedad, fundan la estrategia discursiva del poder para matar legítimamente a quienes representan, esta vez, una amenaza satánica.

La demonología moderna es el discurso más o menos usual que el poder esgrime para “acabar de raíz con el mal”; es un principio de causalidad blandido durante el genocidio antizapatista, el holocausto, la guerra del Golfo Pérsico o Afganistán. Decía Einstein: “Hay demonios en todas partes. Es probable que, de modo general, la creencia en la acción de los demonios constituya el inicio de nuestro concepto de causalidad” [*cit.* en Poliakov, 1986]. A diferencia de épocas antiguas, los demonios

modernos o los poseídos no mueren en la hoguera sino en las guerras, al lado de las vías del tren, en campos de concentración, cámara de gas o durante bombardeos sobre objetivos civiles. Pero hay una paradoja que ayuda a entender la demonología moderna. Desde que el poder se presenta como regulador de la vida, la pena de muerte es una bronca. “Para semejante poder la ejecución capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción. De ahí el hecho de que no se pudo mantenerla sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal” [Foucault, 1998, I:166 y s].

En la mitología del orden, cada elemento debe morar en un mundo delimitado, en el que todo tiene una región asignada y un papel que cumplir. Lo sagrado es permanecer en el lugar. Cruzar los límites constituye una transgresión, es abrir el mundo a la amenaza del caos. Los mitos acerca de los monstruos representan el desarreglo de las clasificaciones que Dios ha compuesto de antemano; las bestias del caos acechan en los intersticios de la normalidad, la armonía y la paz. Son engendros que atentan contra el dogma de lo fijo, criaturas peligrosas que aparecen en las pesadillas.

El principio elemental de la invención del monstruo es el desorden, la imagen de algo fuera de lugar. El dragón, por ejemplo, es un fruto asexual nacido del huevo de un gallo, incubado en estiércol o producido por la transformación de un animal o por la juntura de un hombre o gusano y un metal. Su forma es un compuesto desordenado de especies, el cuerpo de una serpiente o cocodrilo con aletas de pez y a veces la cabeza de un pájaro o de un león; en otro tipo dominante de narraciones mitológicas, tiene orejas de buey, pies de tigre, garras de águila, cuernos de ciervo, cabeza de camello, ojos de demonio, cuello de serpiente y barriga de molusco<sup>7</sup> [cfr. *Enciclopedia Británica*]. En todas las formas monstruosas, incluida la imagen del diablo, la noción clave de peligro y miedo está asociada con seres desordenados y desclasificadores.

En la oligarquía, la imagen del zapatista es una variedad de monstruo. El caos radica en la subversión de las relaciones de sentido; en la percepción del zapatista simultáneamente como siervo-alzado, humilde-poderoso, peón-opulento, miserable-invincible, bárbaro con dinamita, inculto en posición de árbitro y señor. Las posibles combinaciones del caos en la interdiscursividad del racismo son innumerables, dan lugar a concebir la imagen de un juez ebrio de sangre, el siervo convertido de la noche a la mañana en profanador de cadáveres o la chusma superando a la burguesía. La “monstruosidad” del zapatismo radica en la subversión polisémica del orden burgués. La revolución desde que nace representa otra semiótica de las fuerzas, los humildes se vuelven fuertes y los poderosos, débiles.

Los crímenes infernales propagados como noticia en los diarios, en este sentido, buscan restablecer el sentido original de las jerarquías. Pero dicen más del emisor

<sup>7</sup> Mito, relaciones de mezcla.

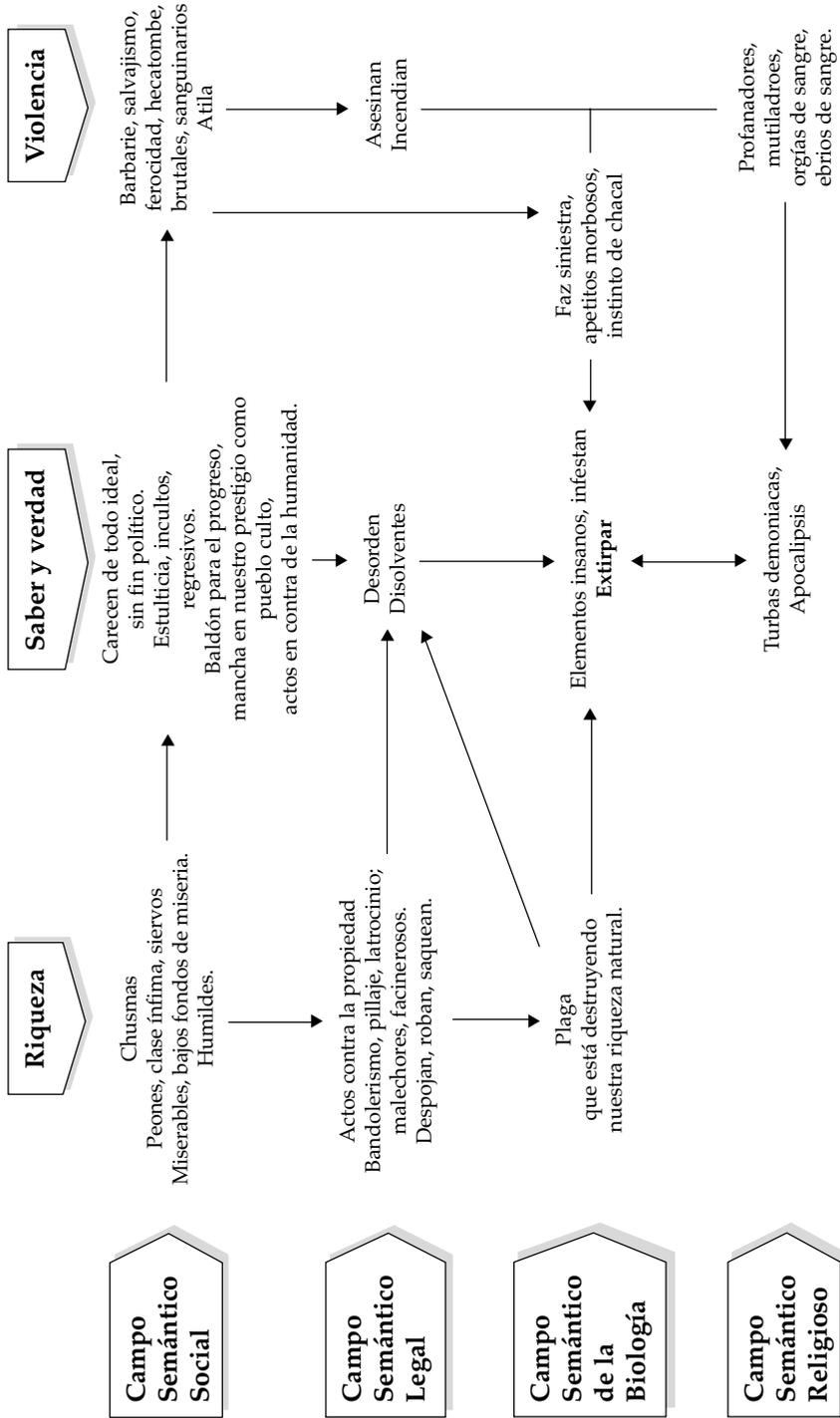
que del objeto discursivo. Dado que el exterminio de una plaga o de chacales es obra de los hombres —pero el aniquilamiento de turbas demoníacas sólo puede ser *opus Dei*, una obra de dios—, es posible observar que la imagen implícita que tiene la oligarquía de sí misma es descomunal. Su código racista de lo inferior y lo superior se extiende del infierno al cielo. En ese vasto espacio, la clase dominante se autoconstruye simbólicamente y es construida por sus esbirros con un juego de oposiciones binarias: lo sagrado y lo profano, el burgués y el peón, la civilización y la barbarie, el humano y el salvaje, el progreso y la regresión, el fin político y el simple bandolerismo, el orden y el caos, entre otros contrastes que otorgan relieve a la augusta figura del dominador. El amo de siervos, el soberbio ante el humilde, el apetito decente contra el morboso, el honrado frente al bandido, la piedad contra la brutalidad; en fin, la imagen autoconstruida de la nefanda trinidad del hacendado, la soldadesca y los sacerdotes de la verdad, frente al espejo del rebelde.

La preferencia racista por el discurso mitológico no es accidental. Este relato se caracteriza porque en él no se hace mayor esfuerzo por justificar la verdad. Es una narración que se da por cierta, no se somete al escrutinio de leyes naturales o de la experiencia ordinaria. Un mito no consigue su credibilidad demostrándose sino sólo mostrándose. Los mitos narran eventos fantásticos sin preocuparse de probar (“los zapatistas se complacían en extraer los ojos”); a veces, está presupuesto que los relatos simplemente carecen de base verdadera (“ebrios de sangre, disparaban sus armas”). Su aceptabilidad viene de los límites que traza. “El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad” [Foucault, *ibid.*:105]. Las metáforas (chacal), los códigos compartidos (inferior/superior), la memoria discursiva del lector (apocalipsis), realizan el trabajo de autorizar el mito, lo constituyen por dialogía. De allí su fuerza y, por ello, el reduccionismo que pretende inculpar a uno o dos individuos (Huerta o Juvencio Robles), sólo encubre los poderes sociales que hicieron posible el genocidio. El discurso racista es una práctica semiótica del poder, no una práctica de individuos aislados.

Hay que rastrear las huellas que dejan los dispositivos racistas cuando abandonan sus formas encubiertas. A través de las metáforas espaciales, el análisis podría volver inteligible las relaciones de poder, hacer visibles los funcionamientos del racismo. Desde el momento en que éste se puede analizar en términos de región, dominio, implantación, desplazamiento y transferencia se puede comprender el proceso mediante el cual el racismo funciona como poder.

El examen de las formaciones imaginarias acerca de los zapatistas, en sus múltiples articulaciones, hace visible el desplazamiento básico del discurso genocida, operó mediante la metamorfosis de los hombres insumisos en animales y demonios. Las rutas de este movimiento fueron dos, mediante los campos semánticos de la biología y de la religión (ver diagrama 2).

DIAGRAMA 2. FORMACIONES IMAGINARIAS DEL RACISMO  
IMAGEN DE LA OLIGARQUÍA SOBRE LOS ZAPATISTAS



Los símbolos tienen también un rol cognitivo, ordenan el universo cultural y operan como guías para la acción [Turner, 1988:26-53]. En cada una de las clasificaciones, en cada uno de los límites trazados, de las marcas e invocaciones hechas, imagen tras imagen, el discurso racista forma parte del acontecimiento histórico; como en el nazismo, proporciona las piezas necesarias para el ordenamiento, para la alineación de fuerzas; da señales para hacer visible y comprensible el crimen que se comete, no para ocultar ni para ocultarse. En este sentido, la deshumanización del rebelde permite al racista llevar a cabo el genocidio con una idea del acto que comete [Keen, 1983].

La derrota de los hunos significó su exterminio completo. Ese aniquilamiento —un fenómeno único en Europa— se guió según la vieja fórmula romana de “hacer el desierto llamándolo paz” [Bussagli, 1985:94]. Desde entonces, el símbolo del bárbaro y la guerra de exterminio marchan unidos, conforman un solo dispositivo de poder. Esa fue una de las herencias más importantes de la Roma decadente y, quizá también, otra de las razones por las que se le venera. Nombrar a Zapata como Atila del Sur contenía una instrucción para la acción, además de la evocación clasificatoria y la pretensión de suscitar emociones de terror. Se invocaba lo monstruoso, lo incorregible y la salud de la sociedad, para matar “legítimamente” a quienes significaban un peligro decisivo, biológico y satánico.

En la contienda social, una parte sustantiva de la hegemonía se decide en la disputa por los símbolos. Para combatir a los rebeldes del sur, los señores del poder procedieron con el principio de la división imaginaria de la humanidad en razas (según lo cual, unos son humanos y otros, cercanos al mundo animal), así como en demonios y divinidades. Es decir, en el discurso transformaron la opresión social en una inferioridad que buscaba ser, simultáneamente, natural y divina.

La unidad relativa de ese discurso fue posible debido a que la oposición entre la “civilización” y la “barbarie” operó como el eje simbólico de otras interpelaciones, sea de clase, sexo, religión o jurídicas y éticas. Bajo tal unidad, como dice Emilio de Ipola, una interpelación aislada (indio) es como una nota de armónica que hace oír los ecos de las otras notas. Esa capacidad de unificar significaciones diversas, forma parte de la potencialidad hegemónica de la clase dominante, en los sentidos. Pero su materialización efectiva se localiza en la recepción del discurso, en la constitución de los propios individuos que son nombrados como sujetos específicos [Ipola, 1987].

El éxito o fracaso de la estrategia hegemónica de la oligarquía se decidirá, entonces, no por la aceptación del racismo entre los lectores de diarios; no porque éstos lleguen a imaginarse a sí mismos como herederos de Roma y Atenas, enfrentados con los bárbaros, sino fundamentalmente por lo que el otro protagonista del conflicto, el rebelde, haga en la guerra, en la economía y en los combates por la verdad.

**BIBLIOGRAFÍA****Bussagli, Mario**

1985 Barcelona, *Atila*, Ediciones Atalaya.

**Creel, Enrique C.**

1910 “Discurso pronunciado en la ceremonia del 30 de septiembre de 1910”, en Comisión Nacional del Centenario, Memoria de los trabajos emprendidos y llevado a cabo por la Comisión Nacional del Centenario de la Independencia, México, Imprenta del Gobierno Federal.

**Díaz, Porfirio**

1910 “Discurso del 30 de septiembre de 1910, en *Celebración del Primer Centenario de la consumación de la Independencia. Discursos Oficiales*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, pp. 170-171.

*s/f* “Discurso del 5 de septiembre de 1910”, en *Celebración del Primer Centenario de la consumación de la Independencia; discursos oficiales*, México, p. 13-s.

**Enciclopedia Británica**

*s/f* Mitos, relaciones de mezcla.

**Fernández Rojas, José**

1913 *La Revolución Mexicana, de Porfirio Díaz a Victoriano Huerta, 1910-1913*, Guadalajara, Jalisco.

**Foucault, Michel**

1970 *El orden del discurso*, Madrid, Taurus.

1988 “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.

1998 *Historia de la sexualidad*, tomo I, México, Siglo XXI editores.

**Gennep, Arnold Van**

1960 *The rites of passage*, Londres, Routledge y Kegan.

**Gramsci, Antonio**

1999 “La cuestión de la lengua y las clases intelectuales italianas”, en *Cuadernos de la Cárcel*, tomo 2, Ediciones Era.

**Guinness, Libro de los Récords**

1992 *1492: El mundo hace quinientos años*, Madrid, Jordán.

**Ipola, Emilio de**

1987 *Ideología y discurso populista*, México, Plaza y Janés.

**Keen, Sam**

1983 "Paranoia, Propaganda and Projection", en *Faces of the Enemy conference*, San Francisco, California.

**León Portilla, Miguel**

1984 *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México, UNAM.

**Limantour, José Yves**

1965 *Apuntes sobre mi vida política*, México, Porrúa.

**Lotman, Iuri M.**

1996 "Acerca de la Semiósfera", en *La Semiósfera*, t. I, Madrid, Cátedra.

**Poliakov, León**

1986 *La causalidad diabólica; ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Barcelona, Muchnik Editores.

**Quijano, Aníbal**

2000 "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, vi, 2, p. 342, verano-otoño, versión digital.

**Ramírez Vázquez, Santiago**

1913 "Unas cuantas palabras sobre la terapéutica del delito", *Semanario Oficial del Gobierno del Estado de Morelos*, Cuernavaca, Secretaría General de Gobierno, 8 de noviembre, t. XXII, núm. 45.

**Rivera, Agustín**

1910 "Discurso pronunciado en la ceremonia del 30 de septiembre de 1910", en Comisión Nacional del Centenario, Memoria de los trabajos emprendidos y llevados a cabo por la Comisión Nacional del Centenario de la Independencia, México, Imprenta del Gobierno Federal.

**Santoyo Torre, Antonio**

1995 "La prensa de la capital y su visión del indio (México, 1867-1880), en Raquel Barceló, et. al., *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, México, IIS-UNAM, Plaza y Valdés.

**Turner, Víctor**

1980 *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, pp. 22-28.

1988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

**HEMEROGRAFÍA****Comisión Nacional del Centenario**

1910 *Memoria de los trabajos emprendidos y llevados a cabo por la Comisión Nacional del Centenario de la Independencia*, México, Imprenta del Gobierno Federal, pp. 45-47.

***Imparcial, El***

1910 México, D. F., 16 de septiembre

1910a “El Grito fue anoche el canto glorioso de la libertad”, en *El Imparcial*, México, D. F., 16 de septiembre.

1913a México, D. F., 26 de abril.

1913b México, D. F., 3 de mayo.

1913c México, D. F., 7 de mayo.

1913d México, D. F., 28 de junio.

***País, El***

1910 México, 16 de septiembre.