

A close-up portrait of an elderly indigenous man. He is wearing a large, dark, textured hat and a red headband. His face is weathered with wrinkles, and he has a small mustache. He is looking slightly to the left with a serious expression. He wears a grey and white checkered scarf and a red garment. The background is blurred, showing other people in similar attire.

**INSTITUTO
NACIONAL
INDIGENISTA
40 años**

V

Biblioteca Juan Rulfo

Adq. o IHS "75
* I 306.61 72 /5? /78S

AUTOR INI

mmLU INI qp /Us

FECHA DE VENCIMIENTO

USUARIO

02 nmI ?ii: ' ~

 **BIBLIOTECA**
...N RULFO

N'DEAtA, . 14575

CLASIR

N*DEADQ. _____

SYS.----- _____

INI 40 AÑOS

DIRECTORIO

Director General del INI:

Miguel Limón Rojas

Director de Planeación

Guillermo Kelly S

Director de Desarrollo

Jorge Zebadúa O

Secretario Tesorero

Jaime Hugo Talancón

Distribución

Iraís Rodríguez

Coordinador de la publicación:

Lourdes Herrasti Maciá

Asistentes:

Julia González

María Celia Arzate

Producción y redacción:

Graciela Anaya

Saúl Millán

Andrés Ortiz Garay

Entrevistadores:

Miguel Eloín Santos

Hugo Contreras

Alberto Fabre

Heber Morales

Mecanografía

Berenice Sandoval

Pilar Aceves

CONTENIDO

PRESENTACION	7
I. LA PRACTICA INDIGENISTA	
Formación de una teoría y una práctica indigenistas	
Gonzalo Aguirre Beltrán	11
De la aldea al mundo	
Ignacio Ovalle Fernández	41
El indigenismo: un imperativo nacional	
Miguel Limón Rojas	81
II. INDIGENISMO: UN QUEHACER MULTIPLE	
Del indigenismo a la indianidad. Cincuenta años de indigenismo continental	
Oscar Arze Quintanilla	105
Notas sobre civilización y proyecto nacional	
Guillermo Bonfil Batalla	121
La educación indígena bilingüe-bicultural: situación actual y perspectivas	
Cándido Coheto Martínez	141

El misterio de los proyectos. Lo nacional y lo étnico en México <i>Héctor Díaz-Polanco</i>	146
Las organizaciones indígenas: ¿autonomía o dependencia? <i>Natalio Hernández Hernández</i>	166
A cuarenta años. Experiencias y aportaciones del INI <i>Juan Larios Tolentino</i>	181
La proyección del INI en América <i>Elio Masferrer Kan</i>	208
Tres momentos en la historia del indio <i>Eduardo Matos Moctezuma</i>	221
Orientación teórica del indigenismo <i>Ricardo Pozas Arciniega</i>	236
Los derechos humanos de los pueblos indios <i>Rodolfo Stavenhagen</i>	251

III. REPRESENTANTES INDIGENAS: UNA OPINION

Las demandas de los indios <i>Genaro Domínguez</i>	261
Desafíos al indigenismo <i>Moisés Hernández</i>	265
La educación indígena <i>Ramón Hernández</i>	269
Asociaciones y organizaciones hacia una política indígena <i>Franco Gabriel</i>	276
Problemas de la representación indígena <i>Paulino Gálvez</i>	281
El Consejo Consultivo del INI <i>Rosario Ramírez Solano</i>	285
El sentido de la tarea <i>Diego Vázquez</i>	289

Los derechos políticos

<i>Pablo Ventura López</i>	294

IV. PALABRAS INDIGENAS

Entrevistas a miembros de diversos grupos étnicos	299

V. RETOS DEL INDIGENISMO

Mesa redonda con Lourdes Arizpe, Héctor Díaz-Polanco, Andrés Fábregas Puig, Miguel Limón Rojas y Arturo Warman .	323

VI. TRABAJADORES INDIGENISTAS

Gonzalo Aguirre Beltrán	
<i>Guillermo de la Peña</i>	355
Alfonso Caso	
<i>Beatriz Barba</i>	383
Luis Chávez Orozco	
<i>Masae Sugawara</i>	400
Julio de la Fuente	
<i>Erika Domínguez</i>	420
Alfonso Fabila	
<i>Luis Vázquez León</i>	431
Manuel Gamio	
<i>Angeles González Gamio</i>	442
Ricardo Pozas	
<i>Luis Vázquez León</i>, ...	459
Moisés Sáenz	
<i>Gonzalo Aguirre Beltrán</i>	476
Alfonso Villa Rojas	
<i>Heber Morales Carranza</i>	507

VII. EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA: DATOS Y CIFRAS

El Instituto Nacional Indigenista	
Raúl Villegas y Jonathan Molinet	519
El Archivo Etnográfico Audiovisual	
Eduardo Ahued	540
a) Radio. Carlos Piaseencia	543
b) Cine. Alberto Becerril	545
c) Etnomusicología. Armando Iayas	549
d) Fotografía. Agustín Estrada	553
Labor editorial del INI	
Irais Rodríguez	556
Premios del INI	566
Museos del INI	570

ANEXOS

Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista	575
Participación indígena en el Instituto Nacional Indigenista ..	578
Representantes del Consejo Consultivo Nacional de las comunidades indígenas	583
Población indígena (cuadros)	584

PRESENTACION

Durante el presente año, último de la actual administración, el INI conmemora su cuadragésimo aniversario; por ello hemos pensado que ésta es una ocasión propicia para la reflexión, no sólo sobre el devenir de la Institución sino también sobre el reto que actualmente enfrenta en esta sociedad que vive tan intensas transformaciones.

En este trabajo, cuya coordinación ha estado a cargo de la antropóloga Lourdes Herrasti, se reúnen experiencias, conocimientos y enfoques variados, que en ocasiones se contraponen. Se incluyen biografías de aquellos que han colaborado para dar dirección e impulso a la tarea indigenista; reflexiones de quienes han dirigido a la Institución en los últimos años y notas sobre un interesante debate que, realizado en el seno del Instituto, permitió el examen del trabajo práctico a la luz de la reflexión teórica. Asimismo están presentes opiniones de trabajadores, representantes y miembros de las comunidades indígenas, funcionarios y de algunos profesionistas comprometidos con la causa indígena.

Es nuestra intención que los interesados en la materia encuentren aquí consideraciones útiles que les permitan ampliar sus conocimientos y sobre todo servir con mejores elementos al desarrollo de las comunidades indígenas de nuestro país.

Miguel Limón Rojas

LA PRACTICA INDIGENISTA

FORMACION DE UNA TEORIA Y UNA PRACTICA INDIGENISTAS

Gonzalo Aguirre Beltrán

Mi desempeño como director del Instituto Nacional Indigenista durante el sexenio servido por el presidente Luis Echeverría —I° de diciembre 1970 a 30 de noviembre de 1976— no podría apreciarlo con equidad, yo mismo, si no tomara en cuenta la actividad precedente por mí ejercida en el ámbito de la teoría antropológica y en el acontecer de la práctica cotidiana. Aun cuando ocupe tiempo mayor del aconsejable, permítase-me hacer el relato previo, y en mucho anecdótico, de los veinticinco años de mi anterior diligencia. Esta se inicia poco antes del término de la Segunda Guerra Mundial y de mi regreso al país, luego de haber gozado una beca concedida por la Fundación Rockefeller que me permite recibir, en *Northivestern University*, el año lectivo 1944-45, un barniz de conocimientos etnológicos, muy necesarios para mi formación científica. Melville J. Herskovits, afroamericanista, destacado discípulo de Franz Boas, y otros maestros eminentes de la universidad aludida, entre los cuales no podría omitir en modo alguno a A. Irving Halowell, etnosicoanalista de renombre, dejan honda huella en mi mente, justo por lo que hace a la proclividad hacia los estudios aculturativos, para mí relevantes, y a su legitimación en la praxis indigenistas.

Al momento de mi llegada a México me enfrento a una situación cambiante; vuelvo a mi cargo del jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación, donde años antes sustituyo al doctor Manuel Gamio, quien pasa a ocupar la dirección del Instituto Indigenista Interamericano. Miguel Alemán, titular de Gobernación, es para entonces presidente electo de la República y está a un paso de integrar su gabinete ministerial. Don Alfonso Caso, fundador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, suena insistentemente como futuro secretario de Educación Pública y traigo para él una carta de Herskovits donde me recomienda para asumir la responsabilidad de una plaza académica. A su juicio, mis dotes como *scholar* no deben desperdiciarse en

un puesto político-administrativo; mi destino es la investigación científica. Caso aplaza la respuesta; pocos días después es nombrado Secretario de Bienes Nacionales. A mí se me designa director general de Asuntos Indígenas; interrumpo así la línea de investigación-acción apenas iniciada el mismo año de 1946 con la publicación afortunada de *La población negra de México*, obra que desde su aparición adquiere la condición de clásico de la literatura afroamericana, y me introduzco de pies a cabeza en la problemática apasionante de los grupos étnicos llamados generalmente indios.

El proyecto huasteco

El Departamento de Asuntos Indígenas fue creado mediante el decreto presidencial del 1º de enero de 1936 dictado por Lázaro Cárdenas, durante el régimen servido por este hombre excepcional, como complemento del Departamento de Asuntos Agrarios, con la encomienda de movilizar a los pueblos indios y concientizarlos respecto a sus derechos sobre la tierra, la dignidad y el poder que la Revolución promueve. Después de celebrar congresos regionales de pueblos nahuas, otomíes, mixtèques y otras etnias, Cárdenas pone el Departamento bajo su directa dependencia como órgano de consulta y de acción, nombra cabeza de la institución al profesor Luis Chávez Orozco, distinguido estudioso de relevante competencia en la teoría y práctica de las ciencias sociales, y le encarga convocar y organizar el Primer Congreso Indigenista Interamericano cuya realización tiene lugar en Pátzcuaro, en abril de 1940. El Congreso Interamericano fija las normas de la política indigenista integrativa, en el trasfondo de la filosofía que, fundándose en el relativismo cultural, procura el desarrollo integral de los grupos étnicos; crea el Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México, y ordena el establecimiento de institutos nacionales filiales en los países mestizo-americanos. La existencia del Departamento hace innecesaria la fundación de la filial mexicana. El Congreso Interamericano, además, da forma a una comunidad académica y a una conciencia indigenista que en México es particularmente solidaria y sensitiva en cuanto concierne a la situación del indio. De 1940 a 1946 el Departamento cae en manos poco aptas y de escasa capacidad para poner en práctica las disposiciones aprobadas en el congreso de Pátzcuaro. La comunidad académica, compuesta por arqueólogos, antropólogos, lingüistas y otros científicos sociales y humanistas hace notorio su descontento y solicita una y más veces la desaparición del organismo ineficaz. A fines del 46, aprove-

chando la inauguración de un nuevo sexenio gubernamental, el Departamento es suprimido; su personal y sus funciones pasan a la Secretaría de Educación Pública donde se integran en una dirección general, con iguales responsabilidades que el Departamento; pero con un estatus menoscabado que le veda el acceso directo al Presidente de la República.

En estas condiciones recibí Asuntos Indígenas. Llamo al antropólogo Julio de la Fuente para que se desempeñe como subdirector; se agrega Carlos Basauri, autor de *La población indígena de México*, una etnografía de los pueblos étnicos, en tres tomos, formulada en parte a base de cuestionarios resueltos por maestros rurales. Se unen al grupo Calixta Guiteras, antropóloga con estudios publicados sobre los popolucas de Sayula, Veracruz, y tzotziles y tzeltales de Chiapas; el pedagogo Vicente Casarrubias y el agrónomo Cesáreo García Villarreal. A veces nos acompaña Alfonso Villa Rojas, contraparte mexicana de Robert Redfield en el estudio de Chan Kom, Yochib y otras comunidades mayanescas. También nos acompañan Maurilio Muñoz y Ramón Hernández, ambos estudiantes de antropología, el primero otomí, el segundo mixteca, que no teniendo dónde alojarse lo hacen en las oficinas de la dirección.

La meta común es inducir la reflexión antropológica en la práctica implementada por los centros regionales de capacitación técnica y económica, por las misiones de mejoramiento, las cooperativas y las procuradurías de pueblo. Calixta Guiteras hace el reconocimiento antropológico de la región huasteca tomando la ciudad de Tantoyuca como centro rector de la misma y como *hinterland* los pueblos nahuame que giran en su derredor; se indagan las características de la economía agrícola y la estructura del sistema de escuelas rurales; se hace el inventario de los servicios instalados por el desaparecido Departamento en la Huasteca veracruzana regida por el centro y, finalmente, se acuerda instalar en él un proyecto de integración regional que contemple la abolición del internado y el alojamiento de becarios en casas de la periferia urbana habitadas por nahua-hablantes concentrando así la acción educativa, la capacitación técnica y económica, la procuraduría de pueblo y las labores de apoyo, poniendo la operación total bajo la responsabilidad de un profesional especializado en ciencias sociales para su seguimiento y evaluación. Momentos antes de poner en marcha el proyecto huasteco, diferencias políticas con el titular de la SEP me obligan a renunciar a mi encargo y conmigo salen mis compañeros de aventura; pero, de cualquier manera, el proyecto pone ante nuestros ojos una nueva forma de contemplar la realidad y modificarla; y esto es importante según se advertirá a su tiempo.

Se funda el INI

Regreso una vez más a mi puesto en Gobernación donde a poco andar recibo la llamada de Caso quien, por razones de salud, deja Bienes Nacionales y dedica sus esfuerzos a dar base legal al organismo que habría de llamarse Instituto Nacional Indigenista, con cuya fundación México cumple el compromiso contraído en Pátzcuaro y mediante el cual mantiene vivo el interés de los países americanos en el destino de la población india. El 10 de noviembre de 1948, justamente hace cuarenta años, se promulga la ley que establece el INI y don Alfonso asume la dirección en la que permanece vientidós años; muere el 30 de noviembre de 1970. No es tarea que me corresponda realizar el análisis ni estimar la cuantía del brillante desempeño de Caso al frente del Instituto al que da fama, renombre y reputación por la seriedad de propósitos, la mística de trabajo y la honestidad de su actuación frente al indio. Otro colega, menos ligado por el afecto a don Alfonso, como lo estoy yo, podrá juzgarlo con absoluta equidad; sí deseo afirmar que sin su capacidad político-administrativa, sin su prestigio de hombre de ciencia y su eficacia como constructor y componedor de corporaciones e instituciones de investigación, docencia y ejecución, el INI no hubiera podido sortear los vendavales que soplaron recio durante los sexenios presididos por Ruiz Cortines y Díaz Ordaz. Sabe salvar con dignidad y limpieza la crisis, especialmente grave, de 1968; y a quienes a su lado colaboramos brinda firme apoyo en la concepción y defensa de las ideas, libertad en la discusión de las especulaciones y aliento en la práctica consecuente. Dicho lo anterior puedo referirme sin embarazo al trabajo que a su lado realizo sin mencionar a cada paso la parte mayor que a él incumbe.

Inicialmente, el Instituto se traza como finalidad en sus actividades la investigación etnográfica de los pueblos indios del país y de sus problemas económicos, políticos y sociales para, con conocimiento de causa, ser órgano de consulta del gobierno federal en materia de desarrollo e integración de su objeto de estudio. Cuando Manuel Gamio, en 1917, funda en la Secretaría de Agricultura el primer Departamento de Antropología, uno de los puntos pugnativos de su argumentación lo hace recaer en el extremo desconocimiento que hay de los instrumentos y contenidos existentes en las formas de vida de los grupos étnicos agrupados en la designación genérica de indios. Ni la etnografía ni la lingüística coloniales se encuentran disponibles, a tal punto es grande nuestra ignorancia; pero si lo hubieran estado, su obsolescencia de siglos habría incrementado la negligencia y el desconcierto. Sin el adecuado conocimiento de las

poblaciones regionales la Revolución no puede implementar un "buen gobierno", insiste don Manuel. Para 1948, los estudios de comunidad, incentivados por el primero de ellos, *Tepoztlan* de Robert Redfield, cubren una porción importante de los pueblos étnicos más significativos del país; no obstante, la perspectiva de la investigación los contempla como entidades aisladas, autónomas, autocontenidas. Eric Wolf las llama comunidades corporadas, frágilmente integradas a la sociedad nacional. Los planes de desarrollo de las grandes cuencas fluviales puestos en marcha por el presidente Alemán, comprenden y, consecuentemente, afectan brutalmente la base material de sustentación de los indios. La experiencia de Caso, a la cabeza de Bienes Nacionales, le hace consciente de la necesidad de explicar científicamente la situación indeseable para estar en aptitud de aconsejar al personal dirigente y operativo de esos planes de desarrollo y la forma de manejar con racionalidad el problema humano involucrado en el cambio técnico.

La Meseta Tarasca

En 1949 paso de Gobernación al INI donde asumo la encomienda de investigar la población india del Tepalcatepec y enfrento un problema de método; el procedimiento racional mediante el cual debo acercarme al conocimiento de la realidad. El modelo de Gamio en *Teotihuacan*, multidisciplinario y de zóditos vuelos, por razones de presupuesto y tiempo invertidos, está más allá de las posibilidades del naciente instituto; tampoco es prohibible el modelo del *Tepoztlan* de Redfield por la limitación del área de estudio y por el aislamiento conceptual que evita las relaciones de la comunidad con el área comarcana. En tales condiciones empiezo el trabajo de campo sin saber, a ciencia cierta, el camino a seguir. Dedico los primeros meses de los dos años escasos que paso en la cuenca a darme cuenta personalmente de la fisonomía de las regiones que la componen y a examinar los estudios técnicos realizados por la Comisión del Tepalcatepec, con sede en Uruapan, cuyo vocal ejecutivo es Lázaro Cárdenas. Por añadidura leo y digiero las publicaciones de la *Smithsonian Institution*, instituto de antropología social, encabezado por Julián Steward quien desde Washington patrocina una serie de proyectos, entre los cuales figura el proyecto tarasco, 1940-1945. Cuatro de ellos caen en mis manos, a saber: dos monografías, una sobre la comunidad tarasca de *Cherán* (1946) por Ralph L. Beals y otra sobre la comunidad mestiza de *Tzintzuntzan* (1948) por George M. Foster. A éstos sumo dos excelentes estudios de geografía cultural del área; uno de Donald D. Brand (1944) y otro de Robert C. West. A ellos es preciso agregar el

texto de Paul H. Landis (1943) de demografía cultural que, si bien es cierto no atañe a la cuenca, es guía valiosa para la interpretación de la historia del poblamiento tarasco y de la invasión europea. Con estos elementos me introduzco en el discernimiento de los hechos para su análisis y descripción en *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec* (1952).

Los ensayos histórico-geográficos de Brand y West son, a mi juicio, seminales y a su influencia —unida a la que en mí produce la lectura precedente de *Habitat, economy and society. A geographical introduction to ethnology* (1934) de C. Daryl Forde— atribuyo la relevancia que en mis obras doy a la ecología como uno de los factores determinantes de la cultura; pero esta inclinación en modo alguno significa mi afiliación a la escuela ecológico-cultural presidida por Julián Steward y a su corolario el evolucionismo multilíneal. Mis censores se engañan al suponer tal parentesco. Las coincidencias que se han advertido son producto de indagaciones en el mismo terreno y de reacciones ante estímulos semejantes. En efecto, Oscar Lewis, Julián Steward y yo, al inconformarnos en los años de posguerra contra el reduccionismo de los estudios de comunidad, seguimos caminos independientes que nos llevan a resultados diferentes. La contradicción planteada por Lewis y el perfeccionamiento del enfoque redfieldiano le conduce a investigar las relaciones familiares de los migrantes comunitarios en la urbe y a proponer una teoría de la antropología de la pobreza. Steward —a quien conozco en 1955 cuando expone su *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*, mismo año en que Angel Palerm traduce y publica en la Unión Panamericana *Teoría y práctica del estudio de áreas*— reformula la noción de área cultural de Clark Wissler (1922) mediante una ambiciosa conceptualización que trasciende los límites de la comunidad y de la región y abre las puertas a los estudios de sociedades complejas, de los sistemas nacionales socioculturales y por esa ruta a una teoría del cambio fundado en la ecología cultural que le permite proponer la tesis de una evolución multilíneal. Mi contribución a los estudios regionales es modesta, no pretende construir esquemas grandiosos que desborden el ámbito de lo concreto, manejable y útil en situaciones prácticas, a saber: la forma y función de una región, como la tarasca en el Tepalcatepec, donde interactúan dos sociedades, con lengua y cultura distintas, en posición asimétrica de super-subordinación. Mi enfoque no es evolucionista sino integrativo y aculturativo.

Steward, en 1955, realiza la evaluación retrospectiva del proyecto tarasco por él patrocinado con el propósito de obtener experiencia de ex-

pectativas frustradas. Considerando el área tarasca como área cultural, planea la investigación a la manera tradicional de la etnografía cultural que trata cada comunidad como si fuera una unidad integrada autosuficiente y autodeterminada a lo largo de su historia. Tanto Beals como Foster, en su desempeño como etnógrafos de campo, ignoran las relaciones de las comunidades entre sí y la inserción del área en la nación, lo cual les impide advertir la naturaleza de una unidad funcional mayor a la aldea y, en consecuencia, percibir el sentimiento regional de pertenencia a una sociedad tribal enlazada por la lengua y la territorialidad. Brand y West se percatan de ello, pero sin entender del todo su modo de operar. La frustración experimentada por Steward la comparto cuando al evaluar mi propia investigación sobre el Tepalcatepec me doy cuenta de mi inhabilidad para descubrir en la Meseta Tarasca, en la Cañada o en el Lago, la naturaleza y funcionamiento de la región; ello no obstante que, salvando el escollo de los estudios de comunidad como enfoque sincrónico, hago una pesquisa exhaustiva de la demografía histórica de la meseta (93 páginas a doble columna) desde la época prehispánica a la actualidad pensándola parte de la cuenca y a pesar de que analizo, con cierta minucia, la economía agrícola, pecuaria, forestal y el proceso de especialización de estas actividades y de las manufacturas (97 páginas a doble columna) características de los distintos pueblos integrados.

El Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil

Es pues, grande mi sorpresa cuando en un artículo reciente (1981) de Guillermo de la Peña sobre los estudios regionales y la antropología social en México leo: "Treinta años después de su publicación el libro de Aguirre *Problemas del Tepalcatepec* sigue siendo el mejor estudio comprensivo sobre el área purépecha". A decir verdad, un año después de la publicación de la obra aludida llego a desentrañar la esencia de lo regional una vez que confronto la realidad en la práctica del primer Centro Coordinador establecido por el INI, el 21 de marzo de 1951, en los Altos de Chiapas. La instalación del centro de desarrollo regional con sede en Ciudad Las Casas se facilita por el conocimiento de la zona liberado por estudios de comunidad realizados por Sol Tax y Alfonso Villa Rojas, asistidos por alumnos de la ENAH, entre los cuales son importantes los de Fernando Cámara, Ricardo Pozas, Anita Chapman, Calixta Guiterras, Gabriel Ospina y otros más, quienes producen monografías etnográficas de gran valor descriptivo, pero sin dar cuenta de las relaciones

de los pueblos entre sí y de éstos con la ciudad primada de la región. Como director designado del Centro Coordinador hago un primer recorrido por el territorio tzeltal-tzotzil en procura del lugar donde fincar la base material del centro; supongo entonces que debo hacerlo en el corazón de la zona indígena, puesto que el propósito de un centro coordinador es catalizar el mejoramiento de la población india. En la búsqueda me acompaña uno de mis colaboradores, Manuel Castellanos, nativo de la ciudad ladina y antiguo jefe del Departamento de Asuntos Indígenas en Chiapas. Las comunidades indias tienen como territorialidad la superficie de una circunscripción municipal y uno y otro municipios cultivan relaciones de hostilidad más o menos manifiesta que definen la identidad comunitaria. La ciudad primada, como *chef lieu* de la región, gobierna el enlace con las comunidades al través del mercado dominical; la ciudad ladina es una ciudad mercado y es ella, a ciencia cierta, el corazón de la región india. A esta conclusión llegamos Castellanos y yo.

A partir de este descubrimiento y de la implementación de programas de desarrollo en materia de caminos, agricultura, zootecnia, salud, educación y procuraduría agraria es fácil desentrañar la amplitud, estructura y función de la región intercultural siguiendo el hilo de las relaciones económicas, políticas y jurídicas que, partiendo de la ciudad, tejen una red de lealtades, intereses y dependencias. A los primeros pasos de mi estancia en los Altos de Chiapas entro en conflicto con el monopolio alcohólico de Hernán Pedrero quien paga vigilantes armados, con nombramiento y autoridad de fiscales, encargados de impedir se fabrique de manera clandestina aguardiente en territorio indio. Unos cuantos de ellos caen sorpresivamente sobre un trapiche rústico establecido en un paraje de Chamula y hay muertos y heridos en la refriega. Me encamino al lugar de los hechos a prestar auxilios médicos y regreso a Las Casas donde presento ante el presidente municipal formal protesta contra el monopolio y le exijo cesen los atropellos en contra de los indios a quienes en el campo se les veja y en la ciudad se les prohíbe caminar por las banquetas; si lo hacen se les empuja al arroyo. El gobernador del Estado me llama a Tuxtla y, después de larga espera, me hace entrar a su despacho para decirme que de seguir soliviantando a los indios, sin más aviso, me expulsará de la entidad por la vía aérea en compañía del *shalik* Erasto Urbina y de Manuel Castellanos, mis malos consejeros. Con la Iglesia no nos va mejor; la ciudad primada nos cataloga como anarcocomunistas peligrosos, al punto de no poder contratar a una secretaria-mecanógrafa ni a un intendente sino tiempo después, cuando se advierte la inofensividad de nuestra conducta en la cotidianidad. No es preciso

documentar con hechos adicionales el carácter de la situación colonial de los Altos de Chiapas a mediados de siglo. Razón tuvo el doctor José Luis Gómez Pimienta, representante de la SSA en el consejo del INI, al insistir y lograr que el Instituto pasara de la investigación a la acción; el primer Centro Coordinador, como antes se dice, se funda en Chiapas.

La Sierra Tarahumara

El segundo centro se erige en la Tarahumara por órdenes expresas del presidente Alemán quien, desde su anterior desempeño como secretario de Gobernación, mantiene ligas de afecto con el Consejo Supremo de ese grupo étnico. A principios de 1952, llamado por Caso, me hago cargo de la subdirección del Instituto, con instrucciones para realizar un *survey* de la región tarahumara que permita fijar la sede del centro. Heredo a Julio de la Fuente la dirección tzeltal-tzotzil y la lucha por modificar las tensas relaciones étnicas entre indios y ladinos; pero antes de salir para la nueva comisión dicto en Bellas Artes una conferencia en la que narro en términos dramáticos la superordenación de Ciudad Las Casas sobre su *hinterland* y la interdependencia que como centro rector del área, establece con las comunidades étnicas ahí domiciliadas para mantener su hegemonía. Desato sobre mi cabeza una tempestad cuando los coletos radicados en la ciudad de México se dan cuenta de la mala conciencia de sus coterráneos y de su ciudad natal, a quienes habían idealizado como héroes culturales de los Altos; no pueden concebir que la ciudad primada, idílicamente provinciana, fuese un aparato de explotación bien aceitado para oprimir a tzotziles y tzeltales. Se me amenaza con recibirme a pedradas en mi próxima visita a la región; este apercibimiento, como el anterior recibido del señor gobernador, por fortuna, nunca se actualizaron. Mi estancia como director-fundador del primer Centro Coordinador del INI me deja, sin embargo, un poco de experiencia y me permite intuir, al través del contacto de primera mano con la realidad política, lo que tanto buscaba: interpretar la forma y funcionamiento de la región intercultural para estar en posibilidad de enmendar la condición indeseable del indio y del ladino.

En el reconocimiento de la Tarahumara me acompaña Francisco Planearte, maestro rural habilitado como antropólogo, a quien Caso le asigna la investigación antropológica básica de la zona. Apenas inicia la redacción de la obra *El problema indígena tarahumara*, que el INI publica en 1954; pero su conocimiento de la sierra y sus hombres es anterior a

la creación del Consejo Supremo en cuya configuración tiene alguna responsabilidad. La exploración etnográfica de Cari Lumholtz (1902) y la monografía de Wendell Bennett y Robert Zingg (1935) son tomadas en cuenta, discutidas y confrontadas con los hechos que observamos. El patrón de poblamiento disperso determinado en parte por la ecología de la inmensa, imponente serranía, boscosa, sin tierra agrícola, abrupta y hostil, contrasta con el poblamiento compacto de la Meseta Tarasca y con el poblamiento centro-ceremonial de los Altos de Chiapas. En la Tarahumara no existe centro rector, ciudad o villa con infraestructura urbana; son los maestros rurales de los años treinta y cuarenta y las instituciones educacionales como internados, misiones, procuradurías de pueblo, cooperativas forestales y otros servicios eventuales localizados en Guachochic principalmente, los que están configurando el centro rector del futuro y en tal lugar, Planearte y yo, propusimos la fundación de la base material de la coordinación regida por el INI. De entonces a la fecha, el tiempo transcurrido parece confirmar la elección. La Sierra Tarahumara, los Altos de Chiapas y la Meseta Tarasca, no cabe duda, son ejemplos discretos de integración del hombre americano con el habitat con el cual contiene, del mismo hombre con la comarca donde teje el *nexus* de sus relaciones y de su ulterior inserción en la comunidad nacional.

Teoría del centro coordinador

El estudio y reflexión sobre las tres regiones me hace advertir que el centro rector de una región intercultural no se encuentra, necesariamente, en el interior de la territorialidad y que, además, bien puede no ser, necesariamente, uno sino múltiple. Tal es efectivamente el caso de la Meseta Tarasca donde los centros rectores son, cuando menos cinco —Uruapan, Pátzcuaro, Zacapu, Zamora y los Reyes—, todos ellos, situados en la periferia, tienen bajo su particular dominio una porción de la territorialidad vecina. Lucio Mendieta y Núñez en la *Economía del indio* (1938) ya lo había señalado: “Los indígenas —dice— por circunstancias históricas y económicas, fueron confinados en la época colonial, en determinadas regiones del país, generalmente abruptas, mal comunicadas y de difícil explotación. Cada una de estas regiones obedeciendo a circunstancias especiales que sería muy interesante estudiar, reconoce como centro de sus actividades a determinada ciudad o villa o a un cierto número de núcleos de población que son como puertos interiores de sus productos”. Años después Alfonso Gortaire, al realizar

el análisis etnográfico de Santa Fe de la Laguna (1968) lo confirma. Resuelto el complejo de incompetencia que pesa pungitivo y tenaz sobre el subconsciente me dedico a explicarlo en el estudio comparativo de las tres áreas en *Formas de gobierno indígena* (1953); un poco más tarde el análisis de los Altos de Chiapas me permite construir en la "Teoría de los centros coordinadores" (1955) un modelo institucional de utilidad práctica que señala procedimientos de operación en las regiones que habrían de conocerse como regiones de refugio interculturales.

Como resultante del conocimiento de tres regiones interculturales discretas escribo y publico *Formas de gobierno* y me establezco al lado de Gamio, Sáenz, Mendizábal y otros grandes del indigenismo como pionero en antropología política, más exactamente, como pionero en antropología política indigenista. Estas formas están racionalmente fundadas en el análisis y entendimiento de los cambios generados por el mundo capitalista, independientemente de nuestra voluntad, y como consecuencia necesaria de la dinámica misma del modo de producción prevalente. El proceso de aculturación y la fuerza y vigor del movimiento integrativo son base teórica del nacionalismo antropológico e integrativo que propagan los programas de desarrollo entre los pueblos étnicos y las ciudades primadas de las regiones interculturales. El mismo año de 1953, antes referido, Eric Wolf publica en *Ciencias Sociales* un manífico ensayo, "La formación de la nación: un ensayo de formulación" donde discute la historia social de nuestro país utilizando instrumentos muy semejantes a los empleados por mí en *Formas de gobierno*. El habla de transculturación, siguiendo la recomendación de Malinowski, mientras yo hago uso del término castellano correcto: aculturación. El ensayo es una excelente síntesis del período colonial novohispano que explota al momento de la Independencia; llega como lógica conclusión a afirmar que 'México, obligado al cambio, se convierte en Estado antes de haberse constituido en nación, a consecuencia de su desarrollo capitalista desigual.

Todo ello coincide —con gran complacencia de mi parte— con la postura que sostengo en *Formas de gobierno* al afirmar que México es un país en formación que está en vías de integrar en la cultura y en la sociedad nacionales a grupos étnicos —indios y ladinos— rezagados en la corriente maestra de la evolución social. Lo que conduce a modos de producción integrados (e integrantes) dirigidos a configurar estilos de vida mejores, donde el sistema de relaciones jurídicas y culturales y los niveles técnicos y económicos borren las desigualdades extremas, hoy existentes, en el goce de la riqueza, el estatus y el poder. Esto mientras tanto se actualiza la utopía de una sociedad igualitaria, democrática o

socialista que desde la Revolución de 1910 parece estar al alcance de la mano y que cada vez se avizora más lejana. La legitimación de la política integrativa y del nacionalismo indigenista reponden al amago permanente de intervención por parte de nuestros poderosos vecinos. La integración no pretende destruir las formas de vida y de cultura indias; contrariamente, procura la preservación del idioma vernáculo y la reconstrucción de la territorialidad étnica, esto es, de tierra y lengua, los instrumentos de la continuidad cultural y de la modernización y el desarrollo económico como aventura en manos de los pueblos étnicos. Como en el caso de Steward, también en el de Wolf hay coincidencia de propósitos sin que uno de nosotros conociera previamente los argumentos y conceptualización del otro. Wolf, en tres lugares de su ensayo, cita razonamientos extraídos de obras mías publicadas en 1946 y 1952 sobre negros y esclavos en Nueva España; yo cito diversos artículos de su firma, tardía y sistemáticamente, a partir de 1967. No hay, pues, como algunos suponen, influencia directa de Steward o Wolf sobre mis disquisiciones teóricas, por tanto, quede esto bien claro; no es factible afiliarse al evolucionismo multilineal y, al mismo tiempo, promover la integración del indio a la comunidad nacional. Tal conducta sería un contrasentido.

Educación y antropología

La idea de impregnar contenido antropológico al trabajo puesto en práctica en el medio indígena, acariciada por De la Fuente y por mí desde los años del frustrado proyecto huasteco, me lleva a redactar un ensayo intitulado *Teoría y práctica de la educación indígena*, leído y defendido en el 4o. Congreso Nacional de Sociología y publicado por la UNAM (1953), no obstante su inusitada extensión de más de un centenar de páginas largas. En él recopiló la sabiduría, a bajo nivel teórico, de los avezados pedagogos que implementan, en los años veinte, la acción educativa de la Revolución; analizo sus formas, procedimientos y finalidades en la procura del desarrollo y mejoramiento de las comunidades campesinas; re-evalúo como antecedente legítimo del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil la casa del pueblo, las misiones culturales, las centrales agrícolas regionales y las procuradurías de pueblo; imprimo el mismo año en pre-edición mimeográfica la obra para su distribución entre el personal de la coordinación recién creada para que repase la experiencia vivida por los insignes pioneros de la educación rural y le sirva como paradigma. Yo mismo sigo el modelo entonces trazado y durante mi actuación como director fundador nombro, en rol de enseñantes, a

aquellos comuneros que por pasar un año o más en alguna institución educativa formal les considero aptos para actuar como intermediarios entre el pueblo étnico y la sociedad regional. A sugestión de Héctor Sánchez Calderón, consejero del INI y experimentado maestro de la escuela rural mexicana por el tiempo en que se desempeña como docente en la Sierra Tarahumara, llamo promotores culturales a aquellos intermediarios que más tarde serían conocidos por *cultural brokers* en el esquema del teórico Eric Wolf. Los promotores culturales tienen por destino la alfabetización y enseñanza en lengua materna, conforme a la experiencia del proyecto tarasco conducido por Mauricio Swadesh; pero su éxito como preceptores se lo deben al talento e imaginación de un extraordinario maestro, zapoteca de nación, Fidencio Montes, a quien De la Fuente, mi sucesor como director del Centro Tzeltal-Tzotzil, le endilga la responsabilidad de esta parte cardinal de la acción indigenista que aquél asume con singular habilidad. A medida que los proyectos piloto llamados centros coordinadores se extienden por las regiones interculturales del país se hace notoria la necesidad de dar a la educación indígena una elevada calidad teórico-antropológica en sus meros cimientos. En 1963 llevo a la asamblea anual del Consejo Técnico de la Educación, presidido por el secretario de la SEP don Jaime Torres Bodet, una ponencia positiva sobre los resultados que el INI obtiene entre los pueblos étnicos y, contando con el apoyo e intervención decidida de Don Alfonso Caso, se aceptan oficialmente el enfoque integral en la educación india, la alfabetización en lenguas vernáculos y los principios y métodos de la antropología social como los instrumentos más adecuados para impulsar el desarrollo de la comunidad en las regiones de refugio indígenas. Inicio la construcción del marco teórico contando como base de inspiración con los trabajos presentados en 1914 en el seminario sobre *la educación y el proceso cultural*, convocado por el sociólogo Charles S. Johnson y celebrado en la Universidad de Fisk; los *papers* son producto del trabajo e interpretación de antropólogos interesados en el tema, los más distinguidos del momento, con áreas de competencia ubicadas en Asia, Africa y América. Melville Herskovits, Margaret Mead, Bronislaw Malinowski, Edgar Thompson, Scuder Mekeel, Mark Hanna Watkins, son los nombres de los destacados científicos sociales.

En 1964, en el prólogo a la obra de Julio de la Fuente intitulada *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, doy un amplio tratamiento al tema. Hubiera sido más productivo si el propio autor tocara tan importante asunto, pero para esa fecha Julio está ya incapacitado por la enfermedad que seis años después le conduce a la muerte; me conformo, pues, con haber compilado una serie importante de artículos suyos que

contribuyen al esclarecimiento de la cuestión. En 1973, reúno todos mis materiales sobre educación, les agrego otros y con el mismo título de la preedición mimeográfica de 1973 sale a luz en la colección SEP-SETENTAS en edición de 20 000 ejemplares hoy totalmente agotados. Diez años después (1983), acicateado por el fracaso de la educación llamada bilingüe-bicultural, postulada por el indigenismo utópico, y temeroso de que la integración del indio a la comunidad nacional se realice sin tierra y sin lengua; esto es sin los factores inexcusables que garantizan la inclusión en la modernidad de los pueblos indios sin pérdida de su identidad étnica, y advirtiendo el peligro de que se malogre la equidistancia entre integración y segregación, que el dilema indigenista obliga a mantener, escribí una obra de amplio espectro donde hago historia de las tendencias, y de las teorías en que esas tendencias se sustentan, por lo que hace a la perseverencia o abandono de las lenguas vernáculas en la enseñanza, impartida o negada a los grupos étnicos desde el momento de la invasión española al presente. El volumen polémico, lleva por título *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza. La experiencia de México* y en ella defiendo apasionadamente el uso de la lengua materna en el jardín de niños y en la primaria elemental como medio de integrar a los pueblos indios, no en condición de harapos humanos, sino como personas que enriquecen la cultura nacional con diferencias históricamente determinadas.

Métodos y técnicas de integración

En 1952 la UNESCO se interesa por desarrollar un inventario crítico de los métodos y técnicas usadas en diversos países para facilitar la integración de grupos étnicos que no participan plenamente en la vida de la comunidad; encarga al INI tome en México la responsabilidad de la tarea. El doctor Caso lo acepta y él contribuye con la parte correspondiente a la época prehispánica, considerando que el problema, aun cuando socio-político debe ser abordado desde la perspectiva de sus antecedentes históricos. Me encomienda la parte correspondiente al México actual y asigna la colaboración de Ricardo Pozas que coadyuva con el capítulo concerniente a educación. Pronto caigo en cuenta que es una audacia sólo explicable por mi ignorancia echarme sobre los hombros semejante cometido; me anima, sin embargo, la posibilidad de que la síntesis sociológica implicada en el tema pueda servir para esclarecer nuestro trabajo aplicado en los centros coordinadores. Estudio la base biológica de la comunidad, sobre la que paso rápidamente moviéndome en el terreno inconsistente de las generalizaciones y me detengo en segui-

da en el análisis de la base territorial y las modificaciones que introdujo en ella la reforma agraria; concibo la hacienda como una institución, a la manera de Malinowski, y relato los cambios estructurales que ésta sufre al ser instituido el ejido, así como éste se consolida debido al auxilio de las procuradurías de pueblo y a la expropiación de la tierra mediante los procedimientos de restitución, dotación y ampliación. El carácter integrativo de este dispositivo catalizando los procesos de individuación y secularización en las comunidades indias y mestindias, se mide por la suma de jefes de familia liberados de la opresión que, a partir de 1940, arrojan los censos de población. Se enfatizan los esfuerzos colaterales que economía, técnica, especialización, trabajo salariado y cooperativo, mercado, salubridad, educación y gobierno ponen en juego para reforzar la territorialidad a modo que la acción integral no destruya bruscamente el cordón umbilical que mantiene la cohesión comunal. La obra resultante se intitula *La política indigenista en México: Métodos y resultados* y se edita en 1954 por el INI; con todo y sus debilidades teórico-antropológicas es útil aún como medio que pone al descubierto la importancia de la territorialidad y las acciones que para preservarla actualizan las procuradurías de pueblo. Tal se desprende de su reimpresión por el INI en dos volúmenes, números 20 y 21, de la colección Antropología Social; su fecha, 1973.

La antropología médica

El año de 1955 lo dedico, casi en toda su extensión, a perfeccionar el enfoque antropológico en salud y enfermedad; no sólo me comprometo a exponer en la Escuela de Salubridad el trabajo médico tal y como se conduce en los centros coordinadores, además, tengo la oportunidad de discutir con epidemiólogos, reunidos por la Organización Mundial de la Salud en su asamblea celebrada tal año en la ciudad de México, los fundamentos de la antropología médica. En ella explico el modo de operar utilizado para inducir en las comunidades indias, cuyas creencias y procedimientos médicos están regidos por una causalidad impregnada por ideas mágicas y religiosas, el conocimiento y la práctica destinada a yugular las enfermedades infecto-contagiosas y los males derivados de la ingestión de agua y alimentos contaminados responsables de tasas elevadas de mortalidad infantil y general. El curso que imparto en la Escuela de Salubridad es novedoso y abarca capítulos que ponen el acento en el saneamiento del medio y la adaptación del hombre a su habitat; la nutrición distintamente concebida y modificada por la cultura; el cui-

dado de la madre y el niño en los diferentes grupos étnicos del país; la etiología, diagnóstico y tratamiento ejercidos por médicos y zahones indios y la educación higiénica innovada en el público al través de intermediarios, auxiliares médicos, a los que llamamos promotores de salud. Los antecedentes del nuevo enfoque no son lejanos; en 1938 Miguel Othón de Mendizábal defiende la creación de la Escuela Superior de Medicina Rural en el IPN; en 1940 Julio de la Fuente propone, en el primer Congreso Indigenista Interamericano, la relatividad cultural en la interpretación de la conducta de la gente india en cuanto a salud y enfermedad; en 1949 la investigación en Tepalcatepec me permite introducir en la monografía resultante un capítulo sobre medicina tradicional; en 1952 George Foster inaugura el análisis de las instituciones médicas establecidas en diversos países latinoamericanos, entre ellos México, desde la perspectiva de la antropología cultural. Todo lo anterior y más, en otros lugares repetidamente mencionado, me facilita la redacción de *Programas de salud en la situación intercultural* publicado por el Instituto Indigenista Interamericano en 1955 y reimpresso por el IMSS en 1980. El mismo año de 1955 incremento la literatura sobre el tema con la preedición mimeográfica del INI sobre una historia de la medicina colonial que intitulo *Medicina y magia: el curanderismo en México*. Esta obra, considerablemente aumentada, con el subtítulo modificado, la imprime el INI en 1963 y la reimprime en 1973, 1980 y 1987. A mayor abundamiento, en 1986 culmino mis aportaciones con un tratado sobre *Antropología médica: sus desarrollos teóricos en México*, editado por la Casa Chata, lugar donde doy una información exhaustiva sobre el desarrollo de la materia en nuestro país con base en la experiencia obtenida por la praxis médico-antropológica realizada en regiones interculturales.

Integración regional

Para 1955 funcionan ya cinco centros coordinadores en las regiones: tzeltal-tzotzil (21 marzo 51); tarahumara (16 agosto 52); mazateca (29 enero 54); mixteca alta (21 mayo 54) y mixteca de la costa (21 mayo 54). En todos los casos me toca realizar el reconocimiento preliminar de la zona para fijar la sede del centro y los límites hasta los cuales debe actualizarse la acción indigenista. Con excepción del primer centro, donde los estudios de comunidad realizados una década antes por Sol Tax y Alfonso Villa Rojas se consideran bastantes para el conocimiento etnográfico básico, los cuatro restantes cuentan con sus respectivas monografías redactadas por Francisco Planearte, *El problema indígena de la Tarahumara*

(1954); Alfonso Villa Rojas, *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan* (1955); Moisés T. de la Peña, *Problemas sociales y económicos de los mixtéeos* (1950); y Alejandro Dagoberto Marroquín, *Tlaxiaco. Una ciudad mercado* (1954). Las tres primeras editadas por el INI en su colección *Memorias*, volúmenes 2, 5 y 7. La última en preedición mimeográfica por el propio INI, posteriormente editada por la UNAM (1957) y reimpresa por el INI (1978) en ocasión de la muerte de este extraordinario científico social, como homenaje postumo. Con base en estos trabajos y en los míos propios, antes comentados, me lanzo a elaborar la *Teoría de la integración regional: los centros coordinadores* que inauguran en México un nuevo enfoque antropológico en la investigación y en la acción. Expongo esta teoría en diciembre de 1954 durante el V Congreso Nacional de Sociología, efectuado en Guanajuato; en ella planteo explícitamente la ruptura con los estudios de comunidad, propongo el concepto de integración regional y, consecuentemente, la necesidad de la acción-investigación en una región intercultural donde la definición del indio como sujeto aislado en la convivencia regional no es capaz de explicar la interacción con el centro ladino dominante. Publico el nuevo enfoque en *Ciencias Sociales* (1955) y en *América Indígena* (1955) e inmediatamente, como complemento, imprime el INI, el mismo año, en versión mimeográfica, *Teoría de la investigación intercultural* y en versión definitiva nuevamente en *Ciencias Sociales* (1956) revista de la Unión Panamericana dirigida por Angel Palerm y Theo Crevena.

Cambio socio-cultural

Aunque el trabajo práctico en la dirección del Centro Coordinador Tzeltal-tzotzil, y la reflexión sobre el mismo, es el que, en última instancia, me permite desarrollar la teoría de la integración regional, de la investigación intercultural y la del cambio socio-cultural, debo decir que en su concepción mucho debo a quienes me precedieron en la especulación sobre la materia. Cuido siempre de anotar los autores en que me apoyo y, a menudo, en las notas de pie de página copio párrafos enteros de los científicos sociales citados con la finalidad de que el personal de los Centros Coordinadores -a quienes en principio son dirigidas mis cavilaciones- refuerce, con la lectura de las referencias, mis argumentos. Sin embargo, tomo ideas en préstamo de algunos pensadores más que de otros; quiero destacar, pues mi deuda con Mel Herskovits en lo que concierne a los conceptos de aculturación, sincretismo, reinterpretación y algunos más contenidos en su obra *Acculturation, the study of culture con-*

tact (1938); con Julio de la Fuente, quien con sus ensayos "Definición, pase y desaparición del indio" y "Reestructuración formal y funcional de los organismos de acción indigenista" me facilita la comprensión de la forma y funcionamiento de la región. La *lógica* de Eli de Gortari la tengo en mis manos cuando escribo la teoría de la investigación intercultural; también descanso en la lógica de Morris Cohén aunque con menos frecuencia y pesantez. De muchos otros tomo aquello que es incitación, luz o estímulo para mi pensamiento; a veces, sólo palabras o frases, como *Regiones de refugio*, que descubro escondida en una página de *Culture and human fertility* (1954) de Frank Lorimer, con quien coincido en la Asamblea Mundial de Población en Roma. La UNESCO publica la obra y Frank me regala un ejemplar recién salido del homo, que mucho le agradezco porque la frase me sirve para designar las regiones interculturales donde sobreviven al régimen colonial los pueblos étnicos subordinados. En 1956 contraigo una deuda cuyo reconocimiento es placentero; publica *Cuadernos Americanos* una conferencia que intitulo "Indigenismo y meztizaje. Una polaridad biocultural" donde todos mis razonamientos giran en torno a la oposición dialéctica indio-mestizo en la que funda Luis Villoro el dilema del indigenismo (1950).

El año 1956 es, por cierto, aquel en que elaboro la producción teórica que tiene mayor vigencia y más honda proyección en la antropología mexicana; me refiero a *El proceso de aculturación*, editado primero en predicción mimeográfica por el INI; inmediatamente después por la UNAM (1957); más tarde por la Universidad Iberoamericana con el título y subtítulo de *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México* (1968) a instancias de Angel Palerm; para renacer en Ediciones de la Casa Chata (1982) a solicitud de Henrique González Casanova, director del CIESAS, con su título original de *El proceso de aculturación*. El libro es bien recibido, Angel María Garibay K. (1957) distinguido nahuatlato mexicano, lo califica como "la más brillante aportación de este origen" (del INI); Irina Jorochayeva, de la Academia de Ciencias de la URSS, le concede un amplio y elogioso comentario en su ensayo "La etnografía americana contemporánea" (1963); el maestro e indigenista don Isidro Castillo lo estima un libro "llamado sin duda a sobrevivir entre los clásicos del pensamiento americano" (1964); Cari Joseph Hans, antropólogo brasileño le considera libro "eminentemente práctico, forjado en las realidades de una situación dinámica" (1965); pero también le critica, entre otras cosas, el título engañoso, ya que "omite informar que trataba de los indios de México". Además, en los años sesenta, cuando la UIA lo reimprime, produce en la generación joven de antropólogos afi-

liados en la corriente marxista libertaria una profunda conmoción. Soy condenado por culturalista al no apoyar mis lucubraciones en el marxismo estructural althusseriano, se me sataniza como máximo teórico de la antropología burguesa; se pide mi cabeza; el INI es censurado y el indigenismo proscrito por ser prolongación de la política colonial. Por supuesto, mis críticos reciben una pronta y razonada contestación que pone en evidencia el escaso juicio de las impugnaciones y la obcecada pasión de los discursos. La controversia se prolonga durante años; en 1975 Angel Palerm recoge mis artículos contestatarios y, precedidos de una magnífica introducción, los publica en una obra que llama ***Obra polémica***. El debate, en sus momentos más críticos, pone en duda la legitimidad de la antropología como ciencia del hombre y acusa de etnocida la inducción del cambio socio-cultural en los pueblos indios; sin embargo el tono y altura de la discusión merman y los ánimos comienzan a serenarse.

Todo ello hace posible que en 1987, Guillermo de la Peña, una de las cabezas más lúcidas de la joven generación, al juzgar ***El proceso de aculturación*** en una semblanza de la totalidad de mis contribuciones teóricas, escriba: "... es una obra formidable de reflexión personal sobre la cultura mexicana. Quizás el único antecedente comparable sea ***Los grandes problemas nacionales*** de Andrés Molina Enríquez (1909) -y de hecho ambos libros tienen en común la exaltación del mestizaje-; pero en Aguirre Beltrán, a diferencia de Molina (Brading 1985:67-71), el componente racial o biológico se subordina al político-cultural en la formación y definición de los grupos étnicos".

Labor editorial

A fines de 56 soy designado para ocupar el cargo de rector de la Universidad Veracruzana donde fundo Instituto, Escuela y Biblioteca de antropología, como una unidad docente y de investigación en las ramas de arqueología, lingüística y etnología. Ejercicio el alto cargo hasta principio de 61 en que soy elegido como representante popular en el Congreso de la Unión de 61 a 64. El doctor Alfonso Caso, con una generosidad que mucho le agradezco, me pide regrese a ejercer la plaza de subdirector del INI que permanece vacante durante mi ausencia. A decir verdad, desde el 63 vuelvo a involucrarme en las tareas del INI donde inicio una labor editorial que habría de tener continuidad; la inaguro con la colección Antropología Social donde tienen cabida la producción nacional y las traducciones de obras de investigadores extranjeros, generalmente estudios monográficos, sobre comunidades o grupos étnicos

del país. Al ser designado director del Instituto Indigenista Interamericano (1966-1970) extendiendo el campo de las publicaciones antropológicas a los pueblos étnicos de la América del Sur y al desempeñarme como Subsecretario de Cultura (1970-1976) fundo y dirijo, con la venia y el apoyo inapreciable del secretario de la SEP, Víctor Bravo Ahuja, la colección SEP-SETENTAS donde la antropología, la historia y otras ciencias sociales tienen espacio eminente. Cuento para ello con la ayuda inteligente de María del Carmen Millán, Roberto Suárez Argüello, Enrique Florescano Mayet, Sergio Galindo, Fernando Salmerón y muchos otros distinguidos escritores a quienes debo el nivel de calidad que, en general, mantienen las obras publicadas. De este modo, pongo a disposición de los estudiosos y de los estudiantes una suma básica de ensayos antropológicos y sociales en lengua castellana como nunca antes se había hecho. Por fortuna, esta actividad, tan necesaria para la formación profesional de antropólogos sociales sigue vigente y se incrementa con nuevas colecciones que actualizan el conocimiento de los pueblos étnicos y proporcionan a los trabajadores indigenistas materiales teóricos con que conformar el pensamiento y la acción.

Durante mi ausencia, el INI establece cinco centros coordinadores más en las regiones maya de Peto (1959); mazateca de Huautla (1958); corahuichol con sede en Tepic (1960); mixteco-tlapaneca de Tlapa (1963) y en la Meseta Tarasca con sede en Cherán (1964). Para los tres primeros no se realiza la investigación previa pero se sigue eligiendo a la ciudad primada como sede del centro coordinador; Cherán fue escogido de acuerdo con el criterio de situar la sede de la acción en el *corazón* de la zona india; Tlapa, ciudad primada y su jurisdicción son motivo de estudio y reconocimiento realizados por Maurilio Muñoz, magnífico antropólogo, que en 1970 asume la subdirección del INI y. pasa en los primeros meses de 71, como vocal ejecutivo del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital a dirigir ese proyecto, con sede en Ixmiquilpan, que comprende gran parte de la territorialidad otomí. El estudio *Mixteca-nahua-tlapaneca* (1963), da contenido al número 9 de *Memorias* que a poco se extinguen, una vez que la colección Antropología Social arranca y la sustituye. Mi retorno al INI es breve, a fines de 1966 soy elegido director del Instituto Indigenista Interamericano. El doctor William H. Kelly, antropólogo y delegado en el III del gobierno de los Estados Unidos, a quien acompaño en un viaje a la región tzeltal-tzotzil, me hace notar la conveniencia de mi candidatura a la dirección -hasta entonces en manos de mexicanos- y luego de las consultas que don Alfonso Caso encamina en la Secretaría de Relaciones Exteriores soy formalmente

propuesto por el gobierno de México y, más tarde, elegido para el cargo-

Regiones de refugio

Antes de pasar al Interamericano me ocupo en realizar la pesquisa y la redacción de *Regiones de refugio* (1967), culminación de mis aportes teóricos al indigenismo. No obstante que *El proceso de aculturación* analiza el fenómeno del cambio desde el enfoque ampliado socio-cultural -no exclusivamente desde la perspectiva histórico-cultural como mis críticos y censores, que me han leído mal, reiteradamente afirman- me decido finalmente a demostrar la viabilidad del concepto, forma y función, de las regiones interculturales de refugio si se le contempla desde aproximación sincrónica y la perspectiva sociológica. La redacción de los primeros capítulos de la obra me hace advertir con nitidez meridiana el punto débil constituido por mi provincialismo irresoluto -nací en una pequeña ciudad del trópico veracruzano aislada en medio del pantano de la inmensa cuenca del Papaloapan- cuya influencia determinante limita las proyecciones de la teoría indigenista a unas comarcas del paisaje mexicano y en ocasiones, al panorama serrano de la región tzeltal-tzotzil, donde la hipótesis regional por primera vez hace espectacular aparición en mi pensamiento. Acuerdo realizar un reconocimiento por los países mestizo-americanos del centro y sur del continente; presentar mis ideas y discutir las con los colegas conocedores de la situación local para ponerlas a prueba. Miguel León Portilla, para entonces director del Interamericano, acude en mi ayuda y me proporciona los medios para financiar el recorrido en el que ocupo varios meses.

Regreso a México con una abundante cosecha de datos, consentimientos y desacuerdos; los incorporo en mi obra como notas -algunas extensísimas- o en el cuerpo mismo del texto y la entrego al III para su publicación. La obra resulta consistente y recia en cuanto a su estructura; pero, a veces, se siente pesada por su extensión y por la propia aridez del contenido social; no tiene en modo alguno la espontaneidad y soltura de aquellos trozos de texto de *El proceso*, donde ejemplifico la rigurosidad de los postulados teóricos. A pesar de ello, *Regiones*, es traducida al inglés, *Regions of refuge* (1979) por *The Society for Applied Anthropology*, y se me dice que en algunas universidades se utiliza para esclarecer el tema. Así se explica su re-impresión en 73 y 87 por el INI.

El año trágico de 68 está todo él teñido por la sangrienta represión del movimiento anarco-estudiantil, ordenada por el presidente Gustavo

Díaz Ordaz. Nada hay que justifique la masacre con que se yugula bárbaramente el pronunciamiento democrático. Tal año señala el fin del discurso revolucionario de 1910 y el principio de la crisis económica y política que ensombrece el desarrollo del país. Me toman los acontecimientos en estatutos de funcionario internacional y poca es mi intervención en los hechos. Asisto a reuniones en la ENAH en mi carácter de docente y en ellas hago patente mi solidaridad con estudiantes y maestros; pero no asisto a manifestaciones y otros actos de protesta tumultuarios. Unos días antes del término del sexenio infausto soy abordado por Eugenio Méndez Docurro, amigo y compañero en las lides de la educación superior, quien, a nombre de Víctor Bravo Ahuja, próximo a ser designado secretario de la SEP, me ofrece la Subsecretaría de Cultura y la dirección del INI, con el ruego de no declinar los cargos. El presidente electo, Luis Echeverría Álvarez está interesado en dar a la juventud politécnica y universitaria aliento y denuedo para superar la frustración; a los pueblos étnicos, sujetos a explotación y dependencia, impulso en el desarrollo y espacios nuevos donde realizarse políticamente. Poco reflexiono para aceptar ambos cargos y a partir de entonces me comprometo en cuerpo y alma a poner en práctica la política indigenista del presidente Echeverría. Después de Lázaro Cárdenas, ningún incumbente del más alto cargo en el sistema republicano hace más por el mejoramiento y la integración de los indios en la vida política y económica de la nación que el presidente Echeverría y su esposa doña Esther Zuño.

El Interamericano, primero, el INI, en seguida

LEA, el 19 de septiembre de 1971, preside una sesión extraordinaria del consejo del INI, constituido por los titulares miembros del gabinete presidencial y representantes de instituciones y organismos académicos y gubernamentales, donde se discute el curso de la acción y su actualización inmediata y progresivamente acelerada.

Se planea la fundación de diez centros coordinadores anuales y la dotación de los recursos necesarios para satisfacer las necesidades y las aspiraciones de la totalidad de los grupos étnicos del país a modo que el Instituto efectivamente merezca la designación de nacional. Se incrementa considerablemente el presupuesto de la Dirección General de Educación Indígena, suprimida por Díaz Ordaz y recién renacida, para la contratación anual de promotores y maestros bilingües. Se construyen escuelas, albergues escolares, puestos médicos, cooperativas de con-

sumo y producción, caminos de penetración a mano de obra y una abundancia de otros servicios -créditos, maquinaria, fertilizantes, procuraduría agraria- para los cuales no siempre se cuenta con personal profesionalmente adiestrado. El profesor Alfonso Villa Rojas, subdirector del INI, al finalizar el sexenio hace en *Seis años indigenistas 1970-1976* una detallada mención de la obra realizada; a ella refiero al acucioso lector para que juzgue su magnitud y calidad. Hoy lo entonces realizado se califica peyorativamente de populismo pero los pueblos indios congregados en consejos regionales de actividad política o en programas de educación, salud, procuraduría agraria, vialidad y otros, no estiman despectivamente el populismo sino, contrariamente, como justa reivindicación de sus derechos humanos.

Ciertamente, la precipitación en la planeación, organización e implementación de los proyectos hace difícil la perfección en la ejecución previa; tropieza con la negativa de los jóvenes antropólogos a realizar trabajo de campo, por concebirlo como intervención afrentosa en la interioridad del indio; el personal indio bilingüe con escolaridad a nivel de primaria superior no existe en todos los pueblos étnicos; las regiones de refugio son generalmente inhóspitas y a veces inaccesibles para la comunicación expedita y el auxilio oportuno; la infraestructura vial y administrativa requiere tiempo para construirla, preservarla y mantenerla en operación. Siempre se piensa que quienes nos sustituyan en la obra iniciada habrán de continuarla y mejorarla y, la experiencia nos enseña que, en México, es más frecuente el eterno comenzar proyectos y programas nuevos antes de concluir los ya iniciados y, para justificar nuestra conducta, basta calificar de populismo lo anteriormente hecho.

No podemos planificar la acción más allá de los seis años contenidos en un sexenio; lo imponderable, lo contingente, lo incognoscible se encuentra más allá de término tan perentorio. No pretendo en modo alguno justificar errores o legitimar aciertos durante el tiempo de mi responsabilidad como ejecutor de la política indigenista del presidente Echeverría, pero sí deseo dejar constancia de que, a mi juicio, hizo lo que justamente debía de hacer para sacar a los pueblos étnicos de la extrema postración, de todos órdenes, a que son sometidos por el contacto social y cultural con la sociedad mexicana envolvente, capitalista, rapaz y connaturalmente agresiva. Si en alguna medida el presidente Echeverría no pudo lograr su propósito durante el tiempo de su mandato es bastante para mí, porque con ello marcó un camino correcto y un paradigma adecuado para alcanzar la meta que los indigenistas perseguimos.

30 años después

A principio de 1977 entrego la dirección del INI a Ignacio Ovalle Fernández quien, además, es designado director de Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR). El sexenio de José López Portillo se inicia con un discurso inaugural que culmina dramáticamente en un grito, ahogado en llanto, al prometer ante la nación expectante la total resolución del estado de miseria en que se debaten los pueblos marginados. El concepto económico de marginación emerge de la Comisión Económica para Latino América, CELA, encabezada por Raúl Prebisch. La nueva doctrina se difunde entre economistas, sociólogos, científicos políticos y antropólogos que se afilian a la teoría del capitalismo dependiente en su sustitución de la teoría de la cultura y el funcionalismo estructural. Los indios, consecuentemente, dejan de ser pueblos étnicos, con cultura y personalidad propias para convertirse en marginados: pobres, expropiados y dependientes. COPLAMAR e INI viven los años de las vacas gordas al favor del *boom* petrolero y administran la riqueza hasta que, en 1982, se produce la *debácle*. Por fortuna una parte de esa riqueza es invertida en un programa magno IMSS-COPLAMAR que siembra la territorialidad india con poco menos de tres mil unidades médico rurales (UMR) establecidas en otras tantas comunidades y parcialidades indias y un medio centenar de clínicas hospital de campo (CHC), ubicadas en las ciudades primadas de las regiones interculturales de refugio dotadas de equipo, materiales y personal calificado que imparten, las UMR, servicios médicos al nivel primario y las segundas atención médico-quirúrgica de segundo nivel. El IMSS administra los servicios; el INI vigila la aplicación del criterio antropológico en la atención del indio; y COPLAMAR provee el financiamiento de la empresa que asciende a sumas elevadas.

En 1978 Ovalle decide conmemorar el trigésimo aniversario de la fundación del INI editando un grueso volumen, *INI 30 años después. Revisión crítica*, en donde se contienen opiniones y proposiciones de indigenistas, técnicos de la institución, y de otros no ligados a ella. El tono del discurso, como el título advierte, es de revisión crítica de las tendencias teóricas que legitiman la práctica realizada hasta entonces, y es una antología del pensamiento indigenista que marca una línea de separación entre los padres fundadores que son agrupados en la sección *Fundamentos* y el resto amontonado en la sección llamada *Planteamientos actuales*; a mí me colocan a caballo entre una y otra sección, es decir, con muestra de nli producción básica en la primera y con una entrevista en la segunda.

Los padres fundadores son Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Narciso Basols, Vicente Lombardo Toledano, Lázaro Cárdenas, Miguel Othón de Mendizábal, Julio de la Fuente, Alfonso Caso y yo, terminando la lista; todos somos incluidos en un bloque sólido definido por la acción integrativa y sustentado en un nacionalismo revolucionario que se estima obsoleto. Tengo la impresión de que se me toma como cabeza de turco para descargar en mí toda la amargura levantada por la represión de 68 y el sin-sabor de la frustración consecuente. Más para mal que para bien mi nombre aparece citado 73 veces en el volumen conmemorativo; pero a veces se me alude sin mencionarme y otras no soy citado pero sí rebatido. Durante mi actuación al frente del INI formo parte del gobierno del presidente Luis Echeverría y a pesar de que éste incorpora en su gabinete de trabajo a una copia de jóvenes partícipes o coetáneos de los hechos de 68 y abre la puerta a la libre expresión crítica que, en materia de indigenismo, es particularmente implacable, se califica su política como colonialista, bajo el supuesto de fundarse en un capitalismo dependiente que, en los países del Tercer Mundo, origina la pobreza extrema de los grupos étnicos esclavizados por el colonialismo interno. El INI, al parecer de los antropólogos críticos, es el aparato ideológico del Estado en su desempeño como ministerio de las colonias. No es, sin embargo, sino apenas iniciado el sexenio del presidente López Portillo cuando ideas y sentimientos reprimidos en el subconsciente explotan y condenan los **Fundamentos**, en desesperada búsqueda de una nueva teoría y una nueva práctica que los contestatarios no llegan a concebir.

La crisis del indigenismo

Andrés Fábregas, uno de los antropólogos más lúcidos de la joven generación, en entrevista que reproduce el volumen conmemorativo, da una fácil respuesta a la situación problemática, para él: “Esta es una de las grandes crisis del indigenismo. La primera gran crisis vino de la situación de desgaste de la teoría. Llegó un momento en que la teoría ya no fue capaz de explicar el fenómeno. El fenómeno social rebasó la teoría y es ésta una de las primeras grandes crisis del indigenismo que ahora se ve muy claramente... no es únicamente la desconexión de la teoría con el fenómeno real o con el proceso real de la vida concreta de los pueblos indígenas, sino en el hecho de que la teoría se convirtió en una ideología oficial”. Otro antropólogo como el anterior, no comprometido con la burocracia indigenista, Arturo Warman, quien sufre en carne propia la represión del 68, contempla también la crisis del indigenismo

como un desfase entre teoría y práctica, pero contrariamente a Fábregas, afirma que es la acción la rezagada, no la conceptualización; su exégesis sostiene: “El indigenismo se concibió como una forma de humanismo que tenía por objeto a una fracción minúscula de la población pero que nada tenía que ver con el desarrollo del país. El indigenismo era un apostolado que nada tenía que ver con la política. Sobre estas bases se profetizó, por el mismo doctor Caso, la rápida desaparición -en veinte años- del problema indígena. Han pasado ya diez años del término de la profecía. El llamado problema indígena no sólo persistía sino que se hacía más grande y más agudo. Esto fue percibido por el indigenismo a través del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, quien corrigió la definición y modificó teóricamente el enfoque de la acción... Sin embargo, la acción no siguió el ritmo renovador de la teoría y se quedó por mucho tiempo...”

El filósofo Luis Villoro, a quien los indigenistas guardan especial gratitud por lo mucho que sus ideas y su interpretación de la realidad india del pasado colonial e independiente sirve de guía para alcanzar el entendimiento del presente y para afirmarnos en la seguridad de que el camino que seguimos es legítimo y capaz de conducir a relaciones de convivencia productivas, en la escueta aportación que hace al volumen conmemorativo, con serenidad y buena sabiduría, dice: “... el indigenismo no puede abandonar la tarea de integrar las comunidades indígenas en un sistema social más amplio. El Instituto Indigenista siempre ha sido consciente de que no se puede sacrificar la posibilidad de adelanto de las minorías étnicas a la preservación de su singularidad; y al mismo tiempo, de que nadie tiene el derecho a sacrificar la identidad de un pueblo a un desarrollo impuesto desde afuera. Arduo, difícil, por generoso, es el dilema del indigenismo. Tal vez la síntesis sea imposible de alcanzar en pureza; pero permanece como ideal regulativo de un esfuerzo constante”. Villoro advierte con claridad las dos tareas opuestas a que está destinada la acción indigenista: por una parte, integrar en una sola patria a las comunidades dispersas para terminar, de una vez por todas, con un México escindido peligrosamente, siempre amenazado en su soberanía por el poder y la vecindad de un país de elevado desarrollo industrial, económico y cultural ingénitamente pendenciero; y por otra, preservar la lengua y territorialidad, cultura y sustento de los grupos étnicos, para afianzar su resistencia frente a la sociedad envolvente que le procura daño y despojo.

Mientras la discusión se realiza en las páginas del volumen conmemorativo, la República -seguramente a proposición del director del

INI a quien mucho agradezco su gentileza- me impone la *Medalla Manuel Gamio al mérito indigenista*, que comparto con don Alfonso Caso, a quien se le otorga *postmortem*, en ceremonia llevada a cabo en el Palacio Nacional con la asistencia de personas connotadas de la comunidad académica. Impugnación y honra, a un mismo tiempo, parecerían contradictorias si no se encajan los eventos en su contexto mayor y para ello bueno es tomar las raíces antes de los años sesenta, cuando la tarea indigenista se tiene en alta estima, se le considera un trabajo decente y los chapados a la antigua incluso la califican como apostolado. En el capítulo XV de *Lenguas vernáculas*, hago detallado relato de los acontecimientos que se suceden de 1968 a 1982 y en él puede encontrar el lector mi explicación del derrumbe de la antropología y del indigenismo. Deseo, sin embargo, hacer alusión a ciertas secuelas del movimiento anarco-estudiantil que son significativas.

La antropología crítica

Guillermo Bonfil, a quien envidio por su enorme capacidad de utopía, aunque se autodeíne como antropólogo crítico, no encamina sus mejores esfuerzos a enjuiciar el pasado antropológico contemplándolo como campo colmado de yerros y maldad, sino a edificar una utopía laica que mucho se parece a la que cuatrocientos cincuenta años antes elaboraran pacientemente los misioneros antropólogos, especialmente los franciscanos milenaristas, para enfrentarla -por supuesto sin éxito- al dominio colonial. La utopía franciscana se propone construir una república de indios, autogestante, segregada de la república de españoles, pero asesorada por los frailes. Bonfil, paso a paso, viene dando forma a su utopía y no pierde ocasión de incidir sobre ella, exponerla y perfeccionarla en ensayos y obras de mayor envergadura. En *De eso que llaman antropología* (1970), postula que “las culturas indias pueden trazar su perspectiva de realización futura al margen de la sociedad nacional”; consecuentemente no estima correcta la actividad integrativa. Como ponente magistral, en el Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Mérida en 1980, insiste en que los pueblos étnicos tienen una historia que les es propia y diferente, por tanto, de la lengua, cultura y cosmovisión occidentales: exige el respeto a la diferencia. En 1981 publica una compilación de artículos, declaraciones, manifiestos de parlamentos, congresos, encuentros de corporaciones indias que expresan puntos de vista sobre el presente y porvenir de los pueblos étnicos del mundo y, en lo especial, de América, agrupados políticamente al nivel nacional, continental y mundial. La obra intitulada *Utopía y revolución* (1981)

lleva una introducción del compilador que defiende calurosamente el derecho de los indios a perseguir en su desarrollo una evolución distinta a la occidental

Finalmente, en 1987, Foro 2000 SEP-CIESAS, publica su última producción, **México profundo. Una civilización negada** donde el autor sostiene que hay un México profundo “formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población y tienen como patrimonio una civilización, la mesoamericana, cuya presencia es imprescindible reconocer por ser una civilización negada”. El indio no es el único portador de esta cultura, también lo es el mestizo, indio desindianizado que ha perdido su identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial, pero que puede ser recuperado tanto en el campo cuanto en los barrios y parcialidades de las urbes. La minoría es el México imaginario que ha tratado, sin conseguirlo, de incorporar al través de la política indigenista, a la población mayoritaria mesoamericana. Si México ha de vivir en la autenticidad de una cultura genuina debe volver la cara a sus orígenes y actualizar las potencialidades latentes de la civilización mesoamericana. La utopía construida por Guillermo Bonfil es sumamente atractiva; lo es más en estos días de crisis económica y social que no parecen ofrecer caminos de salida viables a una situación empantanada. La vuelta al pasado mesoamericano, implícita en la salida que propone Bonfil, ¿será por ventura hacedera? El capitalismo en expansión que funda en Nueva España una colonia de explotación yugula, en 1570, la utopía franciscana al encerrar a la orden tercera en la quietud y sosiego de los monasterios. ¿La civilización industrial de nuestros días, eminentemente integrativa en sus modalidades capitalistas y socialistas será quizás más tolerante? Mucho lo dudo; sin embargo, el valimiento que le otorga, desde su inicio, la juventud anarco-estudiantil del 68 y de nuestros días, es sorprendente.

Todo indigenismo es etnocida

El indigenismo utópico da entrada a muy diversas corrientes de pensamiento que radicalizan al rojo vivo el planteamiento indigenista. A poco de iniciarse el sexenio gubernamental presidido por Miguel de la Madrid el 1.º de diciembre de 1982, en el ojo de la crisis económica a que hago referencia en el párrafo precedente, profunda y peligrosa para la continuidad del régimen revolucionario y para el proyecto nacional que propala, el director designado del INI convoca o patrocina un foro de

consulta sobre la *cuestión étnica* -a realizarse el 18 de febrero de 1983- destinado a explorar la opinión de la comunidad antropológica en cuanto a la política que normará la acción del INI en los seis años venideros. La tesis del desarrollo dependiente y la marginación, fundamento de la práctica indigenista conducida por el régimen anterior se estima obsoleta; luego es necesario dar un nuevo giro a la teoría y a la práctica. Estas las resume Enrique Valencia, como expresión del sentir del grupo de antropólogos -peyorativamente llamados populistas por sus contradictores, los marxistas althusserianos- mediante la postulación del desarrollo y la autogestión étnica que pone, en manos de los propios indios, la aventura del tránsito a la integración y a la modernidad o a la preservación de la diferencia, si eligen la segregación involucrada en el evolucionismo multilineal. Al foro concurren etnólogos y antropólogos sociales que hacen del extremismo su evangelio ideológico, quienes, por medio de su vocero, Gilberto López y Rivas, director de la ENAH, se pronuncian por la disolución de todo aparato burocrático desvinculado de las masas indias y ajeno a sus intereses, llámese INI, DGEI, o de cualquier otra manera. Afirma que todo indigenismo, independientemente de su ropaje integracionista, participativo o pluricultural, es un instrumento etnocida; abogan por la formación de organizaciones indígenas independientes, libres de toda imposición oficial y por el dismantelamiento del ILV y la expulsión de sus lingüistas misioneros.

Por supuesto, no se suprime el INI; en cambio, es cesado en su cargo su director antropólogo, recién nominado, bajo la imputación, real o presunta, de mal uso de fondos públicos. Se le consigna ante los tribunales de justicia y, en su lugar, se designa a un profesionista no antropólogo, quien, al aceptar su desempeño, renuncia a un alto empleo en el gabinete presidencial. Las protestas de los indios profesionales movilizados, para el caso, por antropólogos profesionales en la manipulación política partidaria, nada valen para modificar la resolución del presidente. El INI que hasta entonces había configurado, con esfuerzo y lealtad, una imagen de honestidad a toda prueba en los contenidos de propósito de su doctrina y en la práctica de sus actividades frente al indio, queda sumido en la más humillante de las condiciones como organismo gubernamental atosigado, al igual que otros organismos, por el burocratismo, el asambleísmo y la corrupción. Tarea del actual director es la de reconstruir la antigua imagen del INI, buscando sofocar los ardores de los científicos sociales que persisten en autodenigrar su propia profesión; además, recrear en las comunidades indias la credibilidad en los programas destinados a su mejoramiento y, final-

mente, llamar a concierto -como lo hace en esta obra conmemorativa- a los directores pasados, a los indigenistas y a los antropólogos que aún creen en la misión que les impone el ejercicio de su desempeño. ¡Que Totatzin-Tonantzin, dioses antepasados, lo iluminen!

DE LA ALDEA AL MUNDO*

Ignacio Ovalle Fernández

El debate

El problema indígena ha sido y es una cuestión de justicia. En él están en juego derechos económicos, derechos culturales y derechos políticos. Tres fases del derecho a la existencia en los que la denegación o la manipulación es tan antigua que ha producido un presente donde las tres deficiencias se han anudado y reforzado unas con otras para colocar a los indios en tal condición de desventaja que mueve a muchos a la caridad o al desdén cuando basta que reciban, como cualquier hombre, respeto y apoyo.

Esto último, sin embargo, no es fácil de lograrse. En la cruel y multicenteneria madeja, donde la explotación ha coartado posibilidades creativas para dar pie a un desprecio cultural que a su vez actúa de regreso como justificador ideológico de la explotación, están anidadas miríadas de intereses concretos, de ambiciones y de prejuicios, conforme a los cuales, consciente o inconscientemente, funciona la sociedad en su conjunto. En la ardua tarea de desentrañar las claves de esta urdimbre y orientar la práctica con acierto, uno de los temas que rodean toda apreciación sobre el trabajo del INI es la forma de entender la relación entre desarrollo económico y desarrollo cultural.¹

La historia demuestra que estos dos elementos son complementarios. Las civilizaciones que han tenido un sólido basamento económico han

¹Con motivo de celebrarse el cuadragésimo aniversario de la fundación del Instituto Nacional Indigenista, el autor fue amablemente invitado por su Director General, lie. Miguel Limón Rojas, a contribuir con algunas reflexiones para una edición conmemorativa. Se me ha pedido referirme a las tareas que realizó esa institución durante los años en que fungí como Director General de la misma (1977-1982) y Coordinador General de COPLAMAR y a la filosofía que las animó, así como a expresar algunos criterios con la vista puesta en el futuro. La naturaleza de la encomienda es pertinente. Esta contribución no puede expresarse únicamente a nivel teórico. Es inexcusable acreditar la consecuencia y dejar testimonio de las limitaciones. Respecto al futuro, el estado de cosas no ha variado sustancialmente de aquellos años, aún cercanos a nuestros días y, por tanto, las razones de entonces son válidas hoy y para el mañana previsibles.

estado en aptitud de difundir su lengua, sus creencias, sus costumbres y sus conceptos sobre la verdad, la moral y la belleza hasta hacerlos parecer de validez universal. Esta idea del mundo y de la vida, tenida en su momento por superior, ha actuado, a su vez, como arsenal ideológico justificador del exterminio de razas y pueblos, de guerras de conquista y de sujeción económica. Igualmente, cuando en una colectividad humana existen sólidos elementos de identidad, éstos, por su fuerza cohesionante, pueden contribuir a la eficiencia y crecimiento de un sistema económico.

Desarrollo económico y desarrollo cultural se refuerzan recíprocamente. Para que exista el segundo, es, sin embargo, imprescindible que exista el primero. Cuando se pierde el estribo económico devienen la confusión, el estancamiento y el retroceso de la creatividad. Los pueblos indios no son la excepción. No obstante, al analizar su difícil situación actual y buscar modos de aliviarla es frecuente encontrar argumentaciones en las que ambos elementos generadores se presentan como si fueran contradictorios, llevando al planteamiento de una falsa disyuntiva: mejoramiento económico o preservación cultural.

Frente a esta engañosa alternativa y dejando de lado el prurito taxidérmico de unos cuantos, la inmensa mayoría de las personas reaccionan en dirección a mejorar las dolorosas condiciones materiales en que se desenvuelve la vida de millones de indios mexicanos. Empero, en la tarea de explicar el origen de la pobreza y los medios para eliminarla existen profundas diferencias.

Para algunos, las penurias de los indios se originan en sus creencias y costumbres. Desde esta posición, para superarse económicamente e integrarse al desarrollo nacional necesitan desprenderse de ellas, renunciar a su modo de ser, asumir otra identidad, aceptar otros valores, aprender que estaban equivocados, que pensaban erróneamente y que eran inferiores, en suma, necesitan renunciar a su cultura. "Si en las culturas está el origen de la miseria, mueran las culturas", parece ser el lema de quienes así piensan.

Para otros, el origen de la pobreza de los pueblos indios se explica por la explotación económica a que han estado sometidos durante siglos. Para superarla es indispensable que tomen conciencia de esa explotación y de que forman parte de una clase social que está llamada a luchar, al lado de otros sectores sometidos, por su propia superación. Sin embargo, la circunstancia de pertenecer a algún grupo étnico complica y aplaza la adquisición de la conciencia de clase pues existe superpuesta una conciencia de indígena que el trabajo mal retribuido al lado

de otros hombres no alcanza a borrar y que frecuentemente refuerza ya que, a las desventuras de los demás, en el caso de los indios se agrega, con harta frecuencia, la denigración y la burla, incluida la de quienes deberían ser sus aliados, y una frecuente menor compensación por sus servicios. Esta conciencia étnica tiende a generar enclaves dentro de la estructura de clases que obstruyen y retrasan la lucha contra la explotación. Nuevamente estamos aquí en presencia de una posición para la que las culturas indias constituyen un estorbo.²

Como puede apreciarse, es realmente severo el asedio a que están sometidas las culturas indígenas. De una parte, la realidad económica les niega oxígeno para desenvolverse y, por la otra, muchos de quienes buscan cambiar las cosas para mejorar la condición del indio lo primero que proponen es que el indio desaparezca, es decir que deje de ser indio, lo cual es un contrasentido.

Este desprecio no sólo tiene un alto costo en el ámbito de la creación cultural; también implica el desperdicio de una gran energía liberadora. Cuando los pueblos indios descubren que el grupo dominante no lo es de manera inmanente sino como resultado de un complejo proceso histórico y, en cuanto tal, mudable, y que tampoco sus rasgos raciales, su lenguaje y su cultura son por sí mismos superiores ni universalmente válidos, se produce un fenómeno de conciencia de no inferioridad y de autoestima de enorme importancia para el rechazo del trato desigual en lo económico. No en balde todo proyecto de coloniaje económico crea una envoltura de coloniaje ideológico que le sirve de justificación moral y escudo. Los frailes de la colonia que levantaron su voz reclamando trato humanitario para los indios no por ello dejaron de imponer su religión, que fue el otro modo de consumir la conquista.³

Esta interrelación “cultura dominante-explotación” alcanza un simbolismo desnudo y brutal en el hecho de que Cuauhtémoc haya muerto no sólo bautizado en la fe cristiana sino con el nombre de Fernando Cortés Cuauhtémoc.⁴ Nada saciaba el apetito de los conquistadores. Respecto a los vencidos no bastó con imponerles la derrota, arrebatar sus bienes y sacrificar sus vidas; exigían, también, que éstos reconocieran que era correcto perderlo todo y rindieran, además, honores por ello.

Se ha dicho con razón que: “El respeto a la identidad de los grupos étnicos no es pretexto para que millones de mexicanos continúen en la pobreza y en la marginación, pero tampoco el imperativo de alcanzar el bienestar es razón para desconocer los valores, creencias y tradiciones que...han conservado durante siglos”.⁵ / *ot,? , cita*

Por ello reitero que no existe disyuntiva entre justicia económica y respeto a las culturas. Puede trabajarse simultáneamente en ambas direcciones. Más aún, estimular su desarrollo económico es el único modo de posibilitar el desarrollo de sus culturas. Quiero subrayar que me refiero a **su** desarrollo económico y no a la incorporación compulsiva que se hace de su fuerza de trabajo a proyectos que les son ajenos, y que aludo al **desarrollo** no a la **conservación** de sus culturas pues esta última calificación es un eufemismo que las da por muertas, que las condena al injusto papel de piezas de museo. Todas tienen aptitud para el desarrollo y la transformación. Lo que hay que preservar es su derecho a contar con los medios para existir y desenvolverse. Se señala frecuentemente que muchas de las creaciones y comportamientos indígenas están condenados a perecer porque carecen de funcionalidad en el mundo contemporáneo y de ahí se deriva la idea de que existe una ineptitud natural para conectarse con el pragmatismo de los tiempos que corren. Esto es una verdad a medias: en primer lugar porque esas creaciones no carecen de pragmatismo, sólo que éste es endógeno, sirve para el funcionamiento del grupo articulado a un contexto ecológico y social y, en segundo lugar, por que en gran medida se trata de respuestas extremas para sobrevivir en un medio que les ha sido adverso por centurias y no deben haber sido tan desacertadas para que, aunque mitigadas, sobrevivan a pesar de una hostilidad tan prolongada.

Se ha señalado que existe orgullo por el indio muerto y vergüenza por el indio vivo. Se alude así a la forma en que una gran cantidad de personas venera, exalta y aprovecha la grandeza de las sociedades prehispánicas, en contraste con lo que considera ineptitud del indio contemporáneo, sin advertir que la potencialidad creativa existe en él como antaño pero que para manifestarse en plenitud, como ocurre con cualquier ser humano, necesita una relación armónica con su medio y que su trabajo responda a sus verdaderas necesidades e intereses.

Por lo ya dicho es imperioso, ante todo, elevar las condiciones de vida y con ello las capacidades productivas de la comunidades indígenas.

En ocasiones se ha querido ver la pobreza del indio como resultado de su aislamiento, de su marginación. Se afirmaba hace más de cuarenta años que ese era el problema central del indígena, que ahí estaba la causa de su desvinculación económica, de su aislamiento social y del estancamiento cultural y que por ello el deber primordial del Estado era comunicarlo físicamente para hacer factible la comunicación económica.⁶

Es indiscutible la invaluable utilidad de los caminos y otros medios de comunicación, pero respecto a la idea de la marginación económica sí cabe hacer alguna observación. Los indios pueden considerarse en general como grupos marginados porque, ciertamente, han estado al margen de los beneficios del desarrollo nacional y de la riqueza generada, pero en cambio, no puede considerarse que hayan estado nunca al margen del trabajo productivo ni de la explotación económica. Las relaciones de las comunidades indias "son antagónicas y asimétricas, pero complementarias, ya que indios y población nacional forman una sola unidad social".⁷

Lázaro Cárdenas, en su memorable discurso de Pátzcuaro (1940), desnudó magistralmente el error de quienes ven en el aislamiento o re-traimiento del indio una causa y no un efecto de sus problemas. "No es exacto —dijo— que el indígena sea refractario a su mejoramiento, ni indiferente al progreso. Si frecuentemente no exterioriza su alegría, ni su pena, ocultando como una esfinge el secreto de sus emociones, es que está acostumbrado al olvido en que se le ha tenido; cultiva campos que no compensan su esfuerzo; mueve telares que no lo visten; construye obras que no mejoran sus condiciones de vida; derroca dictaduras para que nuevos explotadores se sucedan y, como para él sólo es realidad la miseria y la opresión, asume una actitud de aparente indiferencia y de justificada desconfianza".

Pensamos con Mariátegui que "todas las tesis sobre el problema indígena que ignoran o aluden a éste como problema económico social, son...estériles ejercicios...la cuestión indígena arranca de nuestra economía".⁸ La justicia económica es pues el compromiso principal hacia los indios. Pero cuando en el país mismo existen poderosos intereses que se resisten a una mejor distribución de la riqueza y limitaciones de origen extemo para producirla, resulta casi imposible esperar apoyos suficientes hacia las zonas indígenas. Por ello hay quienes afirman que no cambiarán las cosas para los indios mientras no cambie el país.⁹

No puede negarse que hay verdad en este aserto pero ello no es un argumento en favor de la pasividad sino un apremio para las acciones que puedan realizarse aquí y ahora para mitigar la condición de abandono y, además, abonar el terreno para transformaciones de mayor envergadura.

En este punto es importante señalar que pese a enormes rezagos, deficiencias y vacilaciones, en México se han tomado importantes medidas en favor de la población indígena.¹⁰ La más importante de ellas es la reforma agraria mediante la cual se ha realizado la restitución de bienes

comunales y la dotación de tierras a quienes carecían de ellas. Es imposible ignorar la enorme importancia que entraña la legítima posesión de la tierra en favor de los pueblos indios pues en ella descansa el basamento de sus economías y toda posibilidad de mejoramiento futuro. Si esta medida no produce todo el beneficio que sería deseable ello no es atribuible a la restitución y dotación de la tierra en sí mismas, sino, en todo caso, a la falta de apoyos a la producción y a la comercialización rural. Es necesario tener presente que la explotación del indio se ha acomodado a la nueva realidad agraria resultante de la Revolución mexicana y se vale ahora de instrumentos más sutiles, pero igualmente efectivos, que inclusive le son menos riosos, para perpetuarse.

De este modo es imprescindible acentuar todos los elementos que concurran a elevar la producción agropecuaria y apoyar, por todos los medios posibles, la organización de los productores para que sean capaces de retener el mayor beneficio del producto de su trabajo. Vale decir con Fernando Benítez que “el verdadero problema de los indios es su relación dentro de un sistema (no el indio en sí). Es el indio y algo más, el indio y los bosques, el indio y los sombreros, el indio y las tierras, el indio y todo lo que produce y lo que tiene”.¹¹

Otro renglón en el que se ha avanzado considerablemente y en el que ha existido una razonable continuidad, es en materia educativa. Sobre esto volveremos más adelante. En lo que hace a obras de infraestructura y servicios que son indispensables para un adecuado desarrollo económico inherentes a una vida digna, existen aún rezagos abismales.

Ahora bien, proponerse el mejoramiento económico no implica abandonar el apoyo a la expresión cultural. Si, como hemos visto, el menosprecio y la autominusvaluación actúan como justificadores de la explotación, la autoestima cultural actúa como justificador de la manumisión económica. La energía liberadora que entraña para los pueblos, sean aldeas o naciones, la conciencia de ser portadores de valores propios es importante para la cultura misma, pero lo es igual o más para la construcción de relaciones económicas y políticas equitativas.

Aunque fuera sólo por esto las culturas indígenas merecen consideración, la misma consideración que cada hombre exige hacia sus costumbres y los valores en que cree. Respetar únicamente lo propio es la regla que convalida ser objeto del desprecio ajeno. Frente a las prácticas impositivas, que son uno de los elementos más corrosivos de la solidaridad, el derecho a la diferencia es, paradójicamente, uno de los más poderosos factores de cohesión del género humano. Es así, porque algo en que so-

mos iguales es que todos somos diferentes, es decir, que tenemos singularidades que nos confieren identidad.

No obstante su importancia, la conservación y fomento de las culturas indígenas no puede ser impuesta por la sociedad nacional; es, ante todo, una opción libre de los pueblos. Es un derecho, el derecho a la singularidad de las minorías; pero, en la medida en que cada una de ellas la transforme endógenamente en un deber para sí misma, genera para la sociedad nacional y el Estado la obligación ineludible de brindar protección y estímulo a esas culturas.

Esto tiene aplicación no sólo para los pueblos indios sino también para todas aquellas comunidades y regiones del país que poseen rasgos específicos de identidad y, en general, para toda forma popular de expresión cultural rural o urbana. Todas ellas concurren a enriquecer y definir los rasgos de México en su conjunto.

Por otra parte, los grupos étnicos no sólo han sido determinantes para definir el perfil cultural del país, también, respondiendo a exigencias más programáticas de orden socioeconómico, han incidido profundamente en la conformación del México contemporáneo. Un ejemplo de ello se encuentra en la historia de las luchas por la tierra. Cuando la propiedad de bienes comunales era arrasada, se argumentó la existencia de un abismal retraso jurídico-cultural supuestamente evidenciado en la incapacidad india para comprender la pertinencia de ciertas figuras jurídicas provenientes del derecho romano: "...los indígenas...faltos de sentido patriótico no pueden...reclamar sus tierras y luchar por ellas. Esta raza no siente otra cosa que el amor a la tierra que sólo puede sentir el hombre primitivo...cuando es imposible explicarle lo que es la prescripción, principal derecho que se puede alegar contra la usurpación que pretenden los indios haberse hecho en lo que nunca han poseído con caracteres de propiedad, no hay más qué apelar, para evitar mayores males, al recurso único que tiene la civilización contra la barbarie: a la fuerza. Los hombres que el país tiene a su frente tienen el imperioso deber de reprimir con energía, costare lo que costare, estos movimientos parciales, aunque al parecer insignificantes que son los precursores de una revolución social".¹² Y precisamente, la Revolución mexicana reconoció, al final, el derecho a la restitución de bienes comunales y dio a tal propiedad rango constitucional.

Así como las culturas étnicas están en aptitud de influir y enriquecer la cultura nacional y del mundo, tienen también el derecho a beneficiarse de las creaciones del pensamiento universal. En todo caso, las culturas de los grupos étnicos no son estáticas, han cambiado profundamente

en su contacto de más de cuatrocientos años con otros grupos sociales influyéndose recíprocamente: Además, al lado de esta influencia, llamémosle “natural” por estar ligada a la vecindad en un mismo asentamiento regional, existe la que el gobierno ha venido induciendo deliberadamente. Sobre esta última, después de la Revolución ha habido dos procedimientos: el forzoso y el persuasivo. Con razón Aguirre Beltrán ha señalado que “...la teoría educativa de la escuela rural mexicana en la década de los años 20, (que)...con José Vasconcelos (es) una política de incorporación forzosa y tremenda. Es cuando con más firmeza se afirma la necesidad de hacer de México un país de una sola lengua y de una sola cultura”.¹³ Esto se hizo sin preocuparse de respetar en absoluto los valores de las comunidades. “A tal punto que Rafael Ramírez, al dirigirse a los maestros, les decía que los enviaba a tal lugar para castellanizar a los indígenas pero les advertía que no hablaran su idioma porque entonces si hablaban su idioma, ellos, los maestros, serían los incorporados. Y la tarea que se les encomendaba era que incorporaran a esos indios a la civilización. No aceptaban de ninguna manera una integración que no fuera ésa: incorporarlos y hacerles perder totalmente los idiomas y las culturas indígenas”.¹⁴ Otra, acertadamente ha sido la política predominante.

Alfonso Caso, al exponer las bases en que se fundaba la acción del Instituto Nacional Indigenista señaló que se rechazaba la utilización de procedimientos compulsivos y que cualquier influencia sobre los patrones culturales debía ejercerse únicamente por modos persuasivos. “Es cuestión de tiempo y sobre todo del ejemplo que les suministran otras comunidades que aceptan la acción indigenista lo que hace variar su actitud”.¹⁵

Durante muchos años, por motivaciones teóricas, limitaciones prácticas, o por la combinación de ambas, se optó por inducir el cambio actuando sobre centros mestizos de influencia regional.¹⁶ Cuando se advirtió la interacción existente entre las comunidades indígenas y los centros urbanos se aprovechó tal simbiosis para la inducción no compulsiva de cambios hacia los pueblos indios actuando principalmente sobre la ciudad que funcionaba como metrópoli regional. A partir de 1977, se optó por realizar las actividades lo más cerca posible del corazón mismo de las regiones y comunidades indígenas.

Ahora bien, ¿cuál es la influencia que es deseable ejercer en las comunidades indígenas? Es mi convicción que debe estimularse todo aquello que tenga relación con ahondar el conocimiento y la investigación científica. Señalar este punto en relación a los pueblos indios pareciera insi-

nuar —sólo porque sus prejuicios son distintos de los nuestros (no necesariamente menos) y no los compartimos o comprendemos— que hay que partir de cero. Nada más alejado de mi intención. Pienso que la divulgación y la investigación de la ciencia deben esparcirse entre todos los hombres pertenezcan o no a los grupos étnicos. Pero habida cuenta de que la acción educativa, como en el caso de muchos otros bienes, ha sido de más difícil acceso para las comunidades indígenas, lo que hago es simplemente señalar una de las prioridades que deben atender los contenidos educativos.

Esta difusión del conocimiento y del método científico no supone, en modo alguno, la persecución de ideas distintas respecto al funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad. La ciencia no persigue, explica. El tiempo y el ejemplo harán su parte.

Además, el mundo contemporáneo muestra que a pesar de estar saturado de innumerables logros científicos incorporados a la vida cotidiana, muchísimos hombres de las sociedades superindustrializadas conservan sus religiones, sus creencias y aun muchos de sus prejuicios y supersticiones. No veo por qué debiera ser distinto con las minorías culturales. No agredamos sus creencias, ni finjamos compartirlas; simplemente pongamos a su alcance las claves conocidas del universo y el método para descubrirlas.

Desde luego, incluyo a la sociedad como objeto susceptible de apreciaciones científicas. La profundización en el conocimiento de las realidades sociales y, especialmente, de los mecanismos económicos y políticos por parte de los indígenas, los hará partícipes conscientes y rectores de sus propios procesos de transformación dirigidos a sacudirse sujeciones y encontrar las formas más eficaces para lograr su bienestar material e intelectual.

La segunda prioridad de cambio aconsejable la representa la introducción de las tecnologías y herramientas que el hombre ha creado para hacer menos pesadas sus faenas y más rico en frutos cada minuto de su tiempo. Aquí, al requisito de la persuasión hay que agregar, en muchos casos, la necesidad de cuidar que exista un adecuado ritmo entre la introducción de los nuevos instrumentos y su rendimiento económico. Cuando se obra sin esta previsión se corre el riesgo de, lejos de mejorar, generar frustración y endeudamientos insalvables, que es una nueva forma de sometimiento.

Sobre este tema del conocimiento científico, la introducción de nuevas técnicas y la capacitación en ellas, comparto el criterio de quienes afirman que hasta ahora no hemos sabido reconocer y utilizar una enor-

me cantidad de conocimientos de los pueblos indios. Por tanto, se requiere “de una capacitación adecuada que no pretenda sustituir conocimientos ni llenar un vaso vacío, sino que se finque en el acervo preexistente y procure su desarrollo y enriquecimiento”.¹⁷ En términos aomplementarios, es necesario realizar acciones educativas orientadas a sensibilizar a la sociedad nacional respecto a los conocimientos y experiencias de las culturas indígenas contemporáneas más allá, como ya hice notar, de los enfoques limitados a exaltar únicamente la grandeza de las sociedades prehispánicas.

Finalmente, en lo que hace al mundo valorativo y efectivo, el de la moral, la estética, la religión y las costumbres, debe existir llanamente el mayor de Ips respetos posibles —esta es, más que en ningún renglón, una opción libre de los pueblos—, excepto, claro está, cuando llegara a estar en peligro la vida, la libertad o la integridad física o moral de las personas.

Establecida la pertinencia tanto del derecho prioritario al desarrollo económico, como del derecho a la autodeterminación de la identidad cultural, adquiere particular significación el reclamo creciente de diversos grupos para participar más activamente en el diseño y ejecución de las políticas indigenistas, lo que constituye una meta plenamente justificada.¹⁸

Desde que se creó el Instituto Nacional Indigenista se estableció en el artículo 7o. de la Ley que lo rige, que el Consejo, que es el órgano interno encargado de aprobar el plan de trabajo deberá estar integrado por representantes de diversas instituciones y, además, por representantes de los núcleos indígenas “más importantes”. Durante el período 1977-1982 fue nuestra práctica que a los Consejos de Planeación de cada Centro Coordinador Indigenista concurriesen representantes de los grupos indígenas de la circunscripción correspondiente. Frecuentemente se trataba de varios representantes por cada una de las etnias, habida cuenta de que éstas están integradas por diversas comunidades. Con este sistema se buscaba que los programas y el presupuesto del INI no se integrara con criterios centralizados sino respondiendo a la necesidad de atender las problemáticas específicas con el mayor grado de apego a la realidad y en respuesta a demandas concretas expresadas por los interesados en los propios sitios de trabajo. Además, la participación indígena no se circunscribía “a los núcleos indígenas más importantes” sino a todos sin excepción. Posteriormente, las formas de representación y participación indígena en el INI han sido mejoradas y ampliadas a nivel general, lo que constituye un gran acierto de la presente administración.

La justificación del reclamo por un mayor protagonismo indígena en los organismos públicos encargados de atender sus necesidades me parece tan pertinente que no creo necesario insistir en ello. Lo que sí considero digno de estudios más profundos es la forma de hacer realidad, de institucionalizar, este propósito.

A la fecha existen varias agrupaciones que postulan demandas de participación y que a su vez, son rivales entre sí. ¿Cómo optar? ¿Es posible y conveniente reconocer a un solo representante por etnia cuando la cobertura territorial de algunas de ellas comprende frecuentemente muchas comunidades y regiones? ¿Será conveniente que el gobierno organice elecciones para que suijan representantes legítimos ya sea por etnias o regiones? ¿Será esto aceptado por las comunidades o lo calificarían como una nueva forma de intromisión puesto que en algunos pueblos la verdadera representación se define por otros medios (v. gr. consejo de ancianos) distintos de los electorales? ¿Se pueden encontrar formas combinadas que permitan la coexistencia armónica de autoridades endógenas y representantes elegidos para relacionarse con la sociedad nacional? Todas estas, y muchas más, son cuestiones que a mi entender no están completamente esclarecidas y que el INI y las organizaciones existentes seguramente analizarán con la mayor atención y seriedad, en aras de posibilitar una política indigenista que cuente cada vez con mayor participación indígena y sea, por ende, más eficiente y progresista/ Un paso muy importante en esta dirección ha sido el Decreto "por el que se establecen nuevos mecanismos de participación de las comunidades indígenas en la elaboración, aplicación y evaluación de la política indigenista que el Gobierno Federal lleva a cabo a través del Instituto Nacional Indigenista", del 10 de junio de 1986, publicado en el **Diario Oficial** del 18 de junio del mismo año.

Sobre esta materia de los voceros indios deben tenerse muy en cuenta los contrastes sociales que con el tiempo se han ido formando dentro de los propios pueblos indígenas. Es un hecho, en diversos grupos indígenas, la formación de importantes desigualdades internas que actúan contra la antigua cohesión comunitaria y generan nuevas formas de caciquismo y fenómenos de corrupción. "La explotación, ahora, no siempre habla español solamente".¹⁹

Cualquiera que sea la forma de participación de los indígenas que llegue a definirse dentro del INI o de cualquier otro organismo semejante, ello con ser positivo, sólo alcanzará a reflejarse en una pequeña parte de los factores que posibilitan el desarrollo económico y social. Hemos visto que el problema del indio no puede plantearse en abstracto, sino

que va siempre acompañado de otros factores: el indio y la tierra, el indio y el crédito, el indio y los burgueses, el indio y la ganadería, el indio como jornalero, el indio y la educación, el indio y la salud, etc. En estos renglones intervienen tantas agencias gubernamentales que en la práctica al INI le resulta realmente imposible influir determinantemente en su actividad y coordinarlas como sería deseable. Es, por tanto, necesario plantear mayor injerencia indígena en la acción y políticas de muchas otras dependencias. Es cierto que algunos programas gubernamentales se basan sabiamente en la participación organizada de las comunidades, pero, sea por desconocimiento o llevadas por la urgencia, no son la generalidad. A fin de lograr esto es útil, sin duda, que los pueblos se organicen para ser escuchados, para que las obras y servicios sean eficaces y suficientes y para participar en su administración. Estas formas de organización en torno a acciones concretas son muy importantes pero no son suficientes.

El único modo de influir determinantemente en una trama tan compleja de acciones e intereses públicos y privados es influyendo en el comportamiento del Estado. Esto se llama conciencia y participación política. Si las organizaciones indígenas desean participar más profundamente en las políticas indigenistas no es con el presupuesto del INI, ni gestionando dependencia por dependencia —por más que esto arroje frutos positivos— como habrán de lograrlo. Lo lograrían madurando y consolidando sus formas de protagonismo político. En algunos de sus propios documentos está apuntado el rumbo: “Los pueblos indígenas declaramos...que para rebasar la marginación que padecemos, el mejor camino se encuentra en nuestra integración a las luchas de los obreros, de los campesinos y del pueblo todo de México...la marginación de los pueblos indígenas retrasa con mucho el desarrollo democrático del país, luego pues, salir de ella no es sólo tarea de los indígenas. Al mismo tiempo que exigimos el respeto a la autodeterminación y a todo lo que configura nuestra personalidad como pueblos, aceptamos lo positivo que la sociedad nacional nos ofrece; las tradiciones libertarias del pueblo mexicano son también nuestro patrimonio, porque de una u otra manera hemos contribuido a ellas. De esta suerte, autodeterminación nos significa integración consciente a la comunidad nacional y cabal ejercicio de los derechos democráticos con sujeción al orden constitucional de la República, no es pues ningún signo de privilegio o aislamiento”.²⁰

Este, pensarán algunos, ya no es lenguaje propio de indígenas; que éstos en su comunidad hacen vida indígena pero no indigenismo y que al proponerse hacerlo, integrados a propósitos más vastos, han perdido

su original concepción comunitaria del mundo y de la vida y que han, por tanto, dejado de ser indios. Aquí creo útil recordar una lúcida afirmación de Fernando Benítez en diálogo con Juan Rulfo: "El indio que habla español, que viste de mezclilla, que migra a las ciudades, que ya no se siente indio ha dejado de serlo".²¹ Pienso, desenvolviendo este juicio, que el indio que habla español, que viste mezclilla, que emigra a las ciudades, que usa corbata, maneja automóvil, o asume las más importantes y complejas responsabilidades en la sociedad nacional o en el ámbito internacional, mientras se sienta indio, no deja de serlo.

La calidad de indígena no es estática, evoluciona igual que todas las cosas humanas y el hecho de participar voluntariamente en un esfuerzo por mejorar la realidad nacional no despoja de la conciencia de origen, la transforma —es cierto— pero de manera tal que la mejora, la decanta, la eleva. Igual puede decirse que no están en lo cierto quienes creen que el desarrollo económico destruye por sí solo los rasgos de especificidad cultural. Este espejismo tiene lugar cuando se confunde desarrollo armónico con imposición expoliatoria. Las culturas languidecen y mueren en la desnutrición, la enfermedad y la penuria, pero cuando hay basamento material para el progreso, las culturas florecen y florecer es todo menos algo estacionario; es crecimiento, transformación y permanencia en el cambio sin límites predeterminables. Los pueblos que crearon las lenguas hoy más extendidas en el mundo —y la lengua es cultura por excelencia— nacieron, todas, en el seno de tribus aparentemente insignificantes que se pierden en la oscuridad de los tiempos. Esas lenguas no son hoy como fueron ayer, pero su simiente está aquí todavía creando y recreándose en los labios y en la mente de millones de hombres.

Por lo anterior, postulamos en nuestro momento y lo reiteramos ahora, que la unidad nacional no es sinónimo de uniformidad nacional y que México debe conservar y estimular su perfil pluricultural.

Por esta misma razón la enseñanza que la Secretaría de Educación Pública y el INI promueven en las zonas indígenas es bilingüe, es decir, aparte del español se enseñan las lenguas maternas pero, además, es bicultural. Esto último implica no enseñar con temas fuera de contexto o agrediendo los valores locales sino tomando "...en cuenta la cultura materna de los educandos en la planeación educativa tanto en el contenido como en los métodos pedagógicos. Esto permite también la mayor participación del magisterio del grupo étnico, en que éste trabaja y al cual pertenece, para tomar de su medio ambiente cultural los elementos necesarios que coadyuven en la educación, y finalmente, le permita al

grupo adquirir conciencia de sus propios valores culturales y participar en la articulación de estos valores con los de la sociedad nacional, con el objeto de que se sienta copartícipe de sus derechos y obligaciones como miembro de una sociedad más amplia".²²

Sobre la enseñanza del español cabe decir algo semejante a lo expresado en relación a la participación política conscientemente decidida: "No se trata de suprimir una lengua en favor de otra (la indígena por el español), ni se trata de pedir una lengua prestada (el español), sino de hacer propia una característica del dominador, de adoptar una lengua que permita, por un lado, comunicarse con los demás indios (recuérdese que hablan otras lenguas nativas), y por el otro lado, presentar las nuevas exigencias y las reivindicaciones al sistema". "Al adoptar y hacer propia una lengua extendida en forma imperialista, ésta pierde toda su carga alienante, y como es decisión del dominado, ellos se apoderan de un mecanismo de comunicación que así pasa a ser atributo. No es una herencia del pasado colonial, es una conquista del antiguo dominado, y por tanto la lengua franca les pertenece, les es propia".²³

No puede negarse la enorme importancia que tiene la educación hacia las comunidades indígenas, parte de la cual consiste en lograr que las mismas tengan "...conciencia de que pertenecen a una sociedad más vasta que es la nación mexicana"²⁴; sin embargo, es igualmente necesario que la nación mexicana tenga mayor conciencia de que pertenece a una sociedad más vasta que tiene un rostro diverso y que éste debe ser respetado y fortalecido.

Félix Báez, al referirse al replanteamiento de la política indigenista puesta en marcha a partir de 1977, destacaba que la cohesión de la nación no precisaba la homogeneidad cultural, y que ésta, por su parte, no garantizaba la unidad nacional. La nueva política indigenista se entendería desde entonces "...como tarea a realizar por el conjunto de organismos del gobierno en términos de participación y movilización para la producción, a partir de un proyecto político que se plantea ya no la conformación de una nación culturalmente homogénea, sino su consolidación en base a contenidos pluriculturales y pluriétnicos".²⁵

Las nuevas proposiciones de política nacional con respecto a los grupos étnicos fueron expuestas oficialmente en 1977, durante la celebración del Día Americano del Indio²⁶ y partían esencialmente de las siguientes premisas:

- 1) Lo que caracteriza a los grupos étnicos, por encima de condicionamientos biológicos y culturales, es haber sufrido un proceso histórico de persecución, despojo y explotación de sus bienes y de su fuerza de traba-

jo. Así, la condición del indígena es resultado de una secular acción de coloniaje.

2) La preservación de la identidad étnica como libre opción de las comunidades indígenas es un derecho indiscutible de estos grupos y parte esencial de la personalidad de una nación plural como la nuestra.

Dentro de esta nueva visión cobró especial significado la estrategia de participación de los grupos autóctonos, no sólo en la planeación de las actividades de los Centros Coordinadores Indigenistas sino también en la concepción y realización de programas en que concurriese la actividad gubernamental en su conjunto.

Con estos enfoques, la nueva estrategia indigenista se planteó un marco de actividades que le permitiera alcanzar los siguientes cuatro objetivos generales:

1. Lograr una mayor participación en la producción y en los beneficios del desarrollo nacional. Este renglón implica actividades relacionadas con la tenencia de la tierra, con la realización de obras de infraestructura básica y con el fomento de actividades agropecuarias, forestales, pesqueras, etc.

2. Satisfacer las necesidades básicas de los grupos étnicos. Esto se refiere a los temas de alimentación, salud y vivienda.

3. Elevar la capacidad de los grupos étnicos en la defensa de sus derechos individuales y sociales. Aquí se alude a educación y justicia.

4. Fortalecer la conciencia nacional a través del respeto del pluralismo étnico.

La diversidad de actividades que implica el logro de estos objetivos requería necesariamente la participación coordinada de varias dependencias gubernamentales. El diagnóstico que se hizo del instrumental con que se contaba para lograrlo nos condujo a conclusiones negativas y, en consecuencia, al diseño de nuevas fórmulas administrativas.

Se observó que la disposición legal conforme a la cual el Instituto debería intervenir en la realización de las medidas aprobadas, "coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes", ²⁷ así como aquella otra que disponía que las secretarías y departamentos de Estado harían figurar en sus respectivos presupuestos las cantidades necesarias para la realización del plan de trabajo del INI, y que no podrían disponer de dichas partidas para otro objeto, ²⁸ no eran observadas en la práctica. Con excepción de la Secretaría de Educación Pública, con la que siempre ha existido una estrecha relación de trabajo y la Secretaría de la Reforma Agraria, frente a la que sólo se ejerce una función consultiva, el resto de las dependencias del gobierno

federal excepcionalmente podría decirse que venían dando cabal cumplimiento a los preceptos señalados.

El resultado fue que poco a poco las acciones gubernamentales dirigidas en favor de los indígenas fueron quedando confiadas efusivamente a los escasísimos recursos del INI y cuando algunas otras agencias del Estado realizaban acciones beneficiosas en algunos pueblos indios o a nivel nacional, ello no obedecía a un plan indigenista oportuno y seriamente concertado, sino sólo a los criterios técnicos de las diferentes dependencias ejecutoras y que, como es lógico suponer, tampoco eran eficazmente complementarias entre sí.

La inercia de muchos años hizo aconsejable que no sólo se recordara a las entidades públicas el cumplimiento de las mencionadas disposiciones jurídicas, sino que además se creara un mecanismo capaz de recuperar en los hechos la capacidad de coordinación administrativa y ejerciera esa suerte de seguridad presupuestal que habían estado entre las previsiones del legislador. Adicionalmente, era importante evidenciar un especial interés, al más alto nivel político, por mejorar las condiciones sociales de los sectores más rezagados de la población. De este modo el Presidente de la República expidió un acuerdo el 17 de enero de 1977 (*Diario Oficial* del 21 de enero de 1977) por el que se creó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), como dependencia directa del propio Jefe del Ejecutivo. Se dispuso también que el titular de esta entidad presidiera los consejos, juntas directivas o equivalentes de aquellas entidades que en años anteriores habían sido creadas para atender especialmente algunos problemas derivados de la marginalidad social y el atraso económico, entre ellas, obviamente, el Instituto Nacional Indigenista, incluyéndose además la Comisión Nacional de Zonas Áridas, el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, La Forestal, F.C.L., el Fideicomiso del Fondo Candelillero, el Fideicomiso para Obras Sociales a Campesinos Cañeros de Escasos Recursos, Productos Forestales de la Tarahumara, el Fideicomiso de la Palma, la Promotora del Maguey y del Nopal, el Fondo, Nacional para el Fomento de las Artesanías y la Compañía Forestal de la Lacandona. Como puede apreciarse, casi todas estas entidades administrativas están relacionadas con la población indígena,²⁹ ya sea por materia o por cobertura territorial.

Al quedar agrupados en su seno, COPLAMAR tuvo la responsabilidad de armonizar y apoyar las acciones de estos organismos.³⁰ Igualmente, la institución tuvo a su cargo estudiar y proponer al Poder Ejecutivo programas y nuevas formas de coordinación administrativa que

involucraran globalmente al gobierno federal en la tarea de desarrollar las zonas marginadas del país.

De los diferentes programas puestos en práctica por COPLAMAR,¹ los de mayor alcance fueron los que se denominaron “programas sectoriales”. Estos se sustentaron en convenios específicos suscritos con diversas dependencias federales conforme a los cuales COPLAMAR aportaba los recursos financieros, una información confiable derivada de la penetración territorial de los organismos que agrupaba y, además, definía las modalidades o perfil de los programas en atención a la población a la que iban dirigidos. Hecho esto se reservaba tareas de supervisión y evaluatorias, confiando la ejecución a las dependencias con las que se asociaba y que contaban con los profesionales y técnicos más calificados en su campo. De este modo, se cuidó dar una adecuada orientación social a los programas y se evitaron, id mismo tiempo, cargas burocráticas adicionales.

Cabe señalar que una forma eficaz de garantizar la cooperación de esas dependencias consistió en que las mismas no hacían aplicación de sus propios recursos sino de los que aportaba COPLAMAR, por lo que, para las entidades que suscribían convenios con la mencionada Coordinación, dichos recursos eran adicionales a los que originalmente habían sido asignados por el presupuesto a las dependencias ejecutoras. Este imán presupuesta! no sólo posibilitó la realización de múltiples obras y servicios que no estaban originalmente considerados sino que, además, los mismos, aunque provinieran de distintas dependencias, se realizaran simultáneamente en ciertas comarcas, conformando en la práctica lo que podría considerarse programas regionales integrados de naturaleza interdisciplinaria e interinstitucional. Esto, a su vez, hizo que las diferentes acciones se complementaran y reforzaran entre sí ampliando la confianza de los pueblos, elemento de incalculable valor en las múltiples tareas participativas que se emprendieron.

Cabe agregar que las tareas realizadas por COPLAMAR se ocuparon de atender a las regiones que, conforme a los estudios realizados, arrojaron mayores índices de pobreza, fueran indígenas o no. Por ello, es fácil suponerlo, aproximadamente el 70 por ciento de las acciones recayeron en zonas habitadas por grupos indígenas.

La importancia de todo lo anterior no podría apreciarse si no fuera por el hecho de que los recursos de inversión canalizados a través de este mecanismo hacia las regiones indígenas fueron muy superiores a los niveles de gastos asignados tradicionalmente al INI.

De conformidad con el mecanismo administrativo descrito, el INI tuvo dos vertientes para aplicar sus estrategias teórico-prácticas: una es la que provenía del apoyo de COPLAMAR pero que, para las zonas indígenas, estaba conceptualmente guiada por el propio Instituto (programa COPLAMAR) y, la otra, la que quedaba confiada a sus propios recursos humanos y presupuestales o a apoyos de otras fuentes pero que tenían sólo un carácter complementario (acciones del INI).

A continuación se mencionan los principales programas³¹ realizados por ambas vías entre 1977 y 1982 y se hace una sucinta descripción de los mismos. Es importante advertir que en ambos tipos de programas únicamente se hará referencia a los que representan alguna novedad importante —por su naturaleza o por su monto— es decir, que no formaban parte de la actividad tradicional que hasta 1977 realizaba el INI y que, desde luego, se siguieron ejecutando.

Programas COPLAMAR

1. Programa IMSS-COPLAMAR

Para 1978 se calculaba que cerca de 24 millones de habitantes estaban enteramente al margen de los servicios de salud.

Además, de los existentes podía señalarse que se caracterizaban por una marcada centralización en las ciudades más importantes. Así, en 1970 existían 1 121 municipios de un total de 2 388 (casi el 50 por ciento) que no contaban con un solo médico. En estos municipios la mayor parte de la población se encuentra asentada en localidades rurales con alto porcentaje de población indígena.

Con estos antecedentes, el 25 de mayo de 1979 se suscribió un convenio entre el Instituto Mexicano del Seguro Social y COPLAMAR con la finalidad de establecer y operar el Programa de Solidaridad Social por Cooperación Comunitaria IMSS-COPLAMAR. Su realización consistió en el establecimiento y operación de 3 024 Unidades Médicas (UMR) para la atención de primer nivel y de 61 Clínicas Hospital de Campo (CHC) para la atención de segundo nivel y hospitalización. Un total de 2 105 UMR se establecieron en zonas indígenas en las comunidades que el INI determinó, a las que correspondió una cobertura equivalente de las CHC. Este programa desarrolló capacidad para dar atención médica a más de 18 millones de habitantes del medio rural en 27 523 localidades, de 1 536 municipios en todas las entidades federativas. La población beneficiada representaba en 1982 aproximadamente

el 25 por ciento de los habitantes del país y el 63 por ciento de la población rural.

Esta ampliación de cobertura de los servicios médicos no tiene precedente en la historia institucional de la República. Antes del programa IMSS-COPLAMAR existían y funcionaban poco más de 920 clínicas rurales en las zonas marginadas. Con las 3 024 unidades del programa IMSS-COPLAMAR para 1982 existieron cerca de cuatro veces más servicios institucionales de salud en el medio rural y con un grado mucho más alto de penetración en zonas remotas y aisladas. Los servicios de las UMR y CHC se concibieron para funcionar "a un universo abierto", es decir, brindando servicio a todos los habitantes sin excepción, situación acorde con las concepciones y comportamientos naturales de los grupos sociales atendidos.

La contraprestación de los servicios no se planteó en términos monetarios, sino con lo único que pueden aportar muchas comunidades: su propio trabajo en la forma en que están acostumbrados a realizarlo dentro de una arraigada tradición comunitaria. De este modo, a cambio de servicios y medicamentos no se exige ninguna retribución económica sino exclusivamente la prestación de trabajos comunitarios (10 jornadas al año por jefe de familia) y la participación en actividades equivalentes destinadas a elevar el nivel sanitario, social, cultural y económico de los núcleos de población. El trabajo comunitario fue programado y organizado por COPLAMAR y sus organismos asociados junto con las comunidades de manera que no interfiriera con las actividades productivas normales de estas últimas.

Las comunidades contribuyeron con predios de 450 metros cuadrados para la instalación de las UMR y de 10 000 metros cuadrados para las CHC y los recursos oficiales para la construcción y operación fueron aportados por el gobierno federal a través de COPLAMAR. Posteriormente el IMSS inició asignaciones con cargo a su propio presupuesto.

El personal operativo fue contratado por el IMSS. A cada UMR se asignó un médico y dos auxiliares de salud, mujeres de entre 18 y 40 años, originarias de los pueblos beneficiados. Una de ellas debía prestar sus servicios de lunes a viernes y la otra los sábados, domingos, días festivos y durante las vacaciones de la primera, de modo que las UMR nunca estuviesen desatendidas. En las regiones indígenas se estableció como requisito indispensable que las auxiliares de salud fueran bilingües. La forma en que fueron seleccionadas, su capacitación y su participación en el funcionamiento de las UMR es un ejemplo de cómo los programas del sistema COPLAMAR, con la asistencia del INI, in-

✓ olucraban la participación de la comunidad. Igualmente es destacable el hecho de que a los médicos se les impartieron diversos cursos de orientación antropológica con el fin de que su actitud frente a las tradiciones y creencias de los campesinos, particularmente los indígenas, fuera respetuosa y desprovista de cualquier forma de arrogancia cultural o científica.

No obstante que el objetivo fundamental del programa fue el de proporcionar los servicios médicos al medio rural marginado, no deben desestimarse otras acciones que han beneficiado de manera adicional a las mismas comunidades a través del trabajo comunitario y sus equivalencias. Entre estas acciones cabe mencionar que se crearon cerca de 200 000 comités de salud, con fines de educación sanitaria, saneamiento ambiental y mejoramiento de hábitos domésticos, organizados por el propio IMSS. Por su parte, COPLAMAR involucró este tipo de actividades de autosuperación en múltiples obras de infraestructura. Durante el año de 1981 se acreditaron como trabajo comunitario un total de 88 millones de jornadas en favor de los propios pueblos que ahora tenían, por primera vez, acceso a los servicios médicos institucionales.

2. Programa CONASUPO-COPLAMAR de abasto a zonas marginadas

La causa principal de la enfermedad y la muerte en las zonas marginadas no puede resolverse sólo con medicinas y hospitales por útiles que éstos sean. Esa causa es la falta de alimentación adecuada. En esas regiones la peor "enfermedad" es la desnutrición.

En 1979 el 65 por ciento de los ingresos familiares se destinaban a la alimentación y ello era sólo suficiente para cubrir las necesidades de dos productos: maíz y azúcar, siempre y cuando éstos estuvieran realmente disponibles en las comunidades. Para mejorar la dieta resulta necesario no sólo atender el incremento de la producción de los alimentos básicos sino también contar con adecuados sistemas de comercialización.

Algunos de los programas de apertura masiva de tiendas que se habían emprendido evidenciaron una problemática esencial: la falta de instrumentos para garantizar el destino y el precio final de los productos. Esto ocurre principalmente en las tiendas rurales que por su ubicación complican el ejercicio de una supervisión directa y efectiva. La operación mediante concesionarios, enfrentados con un mercado en el que los precios de los principales productos básicos se pueden vender hasta tres o cuatro veces por encima de los precios oficiales, hace imposible por métodos burocráticos, evitar prácticas especulativas.

Por lo anterior, se concluyó que la única solución era involucrar a la propia comunidad en esa supervisión y, aún más, en el manejo de las diversas fases de un nuevo sistema de comercialización. Para la creación del mismo, el 20 de noviembre de 1979 se firmó el convenio para establecer y operar el Sistema CONASUPO-COPLAMAR de Abasto a Zonas Marginadas. Este sistema se fijó como metas proporcionar alimentos básicos a precio justo a cuando menos 15 mil poblaciones en más de mil municipios en toda la República para atender, inicialmente, a un mínimo de 10 millones de habitantes.

Con recursos financieros de COPLAMAR se construyeron 276 almacenes regionales de 1 000 metros cuadrados cada uno, y se instalaron cerca de 14 000 tiendas campesinas. Se adquirieron 4 048 unidades de transporte terrestre (camiones y camionetas) y 15 avionetas de carga. También se adquirieron 1 600 semovientes para zonas donde no podían penetrar los vehículos rodantes, y algunos lanchones para abastecer tiendas a las que no se podía llegar sino por vía pluvial.

La puesta en marcha de este programa requirió la concurrencia de muy diversas acciones y, por lo mismo, de un eficaz esfuerzo de coordinación administrativa: COPLAMAR aportó los recursos financieros, determinó —de acuerdo con los gobiernos estatales— la ubicación de los almacenes y consiguió, en zonas indígenas a través del IIN1, los predios correspondientes. Participaron igualmente, en la supervisión y evaluación del programa: la Secretaría de Comercio, que se comprometió a asegurar el establecimiento; CONASUPO, que estableció una reserva intransferible de alimentos destinados al sistema y a surtir por conducto de DICONSA; la Comisión de la Industria Azucarera aseguró el abasto de cuando menos 100 mil toneladas de azúcar cada año; la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas participó en los estudios para la ubicación de los almacenes y -se encargó de proyectarlos y construirlos; la Secretaría de Patrimonio y Fomento Industrial, de acuerdo con su responsabilidad de coordinación sectorial de las industrias automotriz y azucarera, asumió responsabilidad de intervenir ante éstas para asegurar la venta y entrega oportuna de los transportes necesarios y el abasto azucarero.

Para evitar los mencionados fenómenos de acaparamiento y especulación, el funcionamiento del programa se hizo descansar en un sistema de cogestión entre el gobierno y las comunidades beneficiadas.

La responsabilidad de los pueblos se llevó a cabo en dos planes: a nivel de comunidad, en el manejo y administración de cada tienda; y a nivel regional, en la supervisión del funcionamiento del almacén.

Para la apertura de cada tienda se requirió la aprobación mayoritaria, en asamblea de la comunidad, la que adaptó o construyó un local, integró comités de vigilancia y administración y nombró al encargado de la tienda.

La gestión y responsabilidad campesina a nivel regional se dio a través del conjunto de los presidentes de los comités de las tiendas y sus encargados. Estas personas asumieron la obligación y el derecho de integrar un consejo de supervisión en los almacenes regionales CONASU-PO COPLAMAR. Estos eran administrados por gerentes de DICONSA, pero sus determinaciones requerían la aprobación de los consejos campesinos de supervisión, la que debía constar en actas. Al efecto, se estableció en cada almacén un calendario de reuniones mensuales con fechas y horas fijas predeterminadas para todo el año a fin de facilitar la concurrencia campesina y evitar que algún gerente, aprovechando las dificultades de comunicación, pospusiera indefinidamente o cambiara a su capricho las fechas de la reunión desquiciando y eludiendo, de este modo, la supervisión campesina.

En las reuniones de estos consejos campesinos se analizaba el funcionamiento de los almacenes en su integridad. Los documentos de entrada de los alimentos y demás mercancías se contrastaban con su flujo hacia las tiendas, se evaluaba el trabajo de los empleados y la correcta utilización y mantenimiento de los vehículos y, lo que es más importante, se hacía un cálculo de costos reales conforme a los cuales se fijaba el precio justo al que habrían de expendirse los bienes en cada tienda. Todo esto quedaba asentado en actas firmadas conjuntamente por los campesinos y el gerente de almacén de DICONSA y se remitían de inmediato a COPLAMAR y DICONSA para la oportuna evaluación a nivel central.

Falta añadir que, como en el caso del programa de salud mencionado anteriormente, la gran mayoría de los almacenes y de las tiendas se ubicaron en zonas indígenas.

3. Programa STPS-SARH-COPLAMAR de capacitación y empleo cooperativo para el fomento de recursos naturales en zonas marginadas

El 10 de diciembre de 1979 se suscribió un convenio con las Secretarías de Trabajo y Previsión Social (STPS), la de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) y COPLAMAR que tuvo los siguientes objetivos centrales: coadyuvar a la generación de empleos permanentes en zonas rurales marginadas; utilizar y capacitar la mano de obra disponible subempleada y desempleada en trabajos permanentes destinados a la for-

mación y reconstitución de recursos naturales, fundamentalmente forestales; propiciar el arraigo de la población campesina en sus áreas de origen; y recuperar con fines productivos las zonas erosionadas y degradadas existentes en el país.

La realización del programa se llevó a cabo a través de la concurrencia de apoyos del gobierno federal y esfuerzos campesinos en sociedades cooperativas de participación estatal administradas conjuntamente.

Hasta poco antes de concluir 1982 se habían logrado los siguientes resultados: se constituyeron 2 034 cooperativas en 521 municipios (22 por ciento del total nacional) que en materia de recuperación de suelos establecieron plantaciones en 174 mil hectáreas y en materia de trabajo generaron cerca de 100 000 empleos nuevos con la consecuente capacitación técnica (viveros, árboles frutales, horticultura, mezcla de suelos, semillas, etc.) y administrativa (aspectos contables y sociales del manejo de una cooperativa) de los socios involucrados.

4. Programas SAHOP-COPLAMAR para el mejoramiento de la casa rural en zonas marginadas

El 10 de enero de 1980 se formalizó el convenio SAHOP-COPLAMAR para el mejoramiento de la casa rural que tuvo por finalidad propiciar mejores condiciones de habitabilidad en el medio rural a través de la construcción de letrinas, fogones, colocación de ventanas, pisos y reforzamiento de estructuras. También se orientó a separar los sitios habitados por personas de las áreas destinadas a actividades productivas como son corrales, zahúrdas, establos, huertos y bodegas o silos. Asimismo el programa contempló el mejoramiento y la conservación de espacios públicos como son calles, jardines y parques deportivos.

COPLAMAR aportó los recursos financieros, participó en la selección de las poblaciones beneficiadas procurando que coincidieran con aquéllas en las que se hubiera establecido alguna UMR del programa IMSS-COPLAMAR y realizó tareas de seguimiento y evaluación.

A la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas (SAHOP) correspondió la ejecución, propiamente dicha, de las acciones de vivienda en las que se tuvo como condición básica el respeto a las características, costumbres y formas de vida de las comunidades. Pretender uniformar la vivienda resulta más costoso y provoca rechazo, pues su diversidad deriva de la variedad de climas, actividades productivas y patrones culturales de cada lugar. Se utilizaron, por tanto, los modelos de habitación imperantes, los materiales y los sistemas de construcción locales, mejorándolos con tecnología apropiada.

De 1980 a 1982 se realizaron 92 703 acciones de mejoramiento en beneficio de más de medio millón de habitantes en cerca de 1 200 poblaciones, indígenas en su mayoría.

En cada comunidad se integró un comité para el mejoramiento de la casa rural que coordinó sus actividades con el personal técnico. Los habitantes de los pueblos aportaron su mano de obra y los materiales no industriales abundantes en la región. Los jefes de familia y moradores de las viviendas formaron grupos para realizar las mejoras que requería la casa de cada uno de ellos y continuaron así, casa por casa, hasta concluir las mejoras de todas.

Las tareas realizadas por los beneficiados se registraban como trabajo comunitario para los efectos de los servicios médicos y las medicinas proporcionados por el sistema IMSS-COPLAMAR, el que complementaba las acciones mediante hábitos higiénicos.

Aparte del beneficio de las viviendas y espacios públicos, entre los logros del programa se cuenta precisamente la disminución en los altos índices de enfermedades gastrointestinales y neumológicas al conseguir que las familias beneficiadas realizaran sus actividades en mejores condiciones de limpieza; la disminución de la contaminación del medio ambiente al evitarse, con la construcción de letrinas, la defecación al aire libre; y la capacitación de la comunidad que podría seguir realizando algunas tareas de autoconstrucción y conservación de sus viviendas, puesto que en estos tres años se había logrado una apreciable capacitación de decenas de miles de jefes de familia en albañilería, carpintería y herrería fundamentalmente.

5. Programa SEP-COPLAMAR de Casas-Escuela para Niños de Zonas Marginadas

El 28 de enero de 1980 la SEP y COPLAMAR convinieron el Programa de Casas-Escuela para Niños de Zonas Marginadas con el objetivo de crear establecimientos especiales que posibilitaran la enseñanza primaria a niños de entre nueve y catorce años provenientes de poblados pequeños de muy difícil acceso y aguda dispersión, cuyas familias percibieran menos del salario mínimo o fueran migrantes estacionales por razones de trabajo. Estas nuevas instituciones educativas se ubicaron en poblaciones que tenían entre 5 000 y 15 000 habitantes y que contaban con escuelas primarias. Los niños beneficiados permanecían en la Casa-Escuela durante todo el ciclo escolar mientras asistían a la escuela de la población a recibir la educación primaria formal.

Las instalaciones quedaron habilitadas con dormitorios, comedores, enfermería, áreas educativas, biblioteca, talleres, canchas deportivas y áreas administrativas y de almacenes y mantenimiento.

A cada Casa-Escuela para 216 niños se asignaron seis tutores y un jefe de enseñanza. Los menores recibían en estas instalaciones educación tecnológica en áreas productivas acordes con las actividades agrícolas locales. Igualmente se impartían clases de música, danza y canto y se realizaban tareas de pintura, dibujo y confección.

Con este programa se levantaron construcciones nuevas para 41 Casas-Escuela en 24 estados de la República y se rehabilitaron 12 Centros de Integración Social (CIS) de la SEP que no se encontraban en funcionamiento para transformarlos en Casa-Escuela. Se construyeron, complementariamente, 1 100 aulas por participación comunitaria.

COPLAMAR aportó los recursos financieros. También tuvo a su cargo tareas promocionales, de organización de las comunidades, de verificación de las condiciones de marginalidad auténtica de los niños inscritos y la obtención de los predios necesarios. A la SEP correspondió la localización de los sitios donde se levantarían las Casas-Escuela, su construcción y la selección de los niños beneficiados. Igualmente se encargó de su operación docente y administrativa.

El verdadero significado de las Casas-Escuela no deriva tanto de factores cuantitativos puesto que la mayor cobertura educativa se proporcionara a través de otros sistemas. En las mismas zonas marginadas existían otros mecanismos tales como el de instructores comunitarios y el de albergues indígenas SEP-INI que beneficiaban a un número muy superior de educandos. La importancia de las Casas-Escuela estriba en sus aspectos cualitativos ya que constituyen un esfuerzo radical para proporcionar educación primaria a niños que de otra suerte, por su marginación extrema o la constante migración de sus padres, no serían beneficiados a través de ningún otro de los sistemas existentes.

6. Programa SAHOP-COPLAMAR de agua potable y caminos para zonas marginadas

La salud de los habitantes del medio rural se ve severamente afectada por las condiciones de insalubridad existentes en el medio rural, entre las que sobresale la carencia de agua potable. Las enfermedades de origen hídrico, sumadas la enteritis y otros males diarreicos, disentería bacilar, amibiasis y fiebre tifoidea, ocupan el primer lugar entre las causas de mortalidad en la República.

Poco pueden hacer los servicios de salud en el campo si el enfermo, aliviado o vacunado contra ciertos males, vive inserto en un medio en que el agua insalubre continúa reproduciendo las condiciones de la enfermedad y la muerte.

Por otra parte, la dotación de obras y servicios públicos en las zonas marginadas se ve obstaculizada por la inexistencia de vías suficientes y adecuadas de comunicación terrestre. Asimismo, el aislamiento físico de los pueblos origina una situación de caciquismo por la falta de vigilancia sobre el cumplimiento de las garantías individuales y sociales.

De acuerdo con la información disponible a principios de 1980 el país contaba con 7 514 caminos rurales con una longitud total de 60 159 kilómetros que beneficiaban a 11 millones de habitantes de 22 400 poblaciones. Se registraba en ese año un déficit del 45 por ciento en la red caminera, lo que equivalía a tener 14 millones de mexicanos incomunicados.

Con base en las anteriores consideraciones, el 10. de febrero de 1980 se firmó el convenio que estableció el Programa SAHOP-COPLAMAR de Agua Potable y Caminos para Zonas Marginadas. Ambas acciones se realizaron preferentemente en poblaciones y regiones donde el sistema COPLAMAR ya estaba llevando a efecto otros programas, a fin de que, como ya se ha señalado en otros casos, se obtuvieran los beneficios de una recíproca complementación. Sin embargo, se consideró también la integración con otros programas federales y estatales.

COPLAMAR proporcionó los recursos financieros. Igualmente, con el apoyo de los organismos que agrupaba —entre los que se encontraba el INI— proporcionó información para decidir los sitios donde debían realizarse las obras de agua potable y los caminos. También asumió tareas de seguimiento, evaluación y de promoción y registros de faenas de trabajo comunitario para los efectos de las clínicas IMSS-COPLAMAR. Por su parte, SAHOP se encargó de localizar las fuentes de abastecimiento y de construir, administrar, operar y conservar los sistemas en el caso del agua potable y de proyectar y construir los caminos con la cooperación de los pueblos beneficiados. En lo referente al agua potable ambas instituciones canalizaron cuantiosos recursos a los gobiernos estatales cuando éstos estaban habilitados para realizar y administrar las obras por su cuenta.

Los alcances del programa de agua potable registraron un total de 3 201 sistemas construidos y la ampliación y rehabilitación de 799 sistemas más. Con estas obras se beneficiaron más de cuatro millones y medio de habitantes en 4 000 localidades. Los logros de las obras camineras sumaron 16 723 kilómetros de caminos rurales, 1 816 kilómetros de ca-

minos de apoyo y 11 064 kilómetros de construcción, lo que arrojó un total de 29 603 kilómetros. La mayor parte de ellos se realizaron en zonas de población indígena.

7. Pacto de coordinación intersectorial para crear un sistema de servicios integrados de apoyo a la economía campesina

El 4 de agosto de 1980 se firmó un convenio en el que participaron múltiples entidades del sector público con el fin de concurrir concertadamente a elevar la producción y la productividad de las zonas marginadas. Estas dependencias fueron las Secretarías de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), de Comercio, de Hacienda y Crédito Público (SHCP) y de Patrimonio y Fomento Industrial (SEPAFIN), así como CONASUPO, el Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL), Fertilizantes Mexicanos (FERTIMEX), la Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera (ANAGSA), la Productora Nacional de Semillas (PRONASE) y COPLAMAR. La Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) se adhirió a este pacto en julio de 1981.

El propósito del programa consistió en hacer llegar a los campesinos en forma coordinada las acciones de las dependencias más directamente involucradas con el fomento a la actividad agropecuaria atrayendo su presencia conjunta hacia lugares fijos y accesibles al campesino. El eje de aglutinamiento fueron los almacenes del sistema CONASUPO-COPLAMAR en los que, como hemos visto, ya se venían aplicando importantes elementos de participación campesina que servirían de base y ejemplo para realizar esfuerzos semejantes en materia de producción.

8. Programa CFE-COPLAMAR de electrificación

Con el objeto de extender el servicio de energía eléctrica al medio rural marginado, COPLAMAR suscribió un convenio con la Comisión Federal de Electricidad el 22 de abril de 1981. El programa se dirigió preferentemente a complementar otros programas del sistema COPLAMAR y contó como en el caso de los arriba mencionados, con el trabajo comunitario planteado en el programa de salud concertado con el **IMSS**.

Con la ejecución de este nuevo esfuerzo se hizo llegar el fluido eléctrico a varias poblaciones donde se establecieron unidades médicas rurales y clínicas hospital de campo. En total, se electrificaron 482 poblaciones, 647 pozos de agua potable y 220 de los almacenes CONASUPO-

COPLAMAR que habían sido construidos donde no existía energía eléctrica.

9. Investigación y publicaciones

Con el objeto de sensibilizar a la sociedad nacional sobre los niveles de pobreza existentes en México, COPLAMAR realizó acuciosas investigaciones, la mayor parte de las cuales fueron editadas conjuntamente por COPLAMAR y Siglo XXI Editores (México 1982), en una colección denominada *Necesidades esenciales de México. Situación actual y perspectivas al año 2000*. En ella se presentan los rezagos existentes en materia de alimentación, educación, vivienda, salud y se hace una presentación de la distribución geográfica de la marginación.

Acciones del INI

1. Educación

a) Albergues.-

A partir de 1978 el INI, en coordinación con la SEP, dio un fuerte impulso al renglón de albergues escolares, que constituye un servicio de apoyo al programa de castellanización para la atención de niños provenientes de localidades muy pequeñas y dispersas. De aquel año a 1980 se crearon 575 unidades y 29 350 becas, con lo que el número total de estas instalaciones creció de 629 a 1 204, y los niños indígenas becados pasaron de 32 400 a 61 750. La cobertura geográfica de los servicios, que benefició a 39 grupos lingüísticos, involucró a los 84 Centros Coordinadores Indigenistas.

Adicionalmente el INI realizó un programa para reparación de todos los albergues preexistentes que a través de los años habían sufrido graves deterioros en detrimento de la salud física de los educandos y de su aprovechamiento. Esto se hizo, básicamente, con recursos financieros que para ese fin aportó COPLAMAR. Por otra parte, el INI, entre 1981-1982, con el apoyo económico del Fondo Nacional para Actividades Sociales (FONAPAS), renovó totalmente el equipo de dormitorio, comedor y cocina de los 1 204 albergues existentes para entonces.

A partir de 1979 se avanzó hacia una nueva concepción sobre la educación que debe impartirse en las escuelas-albergue por lo que, con el apoyo de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP y el financiamiento de FONAPAS, el INI puso en marcha en varios de estos centros un programa educativo-productivo en el que se vinculó al edu-

cando con el desempeño de actividades agropecuarias y en talleres de impresión y de teatro, narrativa y pintura infantil orientados a la revaloración y rescate del patrimonio cultural de los grupos étnicos involucrados.

b) Castellanización

La Secretaría de Educación Pública dentro del Programa Nacional “Educación para todos” encomendó a la Dirección General de Educación Indígena y al Instituto Nacional Indigenista, llevar a cabo el programa de castellanización bajo la denominación de Programa de Educación Preescolar Bilingüe. El programa tuvo como objetivos principales: desarrollar la lengua materna de los niños indígenas de 5 a 6 años de edad e iniciarlos en el aprendizaje del español como segunda lengua y propiciar que el conocimiento del castellano sirviera como medio de comunicación entre los pueblos indígenas y el resto de la sociedad, y como instrumento para la defensa de los intereses comunes. En 1982 estaban ya laborando en este programa 5 622 promotores castellanizadores de educación preescolar bilingüe atendiendo a una población escolar de 131 599 niños indígenas procedentes de 4 205 localidades de 934 municipios, correspondientes a 39 grupos lingüísticos, en áreas de influencia de los 84 Centros Coordinadores Indigenistas.

2. *Estímulo a las culturas indígenas*

a) Formación de técnicos bilingües en cultura indígena.

El objetivo de este programa fue el de contribuir a crear conciencia entre los grupos étnicos de la necesidad de rescatar, conservar, desarrollar y divulgar los recursos históricos y culturales que les son propios. Para ello, se emprendió la formación de técnicos bilingües tras una selección de jóvenes de las comunidades indígenas interesados en la superación de las condiciones sociales de su etnia y el fomento de sus expresiones culturales.

En 1978 se llevó a cabo el primer curso en Acayucan, Veracruz, a los que siguieron muchos más que adiestraron a un total de 225 técnicos bilingües en tareas de rescate y fomento cultural. El interés que este programa suscitó, vaticinaba un creciente desarrollo del mismo.

b) Formación profesional de etnolingüistas.

En 1978, como respuesta a un reiterado planteamiento de diversas organizaciones indígenas, el INI tomó la iniciativa de buscar la colaboración del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de An-

tropología e Historia (CISINAH) y de la Secretaría de Educación Pública para realizar un programa encaminado a dar formación profesional a un grupo de estudiantes originarios de diversas comunidades indígenas con el propósito de responder a las necesidades que en materia de rescate y desarrollo etnolingüístico presentan las regiones étnicas y el país en general. En 1979, después de una minuciosa selección entre promotores bilingües de siete etnias, se iniciaron las labores académicas en los edificios del Centro Regional para la Educación Fundamental y Alfabetización de Adultos de América Latina (CREFAL), en Pátzcuaro, Michoacán. Tres años después, en mayo de 1982, culminaron sus estudios y se titularon más de cincuenta licenciados en etnolingüística de las siguientes etnias: nahua, maya, zapoteca, mixteca, purépecha, otomí y totonaca. Además, fruto de este programa fue la elaboración de léxicos bilingües y monografías. Los trabajos culminaron con la edición de cincuenta y cuatro tesis y la aceptación oficial de la etnolingüística como actividad profesional de validez nacional.

c) Programa para la defensa y desarrollo de las culturas autóctonas.

Con la finalidad de fortalecer la conciencia de todos los grupos étnicos del país respecto de sus valores culturales y contribuir a su defensa, el INI inició este programa en 1980 con el apoyo económico de COPLAMAR. Ambos organismos convinieron un reglamento para la aplicación de los recursos que, en líneas generales, establecía que cada comunidad determinaría la actividad que quisiera realizar y la forma en que se organizaría para ello —que generalmente fueron comités—, y que la administración de los fondos que el INI entregara a los pueblos para el efecto sería manejada por ellos mismos con el solo compromiso de comprobar su ejercicio ante los Centros Coordinadores Indigenistas.

Entre 1981 y 1982 se crearon alrededor de 700 comités autónomos de las etnias que realizaron las actividades siguientes: 1) rescate y reforzamiento de las festividades tradicionales; 2) rescate y producción de artesanías; 3) difusión musical mediante la dotación de instrumentos musicales; 4) reconstrucción y conservación de edificios; 5) rescate y apoyo de danzas populares; 6) rescate de documentos históricos; 7) publicación de documentos históricos; y, 8) rescate de elementos de medicina tradicional.

d) Programa de apoyo a las expresiones musicales de los grupos étnicos y Escuela de Música Mixe.

Este programa, iniciativa del INI, contó con el apoyo financiero de FONAPAS, tuvo dos expresiones relevantes:

La primera consistió en la realización, a partir de 1977, de cincuenta y siete encuentros regionales de música que estimularon la participación de prácticamente todos los músicos y danzantes de los pueblos indígenas del país.

La segunda consistió en la creación de la Escuela de Música Mixe con sede en Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca. Para ésta se previeron características especiales tendientes a conservar, difundir y desarrollar la tradición musical que entre los mixes tiene un arraigo proverbial. El sitio donde se levantó la escuela, los contenidos, reglas de administración y funcionamiento del programa fueron determinados por las mismas comunidades mixes tras recibir la asistencia técnica de personal altamente calificado del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) y del INI. Después de varios años de paulatina formación del proyecto, que comprendió la construcción de la escuela y del albergue-comedor (para que pudiera funcionar como internado), la edificación de escoletas en otras comunidades, el diseño de un programa productivo que contribuyera al autosostenimiento, y la dotación de instrumentos y material didáctico, la escuela se entregó finalmente a la autogestión de los mixes, a través de un comité directivo regional, el 27 de abril de 1982. Hasta octubre de ese año se habían realizado siete cursos de capacitación musical impartidos a 517 alumnos becados pertenecientes a catorce comunidades, quienes a su vez han beneficiado a los integrantes de las bandas de la región. En los cursos habían participado hasta entonces 16 maestros de música de la Ciudad de México y 19 de la propia región mixe.

Tengo la convicción de que esta escuela contribuirá al desarrollo de espléndidos valores musicales.

3 Difusión de los intereses y de las culturas indígenas

a) Estaciones radiodifusoras.

De 1979 a 1982 el INI instaló y asumió junto con miembros de las etnias correspondientes, la operación de varias estaciones radiodifusoras que transmitían en las lenguas indígenas regionales y en español: la XEZV "La voz de la Montaña", la XENAC "La voz de los chontales" y XE-TLA "La voz de la mixteca" y tres más que empezaron sus transmisiones a fines de 1982 en Cherán, Michoacán; Guachochi, Chihuahua, y Peto, Yucatán. Para todas se aprobó un reglamento que establecía el deber de transmitir cuando menos el cincuenta por ciento del tiempo en

las lenguas indígenas, no emitir propaganda comercial o política y dar preferencia a la difusión de música mexicana.

A fin de apoyar la programación de estas radiodifusoras con material informativo, educativo, cultural y de capacitación, el INI realizó a nivel central algunas tareas de producción entre las que destacó la presentación radiofónica de las monografías de los grupos étnicos publicadas por el propio INI; ello con el objeto de propiciar la conciencia interétnica en los grupos indígenas y la pluralidad cultural entre todos los oyentes.

b) Archivo Etnográfico Audiovisual.

Con el fin de conservar y difundir las diversas manifestaciones sociales y culturales de los pueblos indígenas, el INI dio origen, desde 1977, a un sistema de registro de imágenes (cine, video y fotografía) y grabación de sonidos, cuyos trabajos en campo fueron siempre precedidos de un cuidadoso estudio antropológico y de respetuosas gestiones ante los pueblos correspondientes.

Para fines de 1982 las cantidades globales de los materiales existentes en este archivo sumaban cientos de horas de imágenes en movimiento, cientos de horas de grabación sonora y decenas de miles de fotografías. A partir de 1981 el archivo inició la difusión del material fílmico, audiovisual, editorial y musical que tenía terminado, primero entre las comunidades que sirvieron como fuentes del material y después, abiertamente, en México y el extranjero.

Con el acervo de este archivo se habían concluido hasta 1982 más de 15 películas que se han presentado en múltiples salas de exhibición y se tenían más de diez a punto de concluir. Con sus materiales también se editaron varios discos de cuentos y música indígena y libros de ciudadano formato.

c) Otras tareas de difusión.

Hasta 1976 el sistema del Museo Nacional de Artes e Industrias Populares del INI contaba con una gran tienda en la ciudad de México, y tres museos regionales en Uruapan, Michoacán, Tlaquepaque, Jalisco y Chiapa de Corzo, Chiapas. Desde esa fecha hasta 1982, se crearon seis museos más: Museo Regional del Noroeste en Hermosillo, Sonora; Museo de Arte Popular en Chihuahua, Chihuahua; Museo de Arte Popular en Mérida, Yucatán; Museo de la Danza y de la Máscara en Colima, Colima; Museo de Arte Popular en El Fuerte, Sinaloa; y Museo Regional de la Sierra Norte de Puebla con sede en la población de Cuetzalan. Todos estos museos se habilitaron con una tienda anexa.²

4. Actividades productivas

Además de las actividades tradicionales del INI en apoyo a la producción agropecuaria (nuevas técnicas, semillas mejoradas, parcelas demostrativas, reforestación, introducción de frutales, sanidad animal, mejoramiento genético, instalación de apiarios, etc.) se puso en operación un programa de crédito de avío para las comunidades indígenas y de distribución de fertilizantes que tuvo particular significación.

En 1977 una enorme cantidad de campesinos indígenas no era considerado por la banca oficial como sujeto de crédito por carecer de la documentación requerida, principalmente en el aspecto de la tenencia de la tierra. En ese año se dispuso que el BANRURAL otorgaría crédito de avío para cultivo de maíz de temporal a las comunidades y ejidos indígenas. Con base en esta disposición el INI elaboró un convenio con el BANRURAL a efecto de disponer de recursos que permitieran entregar al indígena préstamos "a la palabra" para adquisiciones de insumos, principalmente fertilizantes, y algunas labores de cultivo. Esta acción tuvo la característica de entregar cantidades de acuerdo a la capacidad de pago del campesino, para no endeudarlo. Gracias a este programa creció enormemente el empleo de fertilizantes en muchas comunidades indígenas que pudieron adquirirlo en el INI a un precio inferior al que los acaparadores lo vendían.

Cabe hacer notar que las recuperaciones de este programa crediticio rebasaron el noventa por ciento.

5. Acciones de salud

Ya se señaló que fue a través del programa IMSS-COPLAMAR como creció explosivamente la atención médica a las zonas indígenas. **Al INI le correspondió, en esas zonas, señalar las poblaciones donde debían establecerse las unidades médicas rurales, sensibilizar a las comunidades, obtener los predios, seleccionar y proponer al IMSS a las auxiliares de salud bilingües, y dirigir cursos de sensibilización a los médicos para** evitar, como ya se ha dicho, actitudes de arrogancia científica que pudieran provocar fenómenos de rechazo en los pueblos. El INI asumió igualmente la organización y registro de los trabajos comunitarios que dan vigencia al programa en zonas de su competencia. Adicionalmente, el INI desarrolló otros programas que ameritan mención:

a) **Unidades móviles de medicina y odontología asistencial y preventiva**

El INI habilitó ocho unidades móviles para llevar servicios médicos y odontológicos a zonas donde, en su primera etapa, no había llegado el programa IMSS-COPLAMAR o donde era necesario y posible reforzarlo. Dos de las unidades se ubicaron en recorridos con eje en la ciudad de Ensenada para atender a la población campesina migrante, sobre todo mixtéeos provenientes del Estado de Oaxaca, que laboran en las siembras y cosechas de esa región. Otra unidad se ubicó en el área de Vicam, Sonora, con el fin de atender tanto a población migratoria como a la población indígena del lugar.

b) Programa de atención odontológica

Este programa que se puso en marcha en 1979 comprende acciones curativas y preventivas como fluoración dental, eliminación de sarro y enseñanza de cepillado y hábitos de higiene.

Para su eficaz introducción entre la población indígena se estableció coordinación con la SEP para capacitar a más de ochenta maestros bilingües como auxiliares dentales en apoyo del programa. Para 1982 el INI contaba ya con 84 cirujanos dentistas ocupando plazas de base como jefes de la recién creada Sección de Odontología en cada uno de los Centros Coordinadores Indigenistas. En inmensas extensiones de la República el odontólogo del INI es el único existente.

6. Estudios y publicaciones

a) Investigación antropológica

Las diversas investigaciones de carácter antropológico que el INI realizó entre 1977 y 1982 se caracterizaron por sus objetivos de sentido práctico. Se realizaron investigaciones previas a la instalación de oficinas del INI en una región étnica, para fundamentar las acciones indigenistas, para evaluar las repercusiones sociales de los programas de desarrollo, para orientar las tareas del Archivo Etnográfico Audiovisual, etc. Destacan las investigaciones que se hicieron para crear diecinueve nuevos Centros Coordinadores Indigenistas y una residencia. A fin de organizar adecuadamente las acciones en este sentido, se creó la Subdirección de Antropología y Organización Social, otorgándole por primera vez en la historia del INI un alto rango jerárquico-administrativo a la disciplina antropológica.

Para articular estudios e investigaciones sobre temas de las minorías étnicas el INI estableció el "Premio Nacional Julio de la Fuente" y practicó el otorgamiento de becas.

b) Publicaciones

Con el fin de contribuir a fortalecer la conciencia nacional de nuestro pluralismo cultural creció y se diversificó la tarea editorial del Instituto. Se publicaron nuevas series con objeto de completar la gama de intereses de divulgación de la acción indigenista. En su mayoría, más que temas de orden teórico, que no están ausentes en los libros editados, los análisis se centran en investigaciones relacionadas con la ciencia social aplicada. Se procuró que los estudios realizados y, por lo mismo, la publicación de tales investigaciones se justificaran en la medida que fueran fundamento para orientar acciones normativas y programáticas.

El esfuerzo editorial realizado por el INI en los años a que nos hemos venido refiriendo se refleja en la edición de 193 nuevos títulos que alcanzaron un tiraje de 2 612 650 ejemplares.

Reflexiones finales

Recuerdo que el trabajo hasta aquí descrito requirió de todos los que participamos en él grandes esfuerzos para ser cumplido. Fui testigo de los múltiples obstáculos que nuestros compañeros de trabajo tuvieron que vencer y de los sacrificios personales que hicieron muchos de ellos, empeñados en atenuar las carencias de la parte más doliente de México. Comparado lo hecho con los programas e inversiones anteriores, hubo, ciertamente, un crecimiento significativo. Comparándolo, en cambio, con lo que merece el México indígena, luce todo como un logro verdaderamente modesto, y lo es.

Sin embargo, no sólo cuenta lo avanzado en un breve período, también cuenta el rumbo. Sabemos que lo sembrado, por obedecer a las necesidades objetivas y a las demandas expresas de los pueblos indígenas fructificará y se multiplicará. Muchas de las acciones fueron más allá de intentar influir desde centros regionales para emprenderse en el corazón mismo de comunidades indias y realizarse con su participación. No me refiero a ese tipo de intervención campesina que consiste simplemente en sumar brazos a la construcción de obras, sino a una participación activa, informada y consciente que se involucró en la administración de los programas y les imprimió matices diversos en cada comunidad o región.

No todos los programas tuvieron el mismo grado de participación. Limitaciones técnicas, inercias y sentido de oportunidad determinaron diferencias de grado en su aplicación, pero en todos los casos estuvo presente la convicción de no extraviar ese objetivo. Viendo los resultados

puedo afirmar que los programas que mejores logros produjeron son aquellos que contaron con mayor grado de participación campesina y que, por el contrario, los que la consideraron menos, sustituyéndola por superposiciones administrativas y la presencia de contratistas, son los que quedaron más cortos respecto a sus metas.

Mientras los pueblos se involucran profundamente en los programas, están en mejores condiciones de defender la permanencia de ciertas acciones y atenuar los estragos que causa la inconstancia que deriva de mudanzas políticas y celos administrativos.

El tipo de participación que se impulsó tuvo que enfrentar muchos prejuicios y visiones deformadas del quehacer público. En especial, tengo presente que la claridad, y a veces dureza, con que hacían sus planteamientos y reclamos los campesinos en las asambleas de los almacenes CONASUPO-COPLAMAR y que demostraba la seriedad con que enfrentaban su papel de verdaderos administradores, generaba en algunas personas el temor a que la comunidad, lejos de apreciar el esfuerzo gubernamental por beneficiarla, asumiese sólo una actitud de reproche y enemistad. Estos temores no tienen fundamento. Cuando se propicia la injerencia de las comunidades es para que se expresen con autenticidad. De este modo, cuando advierten que algo les beneficia es natural esperar que lo defiendan con firmeza. Si se cumple el compromiso, lo apreciarán. Si por pusilanimidad se da marcha atrás, sabrán reclamarlo. Hay diferencia entre la recepción de una dávida y el reconocimiento de un derecho. Cuando se pasa de una situación a la otra, la relación comunidades-gobierno se transforma cualitativamente, asume una forma superior al pasar de la lealtad sumisa a la alianza. La segunda fórmula es menos cómoda para los aparatos burocráticos, pero en el fondo más firme y la única consecuente con la esencia de la democracia.

Lo anterior tiene congruencia con el derecho de las culturas indígenas no tanto a su preservación —que es un concepto estático asociado a prejuicios discriminatorios y a una situación real de penuria económica— sino a su desarrollo y transformación voluntariamente decididos, lo cual debe ser posibilitado por un sano basamento económico que satisfaga las necesidades elementales del ser humano. Los pueblos autóctonos, como cualquier otro, conocen bien esta sencilla realidad. Por eso, tanto el mayor número de solicitudes que dirigían al INI como la mayor parte de las acciones, respondían a la necesidad de elevar los mínimos de bienestar material de los pueblos.

No paso por alto que algunos elementos asociados al crecimiento económico conllevan cambio en los patrones culturales siempre relaciona-

dos al modo de producir, pero ello no significa una agresión cuando los pueblos, respondiendo a su propia esencia, eligen libremente los instrumentos, el modo y el ritmo de su mejoramiento, es decir, cuando el desarrollo económico tiene armonía con las necesidades y los intereses de sus protagonistas. En cambio, estamos frente a una agresión desintegradora disfrazada de progreso, cuando el modelo económico responde y expone intereses ajenos y es, por lo mismo, ineludiblemente compulsivo y expoliatorio.

Esto vale no sólo para las comunidades indígenas. Es aplicable a todas las comunidades y a los países. Por eso cuando México y muchas otras naciones pugnan por un nuevo orden económico internacional reproducen en otro plano la misma reclamación. De la aldea al mundo trasciende al derecho esencial a la supervivencia, al desarrollo y a la participación.

Los cambios no son fáciles, pero se puede contribuir a ellos. El INI no puede esperar pasivamente que ocurran transformaciones mundiales y nacionales para que seamos testigos de una cabal justicia hacia los indios. Tiene el compromiso de la urgencia para aliviar la aflicción y el deber de contribuir a aquellas transformaciones despertando conciencias. Para las mentes cortas, el INI es el culpable de la situación de los indios. Para otros, con lo que pueda hacer esta institución basta y con ello limpian sus conciencias. Para los más, su meritoria tarea es sólo una parte imprescindible de las muchas que el gobierno y la sociedad en su conjunto deben realizar para reducir la desigualdad social. La responsabilidad nos alcanza a todos.

Se ha señalado acertadamente que el solo hecho de hablar genéricamente de indios, omitiendo sus diferentes gentilicios, implica una falta de respeto y refleja una denegación de su especificidad. Ello es cierto, y para algunos la existencia misma del INI es una prueba de esa simplificación. Hay que responder que el hecho de que se asigne una responsabilidad global al Instituto no significa, de ninguna manera, que éste deba borrar los rasgos de los grupos étnicos en favor de una ilusoria uniformidad. Se debe al reconocimiento de que justamente las comunidades autóctonas, cada una con su singularidad, tienen en común ser víctimas de la explotación económica y el desprecio cultural. Si al INI se confía una acción especial para los indios, esto no obedece a una intención segregacionista, sino da reconocimiento de que en ellos el fenómeno del desarrollo desigual asume sus formas más dramáticas; es la aceptación del arrinconamiento a que han sido llevados y la necesidad de ofrecer un apoyo adicional a quienes más apoyo requieren.

El respaldo que el INI ofrece no es para debilitar las identidades, sino para que éstas estén en mejores condiciones de expresarse y concurrir, entre todas, a la conformación de un ser nacional mexicano más rico y diverso. La tarea del Instituto es, así, una suma no una resta.

Pienso que por estar recrudecidos los fenómenos de la desigualdad social en los grupos étnicos, son acreedores al énfasis de la acción gubernamental, sin perjuicio del deber de combatir aquélla en todos los demás sectores de la población. Este, el combate a la desigualdad de oportunidades, es entre todos, el primer deber del Estado. Ninguna otra faceta podrá rendir los frutos deseados mientras millones de mexicanos carezcan de los satisfactores elementales. Nuestro urbanismo, nuestra industria, nuestro comercio, nuestras finanzas, estarán irremediablemente debilitados y enfermos en tanto el país no realice un esfuerzo redistributivo de mayor envergadura. Es verdad que también se requiere producir más para facilitar este propósito, pero tampoco puede ocultarse que se han enquistado entre nosotros fenómenos de concentración de la riqueza y especulativos que no contribuyen a incrementar nuestra generación de bienes, lo que por otra parte requiere de un pueblo integralmente mejor alimentado, con salud garantizada, con techo seguro y capacitación.

El INI, en su esfera de influencia —hay que reiterarlo—, contribuye a estos propósitos despertando conciencias, pero no puede sustituir a los protagonistas. Estos, como se ha dicho, concurrirán cada día de manera más organizada y vigorosa en la lucha por la conformación y fines del Estado.

Como se ha señalado muchas veces, y es cierto, los pueblos indígenas enriquecen la cultura pero falta decir, o subrayar, que su aportación política —no la enorme que ya reporta la historia sino la que depara el porvenir— fortalecerá las corrientes populares de México, las que luchan por la justicia social y por la democracia, las que defienden la soberanía nacional, las que resisten arrogancias imperiales. No se puede llegar de tanto dolor sin luchar por aliviarlo en los hermanos, no se pueden haber recibido tantas heridas y no advertir las llagas que escuecen el cuerpo de la República, no se puede venir de tanto olvido a olvidar. Nadie como sus abuelos, nuestros abuelos indios, han conocido la desaparición de un mundo por la guerra y la imposibilidad absoluta de volver atrás; nadie como ellos —por regateárselas tan duramente— conoce el inapreciable valor de la autodeterminación y —por practicarla internamente— los frutos de la solidaridad. Así, luchando por las mejores causas de México, dejarán su sabia y generosa impronta en el mun-

do. En ello cabrá al Instituto Nacional Indigenista, que este año cumple cuarenta de fundado, el mérito de haber estado —entre limitaciones e incomprensiones— siempre de su lado.

Notas

- 1 Ver Villoro, Luis: "Subsiste la necesidad que creó el Instituto, urge que cumpla el fin que lo justifica". En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 129.
2. Sobre este tema consúltese Stavenhagen, Rodolfo: "Los términos de la discusión, clase, etnia y comunidad", p. 97 y ss. Cf. con Pozas Arciniega, Ricardo: "El indigenismo y la ayuda mutua en la comunidad indígena"; y Fabregas, Andrés A.: "Entrevista concedida a Federico Campbell", pp. 135 y 136; todos en *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978.
3. Ver Matos Moctezuma, Eduardo: "Internacionalismo, nacionalismo, indigenismo y explotación". En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, pp. 151 y 153.
- 4 Ver "México a través de los Siglos" D. Vicente Riva Palacio, Tomo II, p. 110. Según el *Código Vaticano Latino 3738* (lámina CXXXV) a Cuauhtémoc se le ahorcó junto al fraile Juan de Tecto, haciendo con las manos la señal de la cruz.
5. Salinas de Gortari, Carlos: Discurso pronunciado en San Cristóbal de las Casas, Chis, el 24 de noviembre de 1987. *Excelsior* 25 de nov. 1987.
6. Ver MENDIZABAL, Miguel Othón: "El problema indígena y su más urgente tratamiento". En *Cuadernos Americanos*, Año IV, Núm. 4, México 1945.
7. NOLASCO, Margarita: "Educación indígena. Una experiencia en Oaxaca". En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 254.
8. MAR1ATEGUI, José Carlos: "El problema del indio, su nuevo planteamiento". En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Edit. Grijalbo, Barcelona 1976, p. 29.
9. Ver GARCIA CANTU, Gastón: "Una imagen de don Alfonso". En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 139; y LOMBARDO TOLEDANO, Vicente: Discurso pronunciado en representación de México en el Congreso de Pátzcuaro, 1940.
10. Sobre estos rezagos es conveniente destacar que COPLAMAR, a través de su Dirección General de Estudios Socioeconómicos, realizó un profundo estudio de los mismos en los renglones de alimentación, educación, vivienda y salud, así como una geografía de la marginación: *Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000*. COPLAMAR-Siglo XXI Editores, México 1982.
11. BENITEZ, Fernando: *¿Ha fracasado el indigenismo en México?*, varios autores, SEP SESENTAS, México 1971.
12. ZEA, Leopoldo: *El positivismo en México*. El Colegio de México, 1944, T-II, p. 82 y ss. Zea recoge la redacción que publica el periódico *La Libertad*, año I, núm. 19, acerca de un levantamiento en el estado de Hidalgo, citado por Rodríguez Prampolini en *INI 30 AÑOS EN DESPUES*, p. 316.
13. AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo: "Entrevista con Federico Campbell". En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 102.
- 14./W.
15. CASO, Alfonso: "Los centros coordinadores indigenistas". INI, México 1962.
16. Ver AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo: *El proceso de aculturación*. México, UNAM, 1957, pp. 180 y ss.
17. BONFIL BATALLA, Guillermo. En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 150.
18. Sobre el tema véase las resoluciones del primero y segundo congresos nacionales del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (octubre 1975) y (febrero 1977) respectivamen-

- te. También puede consúltame el artículo “La nueva política indigenista” de Natalio Hernández en *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 167.
19. ZEPEDA, Eraclio: “Recuerdos de San Cristóbal. Palabras en la fiesta”. En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 188.
 20. Cartas de Pátzcuaro del C.N.P.I., oct. 1975.
 21. “Juan Rulfo y Fernando Benítez hablan sobre los indios”. En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 125.
 22. NAHMAD SITTON, Salomón: “La educación bilingüe y bicultural para las regiones interculturales de México”. En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 229.
 23. NOLASCO, Margarita: *Op. cit.* p. 256.
 24. Caso, Antonio: “Los ideales de la acción indigenista en los Centros Coordinadores Indigenistas”. INI, México 1962, recogidos en *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 81.
 25. BAEZ-JORGE, Félix: “Aculturación e integración intercultural: un momento histórico del indigenismo mexicano”. En *INI 30 AÑOS DESPUES*, México 1978, p. 297.
 26. OVALLE FERNANDEZ, Ignacio: “Indigenismo de participación”. *Revista México Indígena*. No. 1 México 1977.
 27. y 28. Art. 2º, fracción IV y art. 12, de la Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista. *Diario Oficial* del 4 de diciembre de 1948.
 29. Excepto La Forestal, F.C.L. y el Fondo Candelillero.
 30. No se incluyen en este trabajo las acciones desarrolladas por estas entidades. Pueden ser consultadas en la *Memoria de Actividades 1976-1982* publicada por COPLAMAR. México 1982.
 31. Por razones de espacio la mención de los programas no es exhaustiva ni se describen todas las características de los que se incluyen. Para mayor información ver *COPLAMAR Memoria de Actividades 1976-1982*. México 1982; en *INI Memoria de Actividades*. México 1982.
 32. En los casos de Mérida, Yuc.; Colima, Col.; Tlaquepaque, Jal., El Fuerte, Sin. y Cuetzalan, Pue., los museos funcionan a través de convenios con autoridades estatales, municipales y con la Universidad de Colima, según el caso.

EL INDIGENISMO: UN IMPERATIVO NACIONAL

Miguel Limón Rojas

Cuando el INI fue creado, el indigenismo sostenía aún la idea de que la incorporación total de los indios a la sociedad mestiza era inevitable y podría lograrse con el impulso del Estado en un horizonte de tiempo previsible. A cuatro décadas de distancia existe un cambio substancial en la visión que se tiene del panorama indígena de México, el cual se debe, principalmente, a la voluntad de sobrevivencia de los propios grupos étnicos, a la fuerza de sus culturas y a su capacidad para asimilar influencias externas, sin perder los elementos constitutivos de su identidad.

La situación actual de los grupos étnicos de México encuentra su explicación fundamental en el fenómeno de la Conquista y en el largo proceso de dominación colonial. La integración de nuestro mestizaje representa la permanencia de una parte de nuestro ser indígena, pero en otro sentido implica también su negación.

Nuestro origen y evolución históricos determinan que la deuda para con los grupos indios sea una cuestión que a todos concierne. Todos, sociedad y gobierno, estamos obligados a saldarla. Al hacerlo, nos colocamos también en la actitud de luchar contra nuestra desigualdad de origen y en la posibilidad de construir un orden social diferente. La realidad de nuestros días nos demuestra que no es posible el progreso desentendiéndonos del rezago social o prestándole una atención tan insuficiente. El no encarar esta brutal desigualdad en toda su dimensión nos lleva a encontrarnos por doquier los engendros de la miseria y a gestar malformaciones posteriores.

En innegable que la conciencia nacional ha avanzado y con ella se ha transformado nuestra idea de los indios. Hoy se encuentra más extendida la convicción de que la mayor riqueza de la nación reside en su pluralidad cultural y en la presencia de valores que permanecen en los grupos étnicos. El trabajo de nuestro tiempo debe ser poner esa conciencia, de manera efectiva, al servicio de los indios. No podemos admitir

que la condición de la pluralidad sea la pobreza, ni que el progreso incluya de modo obligado la pérdida de una invaluable riqueza espiritual que debemos empeñarnos a toda costa en preservar. Un auténtico desarrollo incluye lealtad hacia los orígenes y debe traducirse en procesos y políticas que proyecten ese potencial vital hacia el conjunto de nuestra sociedad. Es, sobre todo por los indios y por cuanto de ellos hay en nuestra sociedad, que somos un pueblo con fuerza, en posibilidad de escoger opciones propias de desarrollo, diversas a las que caracterizan a los países llamados avanzados. Encontramos en el mundo indígena cualidades propias, y a pesar de todas sus carencias y limitaciones materiales, es poseedor de valores fundamentales, que otras sociedades han visto desaparecerse en la forma de vida que han ido configurando. De ahí que podemos sostener, sin exageración, que en ellos tenemos la mayor esperanza de superar las dimensiones de nuestro atraso, sin abandonar la riqueza de valores esenciales a la condición humana.

Debemos tener la certeza de que el respeto a tradiciones y costumbres no implica optar por el inmovilismo. De hecho las comunidades indígenas preservan antiguas cualidades, pero no han dejado de transformarse y cambian día a día como cualquier agrupación humana. Lo importante es que los cambios los lleven a cabo por sí mismas, con su propia voluntad y desde su cultura; que ellas decidan el sentido y las formas del cambio. Nuestra responsabilidad, como sociedad, tiene que ver con las alternativas que se les ofrezcan, dentro de un estricto respeto a lo que son y a lo que saben hacer. El cambio puede implicar opciones muy diversas, de acuerdo a su idiosincrasia, al entorno en el que viven y en razón a los distintos contextos compuestos por posibilidades y limitaciones. No es válido preservar aquellas manifestaciones de vida vinculadas de modo fundamental con la ausencia de satisfactores elementales; las expresiones humanas asociadas a un dolor extremo deben, a toda costa, ser superadas; pero la voluntad de apoyar su desarrollo lleva con frecuencia a imponer, sin respeto ni conocimiento, acciones cuyas consecuencias y efectos resultan contraproducentes. Podemos encontrar muchos ejemplos de buenos propósitos convertidos, en la práctica, en elementos nocivos que trastocan la vida comunitaria.

La situación que las comunidades guardan frente al poder económico y político llevan, casi siempre, a la conformación de esquemas de dominio y despojo, presentes en los procesos de intercambio que mantienen con la población mestiza.

El caciquismo es el nudo desde el cual se entretajan las más variadas formas de explotación, aprovechando todas las ventajas derivadas de las

diferencias culturales. El cacique es una pieza central en la organización de la desigualdad; de origen indio o mestizo, conoce los dos mundos, los pone en contacto, y de ese conocimiento obtiene provecho propio. Muchos son los trabajos que han sido elaborados por científicos sociales, que describen con amplitud su naturaleza y formas de operar, por ello no insistiré en describir esta lamentable figura social, simplemente enfatizaré que ésta es la mayor traba que existe para alcanzar la superación y el desarrollo.

Nunca estará de más recordar que la situación que viven las comunidades está lejos de ser idéntica. Si bien enfrentan una problemática común, sus particularidades obligan a pensar en formas de atención diferenciadas. Se trata de diversos niveles de pobreza, de variadas formas de injusticia y de maneras distintas de concebir el mundo y de encarar los problemas.

Durante los últimos años las acciones del INI se han orientado en dos grandes vertientes: contribuir a mejorar el conocimiento que la sociedad tiene sobre la realidad indígena y poner en marcha proyectos tendientes a elevar sus condiciones de vida y fortalecer sus culturas. Para avanzar en la consecución de esos dos grandes objetivos, la Institución ha buscado involucrar a las diversas dependencias federales y estatales en la realización de programas para las zonas indígenas. Este debiera ser, en su mayor parte, el papel a desempeñar por el INI. Sin embargo, si bien es cierto que la presencia de las demás instituciones ha aumentado considerablemente en el campo indígena, el Instituto continúa asumiendo, de manera directa, la responsabilidad de formular y ejecutar, con la participación de las comunidades, proyectos de diverso género. Ello ha servido para no dejar sin atención, aunque sea parcial, zonas que de otra forma no tendrían ningún apoyo. También estas experiencias de trabajo deben ser aprovechadas, no obstante sus imperfecciones.

Es menester reconocer que el INI interviene a menudo en materias que en ocasiones no conoce suficientemente, por no contar siempre con los especialistas que requiere esta tarea tan diversificada y compleja. Cuando no cuenta con apoyo técnico, corre el riesgo de improvisar; en otros casos, no pocos, simplemente se ve imposibilitado para instrumentar soluciones.

Sin embargo, con toda honestidad puede afirmarse que la Institución posee, en su actividad, un grado razonable de eficiencia. Uno de los principales logros ha sido involucrar el trabajo de las comunidades para realizar diversos proyectos e incluso importantes obras de infraestructura a costos reducidos que las hacen viables. Más allá de la captación del

tequio o la faena, es a partir de la iniciativa de los miembros de la comunidad que se conciben y ejecutan proyectos que incorporan tecnologías propias y en los cuales la deficiencia en recursos económicos es altamente compensada por el conocimiento propio de una experiencia cotidiana y por la presencia de una solidaridad ejemplar.

El INI trabaja frecuentemente solo, y en consecuencia se sobrepone a una fatiga, propia de quien lucha por atender un problema cuya solución no se encuentra siempre en sus manos. Sin duda tiene defectos inherentes a toda burocracia, que pueden llegar a convertirse en vicios, pero son mucho más grandes las virtudes que ha sabido preservar y cultivar. El hecho de que sus centros coordinadores se encuentren ubicados en el seno mismo de las comunidades, le ha permitido conservar muchas de sus virtudes originales. Es sin duda la dependencia que mejor conoce a los indios, y guarda mayor contacto con sus problemas y necesidades. El compromiso del trabajador indigenista es una de sus mejores características. Aunque su vida se desenvuelve en lugares muy apartados de la comunidad, el ejemplo extraordinario que recoge de los indios le motiva hacia conductas y actitudes que no es común encontrar en otras partes; al igual que cualquier otro, aspira a que su trabajo sea reconocido y debidamente remunerado. Muy útil ha sido para el Instituto la rigurosa selección del personal llevada a cabo principalmente durante sus primeros años. A sus trabajadores se debe en gran medida el virtuosismo que la Institución ha podido mantener.

Como es de suponer, la experiencia de cinco años dirigiendo los trabajos del INI, no es suficiente para afirmar que se conoce plenamente el mundo indígena de México, pero el estar dedicado a dicha tarea, permite una aproximación muy singular a este panorama humano y social. Considero que a quienes me sucedan en esta delicada y honrosa responsabilidad puede resultarles de utilidad un conjunto de reflexiones relacionadas con lo que a mi juicio debe intentar el trabajo indigenista en los próximos años.

En primer término, es insoslayable señalar que el gobierno debe consolidar un programa indigenista de amplios alcances, que involucre la participación intensa de las diversas dependencias vinculadas al desarrollo del campo. Para que el INI desempeñe eficazmente el papel coordinador y normativo que tiene asignado, necesita estar estrechamente vinculado con el Jefe del Ejecutivo Federal. La fuerza del Presidente es fundamental para que el trabajo indigenista tenga algún éxito. Sólo esta fuerza puede equilibrar la falta de poder de los indios y de la dependencia encargada de defenderlos. Es indispensable que el Director del INI

pueda convocar, por encargo del Presidente y de manera periódica, a los titulares de las dependencias correspondientes para que éstas presenten sus proyectos, se comprometan a ejecutarlos y sometan su quehacer a una evaluación permanente por parte de las comunidades. Sólo así podrá el INI ejercer la capacidad de gestión que se requiere para estar a la altura de los problemas que le corresponde atender. En realidad la institución logró consolidar su prestigio y presencia en las comunidades durante las etapas administrativas en las que este presupuesto pudo cumplirse. Será mucho más lo que podrá hacerse si esto se recobra, pues habrá una gran experiencia institucional y comunitaria que sería mejor aprovechada.

El Instituto ha sabido responder a la creciente demanda de participación que han venido planteando las comunidades. Es a partir de ella que puede darse un programa verdaderamente eficaz que contemple el impulso de la organización comunitaria, la preservación y uso racional de sus recursos, la defensa de sus lenguas y territorios, la atención a sus problemas de salud, alimentación y vivienda, y el apoyo decidido para hacer justicia a aquellos que se encuentran privados de su libertad.

Es indispensable que el compromiso del poder público sea puesto en la base de una política que busque superar, gradual pero firmemente, las secuelas del colonialismo: la desigualdad, la injusticia y la discriminación que se practican desde la sociedad mestiza.

Un serie de posibles contenidos para la acción indigenista, basándose en algunas experiencias obtenidas durante estos años, podrían ser las siguientes:

1. Fortalecimiento de la pluralidad cultural de la nación

La política cultural del Estado debe asumir plenamente la diversidad y traducirse en medidas concretas que permitan a los grupos étnicos ser efectivamente valorados.

El respeto y reconocimiento a las lenguas autóctonas, durante el proceso educativo, ha tenido ya considerables avances que deben ser evaluados a fin de profundizar lo que se ha hecho. La calidad de la educación indígena debe y puede mejorar considerablemente. Respecto de sus contenidos y métodos, es necesario llevar a cabo profundos cambios en planes y programas, relacionándolos con un intenso y adecuado proceso de formación de maestros. La escuela debe proporcionar al indígena la oportunidad y los medios para revalorarse social e individualmente, para ahondar en el conocimiento de su entorno y de sus raíces. Es en

el medio indígena donde los textos pueden, con mayor énfasis, recoger las diferencias regionales y encontrar nuevas alternativas que proporcionen al educando los conocimientos y habilidades verdaderamente útiles para él y para su comunidad.

Los espacios destinados a esta tarea se encuentran actualmente en muy malas condiciones. Es frecuente, además, que los niños no cuenten con útiles escolares y en consecuencia que no existan condiciones adecuadas para que se desarrolle el aprendizaje. No tiene sentido que los niños indígenas memoricen nociones que de nada les sirven, o adquieran una valoración del mundo que les conduzca al menosprecio de su origen y en consecuencia de sus propias posibilidades. “Nosotros -me decía un'tata *mandón* en Jamiltepec- enviamos a nuestros hijos a la escuela con el fin de que aprendan lo que ignoramos y nos ayuden a resolverlo, pero resulta que lo que aprenden es a burlarse de nosotros, se les olvida cómo trabajar y tampoco traen los conocimientos que nos hacen falta”.

Un tema que merece especial atención es el que se refiere a la alfabetización de los indígenas. Es, desde luego, deseable que ésta se lleve a cabo respetando los criterios técnico-pedagógicos aplicables a este ámbito, particularmente los que se refieren a la necesidad de tomar en cuenta la lengua, las tradiciones y costumbres de los indígenas que se pretenda alfabetizar. Pero además, es esencial que el proceso de alfabetización tenga coherencia con otros procesos sociales, económicos y culturales de la comunidad. De no ser así, este esfuerzo tendrá poco sentido y sobre todo se enfrentará a una reticente voluntad o a un rechazo.

La formación y actualización de los maestros que trabajan en estas regiones es altamente deficiente. A un bajo grado de escolaridad se suma la falta de una preparación adecuada y de estímulos para su superación. Es sabido que la adquisición de la plaza les lleva, en ocasiones, al conformismo y al desarraigo.

Otra cuestión fundamental es vincular satisfactoriamente educación y actividades productivas, y mejorar sensiblemente la relación educación-empleo en el medio indígena. Con frecuencia los egresados de secundaria no están dispuestos a regresar a su comunidad de origen, pero podrían en cambio existir posibilidades de trabajo -programadas paralelamente- dentro de la región que les es próxima. Es conveniente, para estos fines, que el alumno cuente con un tipo de educación que le permita desarrollar habilidades relacionadas con el quehacer comunitario. El trabajo manual debe ser seriamente rescatado por la educación dirigida a indígenas. Sin duda un conocimiento más ilustrado sobre su

medio natural y una intensa revaloración de las prácticas tradicionales que les han permitido vivir la armonía y la solidaridad comunitarias, son también elementos fundamentales para esta educación.

Por otro lado es necesario que sean los mejores profesionales quienes presten su servicio en este medio, por ello resulta indispensable apoyar el mejoramiento de las condiciones de trabajo de quienes sirven en el ámbito indígena y alentarlos, a partir de un sistema de estímulos vinculado al espíritu de un auténtico servicio civil. Este principio es aplicable a todas las dependencias involucradas con este quehacer, por lo que han de modificarse los criterios básicos que rigen actualmente el servicio que prestan.

Hay que insistir sobre la enorme importancia que la educación tiene para las comunidades. Son muchos los esfuerzos realizados por el Gobierno Federal para llevarla hasta los rincones más apartados. Sin embargo, es todavía mucho lo que falta, sobre todo para asegurar un servicio que cumpla eficazmente con sus objetivos liberadores y responda a las expectativas que los indígenas tienen de ella.

En relación a la creatividad artística de los indígenas es necesario reconocer que a pesar de que constituye un elemento de identidad nacional y muestra de nuestra riqueza cultural, ha enfrentado, a lo largo de los años, severos obstáculos para ser impulsada y valorada. Las malformaciones de nuestra organización social obedecen, en gran medida, a que en ciertos aspectos básicos no se encuentra identificada con la reafirmación de nuestros valores; por el contrario, éstos son frecuentemente negados. Sin embargo, dos ejemplos son ilustrativos de lo que los indios pueden hacer si se tiene confianza en su capacidad creativa.

De manera singular destaca el laboratorio de teatro campesino indígena puesto en práctica por el Gobierno de Tabasco. “La noche del jaguar” y “Bodas de Sangre” representaron la oportunidad de disfrutar expresiones de valor extraordinario que permiten proyectar, desde el arte, el valor universal de lo indígena. Es una lección para todos el hecho de que los indios hayan conquistado al público español interpretando a García Lorca, después de un trabajo laborioso, con una directora que se dedicó, junto con ellos, a lograr tan magnífica realización.

Otro ejemplo que se puede citar es el de la “Banda de niños mixes de Santa María Tlahuitoltepec”, que mereció el Premio Nacional de Tradiciones y Artes Populares correspondiente a 1986 y que el año pasado ofreció varios conciertos en ciudades de los E.U., fue ovacionada en el Museo Metropolitano de Nueva York, en Central Park y en el auditorio del Instituto de Música de Cleveland. Representó también una

oportunidad para dar a conocer lo que es posible lograr a partir de nuestra riqueza autóctona.

Mención especial merecen las radiodifusoras establecidas por el INI a lo largo de su historia. Este medio ha sido un instrumento privilegiado para romper barreras de comunicación entre comunidades y regiones étnicas, intercambiar experiencias, proporcionar información útil sobre aspectos agrícolas, pecuarios, jurídicos y de salud, propiciar el análisis y reflexión crítica sobre los problemas que afectan a estas regiones y contribuir al fortalecimiento de las culturas indígenas. Dada la capacidad de difusión que tienen las estaciones de radio, son un apoyo constante para las instituciones que trabajan en estas regiones y se han ido convirtiendo en espacios cada vez más participativos. Los programas se realizan con la colaboración de radioescuchas indígenas y algunas comunidades organizadas comienzan a producir sus propias series radiofónicas.

Para concluir este apartado, simplemente insisto en recordar que la riqueza cultural de los indios es enorme y que ella es la más sólida defensa de nuestra nacionalidad. Para quienes nos respetan y comprenden desde fuera, significa lo más valioso de lo nuestro; para quienes nos miran desde la óptica de la dominación, representa el núcleo humano y social más difícil de penetrar y destruir.

Que en mucho se trata de culturas vinculadas a la pobreza, es absolutamente cierto, pero eso no las hace de manera alguna despreciables, pues están construidas desde la resistencia y la perseverancia; preservan el lenguaje y los colores de la naturaleza y, en algunos casos, han hecho sobrevivir mitologías de extraordinaria riqueza. Es cierto, que al afectar las condiciones de vida material, estas culturas se ven inevitablemente modificadas, de ahí la importancia de buscar transformaciones a partir de ellas mismas, y en armonía con sus formas particulares de ser, buscando que lo que se construya, mantenga viva la esencia de sus valores originales.

il. Organización interna y participación comunitaria

En el trabajo indigenista es indispensable estar convencidos de que en la organización propia de la comunidad se encuentra la condición esencial de su desarrollo. El trabajo que se realiza en las comunidades debe partir de esta convicción para alentar la iniciativa comunitaria, fortalecer su capacidad autogestiva, sus prácticas de colaboración solidaria, y

garantizar así que agentes externos no vulneren su paz interna y sus formas de vida. Considero necesario seguir impulsando mecanismos de participación comunitaria, para que la acción gubernamental en estas zonas se diseñe, ejecute y evalúe con los miembros de las comunidades y que su presencia asegure que los recursos sean efizcamente empleados y tengan efectos duraderos.

¿Cómo lograr una participación efectiva? ¿Cómo captar la voluntad del conjunto de una comunidad? ¿De qué manera se hace posible todo esto sin caer en las confusiones del asambleísmo u otras formas de demagogia?

No es sencillo responder, en la práctica, a estas preguntas. Es fácil caer en muchas trampas que conllevan la pérdida de tiempo y de recursos en detrimento de las comunidades. Suele ocurrir que la voluntad auténtica de la comunidad sea equívocamente interpretada en la voz de unos cuantos, o que con la forma de una asamblea se quiera cubrir el expediente de democracia. Es frecuente que en las reuniones de una comunidad hablen siempre los mismos y que los más necesitados permanezcan en el silencio, actitud propia del más débil. En ocasiones se olvida que las comunidades tienen, en muchísimos casos, hondas diferencias internas y que, de no tener el suficiente cuidado, los recursos que se introducen, pueden llevar a fortalecer esas desigualdades haciendo más pobres y dependientes a los que ya lo son y posibilitando nuevos cacicazgos en detrimento de la mayoría.

Esta ha sido una de las cuestiones que más me han preocupado durante mi gestión. En el proceso de búsqueda me fue muy útil la reflexión que, sobre la práctica, llevamos a cabo en forma conjunta con el grupo de UNICEF, durante la gestión de Vesna Bosniak, y que permitió que los proyectos de atención primaria a la salud se convirtieran en un eje fundamental para estructurar la participación comunitaria.

Los comités comunitarios de planeación constituyen la célula básica de la acción indigenista, a través de estos órganos se definen todos los proyectos que se emprenden y la forma en que las comunidades deciden participar en la ejecución y evaluación de los trabajos. Se ha tenido especial cuidado para asegurar que estos comités sean auténticos interlocutores, y que su estructura se adapte a la naturaleza y condiciones de cada grupo.

Estas Ínstamelas están lejos de constituir una mera forma burocrática, no obstante que los términos planeación y comunidad indígena parezcan de tan difícil relación. Los comités responden a un reclamo y a una lógica dentro del medio rural mexicano y sobre todo del indígena, donde

un gran número de ejidatarios, comuneros o jornaleros sin tierra no cumplen las condiciones, ni tienen la fuerza para acceder a los recursos y a los créditos que se canalizan al campo a través de las diversas dependencias públicas.

Esta organización continúa hacia arriba, a través de los Consejos Estatales, para culminar en la integración del Consejo Consultivo Nacional del INI. El decreto presidencial que creó este consejo, establece disposiciones y mecanismos en virtud de los cuales al trabajo de los centros coordinadores en el campo se vincula, estrechamente, la participación de los representantes indígenas.

Dado el poco tiempo transcurrido desde el establecimiento de estos órganos participativos, la experiencia es todavía muy corta y es aún mucho lo que falta por hacer para que los objetivos de participación y corresponsabilidad puedan consolidarse. Por lo pronto, el proyecto del presupuesto anual del Instituto, es sometido a consideración del Consejo Consultivo; su capítulo correspondiente a gastos de inversión se estructura de acuerdo a las demandas de las comunidades, presentadas en el propio Consejo, e igualmente se le rinde informe sobre el ejercicio. A partir del decreto presidencial referido, los indígenas participan activamente en el Consejo Directivo del INI, que es su máximo órgano de gobierno.

Aunque la ley orgánica del INI prevé la presencia indígena en el Consejo Directivo, ésta no había sido reglamentada y en la práctica los indios nunca habían participado en las sesiones celebradas, hoy su actuación (cinco miembros del Consejo Consultivo de los cuales 3 provienen del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas), ha modificado sensiblemente el estilo de trabajo en ese órgano de gobierno; el análisis y discusión de los temas adquiere otro carácter cuando en la mesa participan los destinatarios del servicio. Las sesiones llegan a ser prolongadas en algunas ocasiones, pero lo que ahí se decide tiene una mayor aproximación a la realidad.

Con el mismo propósito, se establecieron los subcomités especiales de etnodesarrollo en los comités de planeación de once entidades federativas, lo cual ha permitido pugnar para que los asuntos de los indios adquieran mayor relevancia a nivel local y se canalicen recursos adicionales a las comunidades.

El otro problema relacionado con la representación, que ha sido constantemente debatido, es el relativo a la escasa participación indígena en los diversos órganos de decisión política, y el insuficiente reconocimiento que se hace sus de sus autoridades tradicionales. Haré sobre esto algunas consideraciones.

Es cierto que, en aquellos lugares donde existe una población totalmente indígena, con frecuencia las presidencias municipales se encuentran ocupadas por indígenas e incluso que para la postulación de candidatos se considere la voluntad de la autoridad tradicional. En Oaxaca, por ejemplo, en el 85% de las comunidades indígenas, los presidentes municipales son del mismo origen. Sin embargo, cuando se trata de municipios en los que la población se encuentra dividida entre indios y mestizos, se presentan situaciones muy conflictivas. En casi todos estos casos se trata de territorios originalmente indígenas a los que llegó posteriormente población mestiza que, con carácter de comerciantes o de explotadores de los recursos, ocuparon las tierras. En circunstancias de este género la cuestión de la titularidad del poder tiene un carácter fundamental, pues cuando éste recae en manos no indígenas es puesto al servicio de quienes de muchas maneras ejercen la superioridad económica y social sobre la región. Con el manejo del poder político se consuman muchas formas de abuso sobre la población indígena, que van desde la ocupación ilegítima de la tierra, hasta el fomento del alcoholismo mediante el comercio indiscriminado de las bebidas, pasando por las formas de acaparamiento y encarecimiento de productos de consumo necesario.

Parece muy inequitativo, por otra parte, que el número de representantes indígenas resulte tan escaso en las asambleas legislativas locales y desde luego en el Congreso de la Unión. Campea un argumento según el cual, no hay nada que obligue al reconocimiento de una representación específicamente indígena, puesto que la Constitución no establece diferencias étnicas en relación a la base de la representación. Sin entrar a la discusión sobre la conveniencia o no de llevar a cabo reformas constitucionales, estoy convencido de la necesidad de que exista, en los órganos legislativos, un número de representantes de origen indígena que mejore la proporción respecto al volumen de la población indígena nacional. En la pasada legislatura no hubo un solo indígena en el grupo parlamentario de la mayoría, y la oposición sólo tuvo un diputado náhuatl. Las cuestiones indígenas ameritan, por razones de justicia y cultura, un tratamiento específico y la presencia indígena ayuda a su mejor comprensión. Por otro lado debemos saber que por su capacidad de resistencia y su sabiduría, vinculada a la riqueza espiritual que han sabido preservar, los indios tienen valores que transmitir al resto de la nación.

III. Defensa de los derechos individuales y sociales

Es inadmisibles que el principio de la igualdad ante la ley sea todavía tan lejano a la realidad que prevalece en las zonas indígenas. Los indios han participado con sus vidas en la formación y consolidación de nuestro Estado de Derecho y aún no disfrutaban plenamente ni de justicia ni de seguridad jurídica.

La diferencia cultural y la debilidad económica y social que viven los miembros de los grupos étnicos les coloca ante una gran cantidad de dificultades para ejercer los derechos que la Constitución y las leyes reconocen para todos los mexicanos. En este cargo, he aprendido, más que en ningún otro, que el poder, aun el de la justicia, se rige mucho más por las leyes de la física que por las que son propias de la razón y del derecho. No es necesario reproducir aquí todas las deficiencias de nuestro aparato de justicia, simplemente diremos que en el caso de los indígenas las modalidades y formas de abuso son de mayor frecuencia y gravedad. Son muchos los casos en los que los órganos judiciales se convierten en un recurso con el cual el poderoso cierra su círculo de dominación oprobioso; el indio, por su parte, se encuentra desprovisto de todos los recursos necesarios para acceder a ella. Siguen siendo muy frecuentes los casos en los que al indio se le imputan responsabilidades y culpas ajenas como medio para neutralizar su lucha por lo que le pertenece.

Es muy sabido que el indio es juzgado en una lengua que no es la suya, y por leyes que no será en posibilidades de conocer. A las deficiencias propias de la defensoría, se suma aquí el hecho de que el defensor de oficio desconoce la lengua del procesado.

Además del ámbito penal, que es desde luego el más doloroso, la falta del conocimiento de la ley priva al indígena de conocer y ejercer sus derechos en materia agraria, civil y administrativa. Por razones obvias, este tema fue una prioridad de la actual administración. Se buscó no sólo la excarcelación, sino que paralelamente se realizaron cursos de capacitación a miembros de las comunidades en materia penal, civil y agraria y se hizo un intenso trabajo de registro civil, esencial en este orden de cosas. Este trabajo, de naturaleza jurídica, amerita a mi juicio continuidad, sin dejar de tener presente la necesidad de atacar, sobre todo, las causas de fondo que producen la situación generalizada de desigualdad.

IV. Defensa de loa derecho* agrario*

La tierra es para los indios la base de su sustento material y espiritual. Dentro de esa noción de lo sagrado, que en el mundo del indio lo envuelve todo, la tierra tiene un lugar primordial, pues por ella se explica la sobrevivencia cotidiana, el trabajo y los frutos. La tierra posee una naturaleza trascendente a la cual se ligán los aspectos más relevantes de la vida.

Nunca está por demás recordar que los indios son los dueños originarios de lo que hoy es el gran territorio nacional, y que el fenómeno de sojuzgamiento, originado en la conquista y el colonialismo representó también el despojo y la pérdida de ese bien esencial. A partir de ello, los indios fueron reducidos a lo que don Gonzalo Aguirre Beltrán ha calificado como regiones de refugio. No es admisible que aún continúen estando amenazadas las propiedades que la Constitución y las leyes les reconocen. Con frecuencia siguen presentándose casos de despojo que llegan a consumarse de diversas maneras; ocupaciones ilegítimas apoyadas en títulos espurios (venta ilícita) y en autoridades que, extralimitándose en sus atribuciones, ayudan a convalidar una situación de hecho. Es inexplicable que en el extremo del abuso, las arbitrariedades se escuden en la ley para consumarse.

Un problema agrario, que de manera muy seria afecta a un buen número de comunidades, se refiere a conflictos de límites derivados de confusiones surgidas de los títulos de propiedad de la época colonial, reconocidos por la legislación vigente. Este tipo de controversias afecta gravemente la vida de las comunidades pues las coloca en una situación de pugna permanente respecto a su bien primordial, lo cual llega a degenerar en hechos de violencia sumamente dolorosos. Oaxaca es quizá la entidad que registra un mayor número de casos de este género. Un respetable indigenista expresaba que su justificable desconfianza le llevaba a pensar en la posibilidad de que este tipo de situaciones hubieran sido intencionalmente provocadas, para mantener divididas y en conflicto permanente a las comunidades.

Para hacer frente a esta delicada situación parece necesario el establecimiento de una instancia interinstitucional, especialmente destinada a resolver los asuntos agrarios en zonas indígenas y cuyas principales tareas serían las siguientes: detener el proceso de reducción y las invasiones de tierras, agilizar la ejecución de resoluciones ya emitidas, procurar la conciliación de las diferencias sobre linderos y garantizar que los representantes agrarios de los grupos indígenas respondan a los intereses comunitarios. Es

necesario que la solución a estos conflictos vaya acompañada de programas de desarrollo que canalicen las energías comunitarias hacia la actividad productiva, y se detengan los enfrentamientos que impiden el progreso de los pueblos.

Hay ejemplos que muestran que por difícil que sea la solución de estos conflictos es indispensable que el órgano defensor de los indios se apegue a la perseverancia incansable de las comunidades.

V. Aprovechamiento de los recursos naturales

Las características de las comunidades, respecto a los recursos con los que cuentan, son realmente muy variadas. Aunque de manera general son escasos por el tipo de territorios a que se han visto reducidos, existen varios grupos étnicos ubicados en zonas boscosas de extraordinaria riqueza, o frente a mares y lagos cuyo correcto aprovechamiento puede ser de gran provecho para los indios. Es imposible aceptar la pobreza en cualquier lugar, pero más aún donde la naturaleza sigue siendo generosa para proporcionar bienestar a sus pobladores.

No es admisible que pretendamos explicar la situación del indígena a partir de considerar a sus culturas como fatalmente ligadas a la pobreza y con impedimentos irresolubles para que el indio progrese como resultado de aplicar su trabajo a los recursos que posee. Una de las realidades más drámaticas, que no podemos dejar de mencionar aquí, es la Tarahumara. Se ha querido sostener que el indio está condenado a ser pobre mientras no deje de ser indio, pero en cambio, no se ha llevado a cabo un esfuerzo serio y sostenido para capacitarlo en el manejo de herramientas, en la operación de talleres y en la adquisición de la habilidad técnica necesaria para recibir el beneficio de su trabajo, a partir de sus recursos. La liquidación reciente de la empresa Profortarah implica su incapacidad para servir al desarrollo social de la región; la verdad en este sentido es que nunca hizo un intento serio con la participación de las comunidades. El destino que continúa teniendo esa riqueza y la situación económica y social de sus pobladores revelan la persistencia de afrentosas expresiones de explotación colonial.

Se requiere en primer término, asegurar la protección de los recursos con que cuentan las comunidades y, además, encontrar equilibrio entre conservación, reproducción y aprovechamiento de la naturaleza logrando una adecuada combinación entre el saber hacer indígena y los avances tecnológicos apropiados al medio de que se trate. Nuevamente, la organización comunitaria debe ser la base para emprender proyectos de este género contando con un amplio esfuerzo interinstitucional.

Una tarea prioritaria es la rehabilitación de suelos que otrora fueron fértiles, por medio de la reforestación, el terraceo, el establecimiento de huertos frutícolas y especies que detienen la erosión. Vale la pena tomar nota aquí de los programas de este tipo en los que el INI participa en el Lago Pátzcuaro y en la Montaña de Guerrero. En ambos casos, se lleva a cabo un intenso esfuerzo comunitario para lograr su recuperación y óptimo aprovechamiento. Ahí, como en muchos otros lugares, se ha probado, no solamente que las comunidades no son depredadoras, sino la más interesadas en evitar la degradación y en lograr la regeneración de los recursos naturales.

Se ha querido sostener, sin razón, que el daño a la Selva Lacandona ha sido provocado por abuso de los indígenas, cuando ellos no poseen las herramientas e instrumentos necesarios, ni tienen a sus alcance los contactos indispensables para la comercialización de los productos que ahí se encuentran.

Son varios los ejemplos de comunidades que, con un modesto apoyo, han logrado poner en marcha procesos productivos mediante el correcto aprovechamiento de sus recursos. Por sólo citar un par de casos podría referirme a Santa Cruz Tanaco, en la Meseta Purépecha de Michoacán y a los pescadores del Morro Matatlán en la costa de Oaxaca.

VI. Apoyo a la producción y a la productividad

Es propio de una mentalidad colonial el pensar que el campo indígena es por definición improductivo. Si bien es cierto que el potencial varía de acuerdo al tipo y calidad de recursos, lo indispensable es poner en marcha procesos y mecanismos que estimulen la actividad productiva, tomando en cuenta las condiciones y requerimientos específicos de cada grupo y región. Es erróneo pensar que los indígenas son refractarios a las innovaciones, lo que sí está ampliamente demostrado es lo inconveniente que resulta imponerles proyectos. Lo que rechazan es la falta de respeto y los ensayos en los que no se compartan las responsabilidades y los beneficios. La capacitación comunitaria hace posible la continuidad de las acciones y la apropiación reíd de los beneficios de los programas; sin embargo, también es indispensable hacerlo con el personal de las dependencias, para que sirvan con una actitud correcta y brinden una asesoría verdaderamente útil.

Durante estos años se ha querido dar preferencia a aquellas acciones que incrementan, de manera permanente, la capacidad productiva en bie-

nes básicos; a las que permiten a las comunidades retener los beneficios de sus actividades económicas, y a las que involucran a la totalidad de la comunidad o a la mayor parte de sus miembros.

El propósito de los proyectos productivos es que sean efectivamente productivos. No se trata de otorgar subsidios que tengan que repartirse año con año. Esto incluye proyectos que, sin ser inmediatamente rentables, son fundamentales porque permiten establecer las condiciones de futura rentabilidad. Tal es el caso de las obras de pequeña irrigación, de las terrazas que rehabilitan suelos y de los caminos para sacar los productos y mejorar el abasto.

Un buen número de acciones entran en la categoría de proyectos autofinanciables; es decir, aquellos que favorecen la autosuficiencia y generan los recursos necesarios para su permanencia y reproducción. Estos proyectos tienen una gran importancia y son auténticamente productivos; aumentan la oferta de productos básicos en zonas apartadas y de difícil acceso, fortalecen la organización y el sentido de responsabilidad comunitarias, atenúan la migración y pueden contribuir al logro del propósito de la soberanía alimentaria. El beneficio que reportan no es posible evaluarlo únicamente en términos financieros, a pesar de que su racionalidad económica está fuera de duda.

Un nuevo instrumento para fortalecer y dar continuidad a los trabajos en el campo es el Fondo Comunitario de Proyectos Productivos, cuyo reglamento fue aprobado por el Consejo Directivo, en junio de 1986. Los fondos comunitarios se establecen a través de acuerdos con cada comunidad y se integran con la recuperación de las inversiones iniciales que se hacen en proyectos productivos de diversa índole. Los recursos obtenidos son operados por los comités comunitarios y las comunidades tienen así una base financiera autónoma para dar continuidad a sus esfuerzos con el apoyo técnico del INI. De esta manera, se impulsaba la autosuficiencia y la autogestión comunitarias, y se amplía la capacidad de atención institucional de manera racional y ordenada.

La normatividad que regula la actuación de las dependencias en el campo es por muchas razones respetable, pero es fundamental reconocer que fue concebida para realidades distintas a las que prevalecen en el medio indígena. No podemos conformarnos con el simple cotejo de la improcedencia, ni con la concesión de unos cuantos proyectos de excepción. La norma no puede ser pretexto para desechar sistemáticamente propuestas y demandas sin un análisis que conduzca a la construcción de soluciones alternativas.

VII. Apoyo a la comercialización, al transporte y al abasto

Las redes de comercialización y abasto se encuentran generalmente en manos ajenas a las comunidades y suelen representar el mayor obstáculo para que éstas retengan los beneficios de su trabajo. Por ello, en muchas regiones resulta imposible generar procesos favorables al dinamismo económico y a una autosuficiencia relativa de los grupos indígenas. La falta de recursos lleva frecuentemente a las comunidades a caer en manos de intermediarios que cuentan con los medios de transporte, que conocen el mercado y las reglas de intercambio. Se dan un sinnúmero de situaciones que impiden a los indígenas recibir directamente el beneficio de su trabajo.

El transporte es normalmente un problema grave. A la falta de recursos económicos para la adquisición de unidades se suma la dificultad para obtener permisos de circulación, las normas no han sido diseñadas pensando en esta realidad, y los indígenas se encuentran lejos de poder cumplir con la calidad y cantidad de requisitos dispuestos en la materia. No es posible que por vía de excepción se dé solución a casos aislados, deben existir alternativas viables para despejar este cuello de botella crítico para el desarrollo de las comunidades. Por otra parte, la construcción de pequeños puentes y caminos vecinales, debe ser concebida en estas regiones como medio que asegure el intercambio en términos de igualdad. Es necesario que la construcción de estas obras se encuentre siempre respaldada por una sólida organización de las comunidades, de tal manera que sean ellas las beneficiarias de la comunicación. Paralelamente es conveniente impulsar la unión entre productores ofreciéndoles asesoría técnica y jurídica y pugnar por el establecimiento de una infraestructura que facilite el acopio, el almacenamiento y la distribución de los productos.

VIII. Ampliar y mejorar los servicios básicos

No podemos desconocer que es mucho lo que se ha avanzado en la prestación de servicios básicos a las comunidades indígenas. Caminos, telefonía rural y energía eléctrica, han sido establecidos en lugares muy apartados, pero sobre todo los servicios educativos y de salud han alcanzado una notable penetración en el medio rural indígena. La cantidad y dispersión de la población y, en muchos casos, las condiciones del terreno dificultan esta tarea gubernamental, todavía es mucho lo que falta por hacerse.

En materia de atención primaria a la salud aún puede avanzarse con el aprovechamiento de la herbolaria y con el apoyo a parteras empíricas y curanderos tradicionales. La importancia de este tema le permite ser un eje fundamental para estructurar la participación comunitaria. Considero que debería continuarse con un trabajo de capacitación dirigido a estos agentes comunitarios para el tratamiento de enfermedades básicas, especialmente en los grupos de alto riesgo, como son menores de 5 años, alumnos de los albergues, mujeres embarazadas o en período de lactancia.

Una larga y probada experiencia con las Unidades Médicas Rurales, fue para nosotros la base para adentrarnos en el ámbito de la medicina tradicional y replantear, con ella, alternativas que brinden mayor extensión y penetración en la solución de los problemas más ingentes. El médico profesional refuerza el sentido humano de su actividad y se habitúa a la búsqueda de las causas más profundas de la enfermedad. El médico tradicional, a su vez, aprende el uso de métodos y recursos que dan mayor eficacia a su oficio cotidiano. La organización de encuentros de medicina tradicional y el establecimiento de huertos de plantas medicinales para auspiciar la producción de medicamentos con valor científico y uso popular, son en este sentido especialmente útiles.

Gran parte del esfuerzo del Instituto se destina a proporcionar casa y alimentación a 64 mil niños indígenas que habitan 1 250 albergues escolares. Con este apoyo, los niños de las regiones más apartadas se encuentran en posibilidad de estudiar su primaria.

Sin embargo, el mal estado físico de las instalaciones, su insuficiente equipamiento, las bajas cuotas alimenticias y la falta de preparación y estímulo del personal responsable, han dificultado que el albergue cumpla cabalmente con sus nobles objetivos. Más allá del mero aspecto asistencia!, se debe trabajar para avanzar en convertir a estos centros en lugares donde se estimule eficazmente el desarrollo del niño, se complemente su formación, y se promueva el desarrollo de la comunidad.

Para mejorar la dieta alimenticia de los niños y generar un fondo para desarrollar proyectos productivos en beneficio de las comunidades vecinas a los albergues, el Programa Mundial de Alimentos, a solicitud del Instituto, resolvió destinar la cantidad de 11.5 millones de dólares en granos, para ser distribuidos durante tres años a partir del presente.

La vivienda indígena se encuentra con frecuencia en malas condiciones y esto repercute, en todos sentidos, en la falta del bienestar familiar. Se requiere ampliar los programas de apoyo a la vivienda rural, tomando en cuenta que las modalidades de la autoconstrucción son much

más diversas que en otros medios y con ello los costos son también más reducidos. Fue muy ilustrativa la experiencia con un grupo de zoques expulsados por el volcán Chichonal quienes con un mínimo de apoyo edificaron prácticamente un pueblo en Nuevo Vicente Guerrero.

No puede destacarse, desde luego, la posibilidad de poner en práctica programas para el establecimiento de nuevos centros de población, en lugares adecuados y que permitan prestar los servicios de manera eficaz y a más bajo costo. Intentos de este género son sin duda sumamente delicados y no deben ser realizados a rajatabla, en contra de la voluntad de las personas, pero tampoco podemos aceptar, como incontrovertibles, las afirmaciones de que los indígenas no están dispuestos a movilizarse de su lugar de origen, en razón de sus costumbres y tradiciones, y el arraigo a la tierra con la que se sienten identificados. No es que la movilización sea algo fácil de lograr, pero está demostrado que las malas condiciones de vida han llevado a los indígenas a generar fuertes corrientes migratorias para poblar áreas periféricas de las grandes ciudades, en nuestro país y en el extranjero; o constituyen núcleos de jornaleros que, en muy malas condiciones, se ganan la vida en distintas regiones agrícolas del norte del país. Siempre me he preguntado si esos mismos migrantes no estarían dispuestos a constituir, junto con sus familias, nuevos núcleos de población en lugares próximos a aquél de donde son originarios.

Sobre todo, para lograr todos estos propósitos, en relación al mejoramiento de la calidad de los servicios, es indispensable, como dijimos, que sean los mejores servidores públicos quienes colaboren en estas regiones. Es posible pensar en un auténtico servicio civil que estimule a quienes trabajan en esas zonas apartadas, y asegurar que la experiencia y compromiso que adquieran constituya verdaderamente la base de formación como servidores públicos.

IX. Fortalecimiento de la acción indigenista del gobierno

Los servicios que se brindan a las comunidades, de ninguna manera pueden sustituir la iniciativa comunitaria, pero tampoco es posible desconocer el papel relevante que tienen los apoyos políticos, técnicos y financieros ofrecidos por las dependencias públicas. Dicho apoyo es siempre más provechoso cuando parte del saber hacer de los propios indios y de la utilización racional de los recursos locales.

Sólo con la acción conjunta de todas las dependencias es posible disminuir el rezago que padecen los indios de nuestro país. Por ello es indispensable que todas las entidades del gobierno sean en alguna medida

indigenistas, y que parte proporcional del conjunto de sus acciones esté orientada a la realización de programas en estas zonas del país.

Finalmente, deseo expresar en este espacio que mi responsabilidad como Director del INI me ha proporcionado la experiencia profesional más rica que he tenido en mi carrera de servidor público. Estoy convencido del privilegio que significa defender y servir a los indios y luchar, junto con ellos, por el bienestar que merecen.

Explicablemente, a la presente administración se le hizo, con intenciones diversas, el señalamiento de estar integrada por profesionales ajenos a este tema. Nunca me vi necesitado de responder a tal cargo. La responsabilidad que se me confirió no fue precedida de una solicitud mía, pero como servidor público no tenía derecho a rechazar la invitación de ponerme al servicio de tan respetable causa, menos aún, después de las controversias provocadas por mi declaración hecha en Juquila, Oax., el 21 de mayo de 1983 relacionada con las sectas religiosas, siendo subsecretario de Planeación Educativa.

En la proximidad de concluir mi gestión al frente del Instituto, quisiera dejar constancia de gratitud al presidente Miguel de la Madrid, a los indígenas y a don Jesús Reyes Heróles por el privilegio que significó este acercamiento a lo que se ha denominado el "México profundo". Fue un hermoso aprendizaje derivado de la acción política y administrativa dirigida a servir a los indios.

Mi conversación con ellos se inició desde el primer día, precisamente con el grupo que tenía tomadas las oficinas en defensa de Salomón Nahmad. Les pedí confianza y me comprometí a servirles con entrega hasta el límite de mis capacidades. Antes de que hubieran transcurrido quince días hube de estar sumergido en el Congreso de Pueblos Indígenas celebrado en Cuetzalan, cuyos preparativos habían transcurrido durante los 2 meses anteriores. Cuetzalan fue prácticamente mi ingreso al trabajo del INI. Fueron 3 días cargados de pruebas y poderosos simbolismos. Hubo oportunidad de tener diálogos colectivos e individualizados con los representantes indios y con la totalidad de los directores que venían desde las comunidades acompañando a los congresistas. Todo lo que en esos días ocurrió habría de significar una serie de enseñanzas introductoras de enorme intensidad, que me hicieron posible entender la magnitud del reto de representar al Estado ante los indios y de servirles en la atención de sus ancestrales problemas.

A Oaxaca hice mi primera visita donde, en San Juan Guelavía, conocí la grandeza de espíritu con la que los indígenas plantean sus necesidades. Con una de esas hermosas bandas de música de viento me hicieron llegar hasta lo más profundo la fuerza de su sentimiento. Sin saber todavía con qué cantidad de dinero contaba, me comprometí a buscar apoyo financiero para un proyecto consistente en ocho parejas de ganado mayor, necesario para el cultivo de sus tierras. En esa misma comunidad, dos años después y bajo la dirección del maestro Diego Vázquez, se realizarían obras de pequeña irrigación cuyas modalidades fueron sugeridas por los viejos de la comunidad que incorporaron tecnología apropiada y que por su originalidad y utilidad serían reconocidas como un valioso ejemplo por técnicos especialistas en la materia.

No deseo abusar del espacio que tengo asignado en este libro para narrar las experiencias maravillosas que tuve en muchísimas regiones del país. Sólo quisiera añadir que espero saber guardar con lealtad las valiosísimas enseñanzas que recibí de quienes, siendo los más pobres, son sin duda los poseedores de la mayor riqueza que nuestro país preservaba.



**INDIGENISMO:
UN QUEHACER MULTIPLE**

DEL INDIGENISMO A LA INDIANIDAD

CINCUENTA AÑOS DE INDIGENISMO

CONTINENTAL

Oscar Arze Quintanilla

Este trabajo es una reflexión acerca de los derroteros del indigenismo en los últimos cincuenta años, desde la perspectiva de la experiencia institucional; experiencia que me ha permitido estar en contacto con tres actores fundamentales de este movimiento: los funcionarios de las oficinas gubernamentales y de los organismos internacionales que tienen a su cargo las políticas y programas dirigidos a las poblaciones indígenas americanas; los técnicos, estudiosos y activistas de la causa indigenista que, desde diversas posiciones y experiencias, están generando opiniones e interpretaciones sobre los múltiples campos de interés y de acción que contiene esta temática; y, sobre todo, los dirigentes de las organizaciones de pueblos indios que, con sus demandas cada vez más precisas y sus comprensiones cada vez auténticas, han impulsado la búsqueda de respuestas nuevas y alternativas para una cuestión tan secular como la coexistencia de naciones étnica, lingüística y culturalmente diversas, en el marco de formaciones sociales a la vez unitarias y plurales.

De ninguna manera intento aquí poner al día el *Balance del Indigenismo* que hizo Alejandro Marroquín hace quince años,¹ ni escribir la historia del movimiento. Creo que éstas son tareas necesarias y urgentes para las cuales se deberá contar con los aportes de investigadores de varias regiones y hacerlo desde múltiples perspectivas.² Propongo, sí, algunas ideas e informaciones que considero pueden servir para caracterizar el conjunto de acciones y proposiciones cambiantes, que podemos con propiedad llamar indigenismo; el cual no es un discurso anacrónico que nos esforzamos por mantener con vida, sino testimonio del proceso siempre inacabado de enfrentamiento de una de las realidades que constituyen la columna vertebral de América y de todo Occidente: el encuentro de dos mundos distintos que se enfrentan y modifican en la larga lucha por construir un futuro social alternativo.

Al emprender esta reflexión sobre los temas recurrentes del indigenismo y de las fuerzas que actúan en su evolución, tengo presente que el Instituto Indigenista Interamericano (III) ha sido, a lo largo de casi medio siglo, punto de concentración de un sinnúmero de opiniones y experiencias que se han procesado y devuelto a los países latinoamericanos bajo la forma de recomendaciones técnicas, acciones de capacitación, apoyo para pequeños proyectos, etc. y que esta función se ha organizado desde México como ambiente cultural, político e intelectual; tal circunstancia, sin desmerecer los aportes de otras naciones del continente y de un gran número de indigenistas de todas las latitudes, ha marcado de modo importante su desarrollo. Muchas iniciativas indigenistas se experimentaron primero en México antes de generalizarse a otros países; numerosos profesionales latinoamericanos se capacitaron para la acción indigenista en la experiencia mexicana; aquí se ha editado durante cuarenta y siete años ***América Indígena***, una revista especializada del pensamiento americano que muestra, como muy pocas, alto grado de persistencia y regularidad.

El Instituto Nacional Indigenista de México ha sido testigo y compañero de este desarrollo. Su cercanía hace posible que la fecunda experiencia indigenista mexicana contagie al movimiento interamericano y que éste vea reflejadas en la práctica las consecuencias de sus propuestas programáticas. Al recorrer algunos hitos del indigenismo en las páginas siguientes, voy marcando momentos clave en la interacción entre la acción institucional y el indigenismo mexicano, saludando así el cuadragésimo aniversario de fundación del INI, generoso anfitrión que, en representación del gobierno de México, ha hecho más fácil la tarea del Instituto Indigenista Interamericano.

I. Indigenismo: propuesta de comprensión

El indigenismo puede ser entendido como una estrategia desarrollada por los Estados para organizar la relación con los pueblos indios en las sociedades pluriétnicas o multinationales. Esta estrategia se corresponde con la necesidad de consolidar la nación como identidad distintiva de la metrópoli colonial y contenedora de la sociedad como una totalidad, y envuelve una comprensión acerca de tales pueblos y una actitud consecuente. Se pueden reconocer posturas y acciones de carácter indigenista en la historia colonial y republicana de América; sin embargo, es hasta el último medio siglo cuando éstas se manifiestan más claramente

y se constituyen en una estrategia continental común y en un movimiento generalizado.

El indigenismo, como estrategia de relación y como discurso, ha variado a lo largo de los últimos cincuenta años: desde la postulación de la integración de los pueblos indios en las sociedades nacionales y su virtual extinción como etnias y culturas particulares; hasta el apoyo a los procesos de fortalecimiento de estos pueblos y de sus identidades, y al establecimiento de una interlocución justa entre las organizaciones indígenas y el Estado. En el primer sentido el indigenismo se compromete en el proyecto de imposición de un modelo de desarrollo único, cuyo paradigma es la sociedad industrial homogénea; en el segundo, alienta la posibilidad de encontrar modelos endógenos plurales, basados en el potencial tecnológico y organizativo de estos pueblos. Estas variaciones se han expresado de manera desigual en las políticas indigenistas nacionales, respondiendo a diversos factores internos, aun cuando han tomado la forma de tendencias comunes en algunos momentos críticos.³ La acción indigenista de los gobiernos latinoamericanos ha contribuido a formar una tendencia, que el III ha recogido y representado y que en lo fundamental se contiene en las resoluciones de nueve congresos, en un sinnúmero de seminarios y reuniones técnicas y en los resultados de una actividad editorial permanente desde 1940.

Estas acciones han puesto atención sobre cuatro campos o áreas de intervención que se desarrollan sucesivamente: la educación indígena y, a partir de ella, las cuestiones relativas a la lengua y, en general, a la cultura; el desarrollo de la comunidad como mecanismo modernizador e integrador; la reactivación de las tecnologías tradicionales y el planteamiento de modelos alternativos y diferenciadores del desarrollo endógeno; y, finalmente, el amplio horizonte de la organización, los derechos humanos, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indios en el marco de los objetivos nacionales y de la integración regional y latinoamericana.⁴ La evolución de la temática indigenista y de sus ampliaciones responde a una multiplicidad de factores que tienen relación con coyunturas nacionales y regionales, tanto como con características profesionales de los actores que la han impulsado. Este trabajo fija la atención sobre tres procesos que impactan de un modo fundamental: el desarrollo de los Estados nacionales de la región hacia formas políticas cada vez más capaces de asumir el control e intervenir sobre la totalidad de la sociedad y de la cultura; el crecimiento cuantitativo y cualitativo de los niveles de organización y de lucha independientes de los pueblos indios y la aparición y desarrollo de las ciencias humanas y sociales,

principalmente la antropología, en América Latina, con perfiles cada vez más propios y objetivos profesionales vinculados a la acción pública indigenista, o al movimiento de los pueblos indios.⁵

Entre política indigenista y movimiento indio existe una tensión permanente que los influye y modifica permanentemente. Entre práctica indigenista y usos de la antropología, los linderos no son muy claros todavía. La actuación de los antropólogos en programas indigenistas y en tareas de apoyo a las organizaciones indígenas muestra muchas veces diferencias muy sutiles. Sin embargo, se va generando una perspectiva para la acción institucional que cabe denominar indianista, para significar una voluntad nueva, que alienta la participación real de las organizaciones y comunidades indias en la construcción de modelos alternativos de desarrollo, y la transformación del Estado-nacional hacia formas estatales multinacionales y pluriétnicas en las cuales la opresión colonial, la discriminación y la marginación económica, cultural y social sean superadas sobre la base de potenciar la riqueza de la diversidad cultural.

II. Los temas del indigenismo

I. La educación, la lengua y la cultura

Las propuestas indigenistas más tempranas definieron como su objetivo principal la educación de la población indígena, en el entendimiento de que éste era el medio eficiente para superar una distancia medida en términos de conocimientos y costumbres. Se podría fijar el período 1940-1955 como aquel en el cual esta temática fue la más importante del quehacer del Instituto Indigenista Interamericano y de algunos institutos y asociaciones indigenistas en los países miembros, sin negar que el asunto sigue siendo tratado, pero con menos importancia frente a otros que se mencionan más adelante.⁶

Las primeras experiencias de escolarización rural mostraron rápidamente los desajustes propios del contraste entre la vida del campo, dispersa e irregularmente organizada a lo largo del año, y la escuela, concentrada y rígidamente calendarizada. Para contrarrestar este efecto se pusieron en marcha tres tipos de soluciones: los internados indígenas, medida preferida por muchas misiones religiosas católicas; la formación de aldeas donde se concentrara a los indígenas para educarlos, táctica puesta en práctica por muchas misiones protestantes en regiones selváticas principalmente; y el desarrollo de sistemas alternativos que adecuaban las condiciones de la enseñanza a las de la vida en el campo: la es-

cuela rural. Los dos primeros modelos no se transformaron en lo sustancial y más bien han desaparecido con el tiempo. El último, en cambio, dio origen a algunas experiencias interesantes, que pueden en general quedar descritas como “educación indígena” (preparación de animadores y promotores indígenas, adecuación del curriculum y el calendario, etc.) y a los sistemas de “educación a distancia” (uso de la radio, producción de textos, etc.), que han servido de punto de partida hacia nuevas formas de entender y realizar la tarea educacional en general.

Los primeros experimentos en el campo de educación indígena son probablemente los impulsados en Bolivia (Warizata) y México (Carapan), inspirados en las propuestas de Vasconcelos. Solamente el segundo tuvo ocasión de perpetuarse por el importante impulso que dio el general Lázaro Cárdenas al quehacer indigenista; Moisés Sáenz, primer director electo del Instituto Indigenista Interamericano (quien no llegó a posesionarse del cargo) y Manuel Gamio impulsaron el quehacer educativo indigenista, en México y en el continente; y Alfonso Caso, fundador del Instituto Nacional Indigenista, lo asumió como tarea principal del flamante Instituto, el doctor Aguirre Beltrán, director del INI y del III profundizó esta labor que fue más adelante asumida por la Dirección General de Educación Indígena (DGEI).

Los procesos educativos indigenistas, cualquiera que fuese el modo de realizarlos, estuvieron inicialmente orientados a la castellanización de los indígenas en el más amplio sentido del término, en el supuesto de que la lengua sería el medio natural de transformación de la cultura y la integración de la sociedad. Cualquier esfuerzo por el conocimiento y “alfabetización” de las lenguas indígenas tenía sentido en tanto servía para traducirlas. Solamente las misiones protestantes, en buena medida formadas por lingüistas, utilizaron las lenguas nativas con fines educativos, pues estuvieron siempre más interesados en hacer accesibles los textos bíblicos a los pueblos indios, que en atraerlos hacia la civilización occidental o incorporarlos a la nación.

La cuestión del uso de la lengua en los procesos educativos es otro factor que ha evolucionado de una manera importante. De la castellanización al bilingüismo como principios educativos corre una larga historia de fracasos, resistencias y reclamos de parte y parte: educadores y educandos, así como una fecunda polémica entre los indigenistas. Fueron los fracasos y resistencias los que obligaron en un principio a recurrir al uso de las lenguas indígenas; son ahora las demandas del movimiento indio las que lo sostienen e impulsan, no solamente como un objetivo técnico, sino como reivindicación política. Más aún, en la

actualidad se experimentan formas de educación y de alfabetización de adultos en la lengua materna como requisito previo al conocimiento de la lengua formalmente nacional, y en algunos países lingüistas indígenas participan en la elaboración de modelos pedagógicos alternativos y propios. Cabe destacar al respecto, la importancia que han dado en México el INI y la DGEI a la formación de maestros indígenas bilingües. Ellos fueron los primeros promotores de los Centro Coordinadores Indigenistas; más adelante, funcionarios de nivel intermedio en áreas de investigación y planificación educativa; y en la actualidad, son responsables de muchas tareas de diseño curricular, preparación de textos, etc.

Lengua y educación condujeron siempre la atención hacia la problemática de la cultura entendida principalmente como el conjunto de expresiones materiales o materializadas (manufacturas y conductas sociales) que darían cuenta de la especificidad del mundo indígena. Se impulsaron entonces acciones de investigación y promoción de la cultura, se auspició la recopilación y difusión de objetos artesanales, música y tradiciones; y en algún caso se apoyaron proyectos comunitarios de mejoramiento de la producción cultural. A los maestros y los lingüistas se sumaron entonces los especialistas en folklore y los antropólogos culturales como cuadros del indigenismo.

En el indigenismo, el tema de la cultura no ha corrido con la misma suerte que la educación y la lengua. La atención sobre este objeto ha sido varias veces abandonada, y cada vez que ha reaparecido lo ha hecho con perfiles distintos, siempre parciales. Una vez fueron las artesanías, otras el ritual, alguna ocasión la música y, recurrentemente las formas tradicionales de organización. Durante más de una década (la de reformas agrarias) el tema de la cultura indígena no solamente fue descuidado o abandonado deliberadamente, sino que se estigmatizó a quienes lo proponían porque, según algunos críticos, su tratamiento escamoteaba las bases materiales de la realidad. Pero la práctica social, en los últimos años, ha impuesto nuevamente la reflexión y la acción en el campo de la cultura, esta vez con un carácter más integral y en íntima relación con todas las prácticas que constituyen la vida de los pueblos indios.

El Plan Piloto del Valle del Mezquital, originalmente impulsado por Manuel Gamio desde la Dirección del III, con la participación del INI y el apoyo de UNESCO y otras instituciones, representó un esfuerzo de tratamiento integral de la problemática de la cultura, entendida como un todo entrelazado, desde la práctica de la lengua, hasta la educación; desde la lucha por defender el patrimonio físico (la tierra), hasta la vi-

gencia de la creatividad popular. Con características semejantes, se impulsó en América del Sur el Programa Misión Andina, con el auspicio de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Hay un ejemplo que puede ilustrar bien lo que se viene proponiendo sobre el campo temático de la educación: el de la Federación de Centros Shuar en la Amazonia Ecuatoriana. Este pueblo fue puesto a cargo de misiones católicas salesianas, para evangelizarlos y civilizarlos, después de una larga trayectoria de levantamientos cruentos que le valió la fama de los terribles “jívaros” reductores de cabezas. Los salesianos impulsaron con entusiasmo el sistema de los internados y en ellos cultivaron un numeroso contingente de jóvenes shuar alfabetizados y castellanizados. Las limitaciones y los elevados costos del sistema, además de algunos efectos perniciosos que se hicieron evidentes muy pronto, los llevaron a introducir un sistema de escuela a distancia montada sobre una red, bastante modesta, de radiocomunicación, en el estilo de las experiencias pioneras de “escuelas radiofónicas” de radio Sutatenza (Colombia). Este cambio de modalidad afectó inmediatamente a las orientaciones educativas, que en el internado no eran distintas a las previstas para la educación nacional: era necesario impartir educación para toda la comunidad (y no sólo para los escogidos) y hacerlo utilizando cada vez más la lengua y respondiendo a sus expectativas, y demandas comunicacionales y culturales. Para producir en la radio y para monitorear en el campo los procesos educativos, se incorporó a los egresados de los internados (una suerte de maestros bilingües a distancia), quienes en poco tiempo convirtieron sus posiciones en oportunidades para la promoción organizacional y, consolidada ésta, se apropiaron del proceso educativo y finalmente de la radio.

Hoy en día la Federación Shuar conduce su propio proceso educativo en la lengua de su pueblo, respondiendo por todas las fases del mismo y utilizando la radio para todas las necesidades de la organización. Ha restituido a la educación, a la promoción del desarrollo y a las prácticas cotidianas, el sentido y la unidad que tienen en su cultura, y ha alcanzado el reconocimiento y el respeto oficial para sus acciones educativas, a las cuales además contribuye el erario nacional.⁷

Varios eventos, convocados en los últimos años por el Instituto Indigenista Interamericano, sobre cuestiones educativas y lingüísticas, han puesto en evidencia que éste es un campo cada día más integrado al quehacer de las organizaciones indígenas; que ya no es el tiempo de educarlos, sino de permitir que se hagan cargo de estos procesos con independencia y de ofrecerles solidaridad para sus iniciativas.⁸

2. Desarrollo de la comunidad

El período de 1955 a 1975 podría caracterizarse por el predominio de las acciones encaminadas a promover el desarrollo de las comunidades indígenas mediante la introducción de innovaciones técnicas en el orden productivo, organizacional y de servicios. Esta orientación implicaba una nueva comprensión de la problemática, según la cual se reconocía que la brecha entre los pueblos indios y el conjunto social se debía más a causas materiales y estructurales que culturales, y que era necesario cerrarla mediante la sustitución de las prácticas tradicionales indígenas por nuevas tecnologías y formas de organización más eficientes.

El reconocimiento de la causalidad material del problema constituye un avance muy importante en el horizonte del indigenismo, puesto que se acerca así a lo sustancial del mismo y permite fijar los factores fuera del ámbito de responsabilidad de las mismas comunidades, y buscarlos en otros fenómenos y sectores sociales. Sin embargo, esta misma consideración trae consigo otra de carácter negativo: el desconocimiento del potencial cultural de los pueblos indios, el menosprecio de sus soluciones técnicas altamente adaptadas y la descalificación de sus formas organizativas-comunitarias, sin fines lucrativos.

Esta visión unilateral del desarrollo provocó el abandono de algunas prácticas importantes, pero también la erradicación de defectos y limitaciones que las circunstancias vividas por los indígenas habrían introducido en su vida cotidiana. Así, por ejemplo, se deben reconocer importantes logros en campos como el de la atención de la salud, la nutrición infantil y la vivienda; la introducción de nuevos cultivos y de ciertas técnicas de crianza de animales que, a la postre, han resultado ventajosas. El mayor logro, sin embargo, es posiblemente el haber llamado la atención de los gobiernos y de las agencias internacionales, que entonces empezaban a interesarse por la problemática rural, en la naturaleza del problema, en la necesidad de realizar inversiones en estas áreas consideradas no rentables y de atender prioritariamente al mejoramiento de las condiciones de vida de estas poblaciones.⁹

Hay dos experiencias pioneras en este campo que nuevamente relacionan al III y al INI en acciones que entonces parecían todavía un imposible: la campaña sanitaria para combatir la propagación de la oncocercosis que afectaba gravemente a poblaciones indígenas de Chiapas y, la introducción del frijol-soya como un nuevo cultivo de alto rendimiento para los cultivadores indígenas. Muchos años después los responsables de programas de salud pública, de nutrición y de la llamada

“revolución verde” harían camino por las brechas iniciadas por las dos instituciones en México.

Es un período en el cual se incorporan al contingente del indigenismo muchos profesionales agrónomos, economistas, médicos y veterinarios, dejando así de ser éste un campo de interés exclusivo de “intelectuales”, y creándose por esta vía un espacio de interlocución de éstos con los fénicos. Aunque insuficientes frente a la magnitud de los problemas, se formaron bajo esta influencia algunos cuadros indígenas adiestrados en la promoción del desarrollo y, en generaciones posteriores, los primeros profesionales indios de estas especialidades. De entre ellos, unos pocos destacan actualmente en altos puestos de dirección en sus gobiernos y en organismos especializados. Con el auspicio de la Organización de los Estados Americanos (OEA) se llevó adelante, entre 1962 y 1966, un amplio programa de capacitación para el desarrollo, específicamente enfocado sobre la problemática de los pueblos indios, con una sede en Bolivia, para la región andina a cargo de Oscar Arze Quintanilla y otra en México, a cargo de Alfonso Villa Rojas en una primera fase y de Rafael Reyes Parga hasta la finalización del proyecto. En este programa se entrenaron alrededor de 160 promotores de desarrollo en comunidades indígenas, bajo un sistema de residencia de nueve meses, y se ofrecieron un sinnúmero de cursos cortos para funcionarios del ramo. Poco después de la conclusión del programa, el Instituto Indigenista Interamericano puso en marcha otra iniciativa de capacitación intensiva: los Cursos de Observación y Práctica Indigenista, que reúnen anualmente a una docena de promotores, funcionarios o dirigentes de comunidades indígenas, por dos meses, para entrenarse mediante su incorporación en los Centros Coordinadores del INI (México).

Otro ejemplo de esta manera de encarar la cuestión indígena fue el Programa de Misión Andina, impulsado en Ecuador, Perú y Bolivia, con el auspicio de la OIT. Los modelos entonces desarrollados sirvieron mucho más tarde (al final de la década de 1970) como punto de partida para los programas de Desarrollo Integral de Regiones Marginales (FORDERUMA en Ecuador, COPLAMAR en México, etc.), impulsados en muchos países por el Banco Mundial.

El Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano, preparado por el Instituto para el VIII Congreso (Mérida), recoge en toda su riqueza esta preocupación por un indigenismo que responda más directamente a las necesidades del desarrollo. Al mismo tiempo, dicho plan supone una actitud crítica respecto al carácter unilateral de los modelos que se venían aplicando, e invita a la exploración de alternativas diversi-

Picadas y adecuadas que podrían encontrarse en la tradición indígena y ser potencializadas.¹⁰

3. Tecnologías tradicionales y etnodesarrollo

Cuando se terminaban los procesos de reforma agraria en varios países latinoamericanos y se hacía evidente que ni la reorganización de la tenencia de la tierra, ni la colonización de nuevas fronteras agrícolas ni, por supuesto, la introducción arbitraria de innovaciones tecnológicas, habían solucionado los problemas de las poblaciones indígenas y que, por el contrario, éstas eran más numerosas y más pobres cada día, los mismos indígenas empezaron a apreciar nuevamente sus prácticas agrícolas y sus formas de organización y proponerlas como una alternativa ante tantas frustraciones. Tras el andamiaje de las cooperativas fue reviviendo una vez más la vieja estructura comunal de solidaridad y trabajo recíproco; después de la visita del extensionista o el funcionario, volvió tímidamente el cultivo de la quinua, la combinación del maíz criollo con el frijol de enredadera y el uso de abono natural; antes y después de la posta de salud se regresó al curandero local y a las hierbas de curar.

A partir de 1975 se inaugura una nueva época del indigenismo que recoge este reto, primero tímidamente como probando, luego con vigor, en el convencimiento de que aquí se abre un potencial desconocido -no por nuevo, sino por desdeñado- para el desarrollo de las comunidades indígenas. En todas partes se encuentran experiencias de trabajo, uso de los medios productivos naturales, desarrollo de formas de comprender la realidad y actuar sobre ella, que sorprenden por la infinita sabiduría que contienen y por la capacidad de resistir que han demostrado, a pesar de todas las acciones, intencionadas o no, por borrarlos. Son las maneras de hacer, transmitidas de generación en generación, mejoradas y adecuadas cada vez, que han permitido y permiten sobrevivir a estos pueblos, aun a pesar de los altos niveles de explotación a los que han estado sujetos.

La persistencia de estos usos tradicionales, como se indica antes, dio pie a que en el Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano se incluyera un área de exploración sobre el tema y, efectivamente, se llevaron adelante una serie de reuniones, seminarios y talleres al respecto, con resultados asombrosos. Como quedó esclarecido en el Seminario sobre uso de paleotecnologías, organizado por el Instituto Indigenista Interamericano con el Instituto Latinoamericano de la Universidad de Texas (abril, 1986), las poblaciones indígenas desarrollaron sistemas agrológicos, de riego y de control de inundaciones tan eficientes que no

han sido aún superadas (ni, en algún caso, sustituidos) por las tecnologías modernas; o manejaron los bosques tropicales por centurias sin afectar su crecimiento y reproducción, y organizaron el trabajo social de tal manera que pudieron asegurar, al mismo tiempo, el mantenimiento de la sociedad y la construcción de grandes obras.

Cada vez que se han reunido promotores indígenas para conocer y compartir experiencias en este campo (como en los talleres que cada año organiza el Instituto Indigenista Interamericano) se ha puesto en evidencia que la posibilidad de autocapacitación y readaptación de los sistemas es muy alta y honrosamente aceptada por las comunidades.

Muchísimos ejemplos podrían ser mencionados al respecto: basta señalar cómo en los Andes de puna hoy en día las comunidades rehabilitan viejos andenes, utilizan el sistema de “cochas” para asegurar cultivos de humedad durante todo el año, o trabajan eficientemente en camellones que se consideraban meros vestigios arqueológicos.

En el estado de Tabasco, en México, por iniciativa del INI y con la participación de las comunidades se vienen explorando las formas tradicionales de adecuar la agricultura a los ciclos de inundación fluvial, actualmente alterados por el represamiento múltiple del sistema hidrográfico del río Grijalva, y combinando saber tradicional y alta tecnología se han realizado con resultados exitosos algunas experiencias de rehabilitación y protección de suelos en área pantanosa, donde el maíz, el frijol y el junco crecen nuevamente junto a los cítricos y frutales: los camellones chontales.

El conocimiento y el uso farmacológico de las plantas (las prácticas médicas tradicionales) y la sabiduría astronómica y cosmológica de los pueblos indios están siendo finalmente apreciados como contribuciones a la civilización.¹¹

Pero la cuestión de las tecnologías no es un hecho aislado y puntual; a partir de ellas y del control que sobre ellas conservan los indígenas, ha venido emergiendo un concepto integral nuevo: el de etnodesarrollo, que significa no una alternativa tecnológica romántica o una propuesta de ahorro en inversiones, sino la posibilidad de abandonar los modelos homogeneizadores de desarrollo, que avasallan y someten la diversidad, en beneficio de modelos plurales capaces de proyectar toda la capacidad social del trabajo humano para un futuro más justo. Cuán distinta sería ahora la situación de América Latina si el anhelado progreso se hubiera fincado en esas fuerzas, y no en el dinero fácil del crédito externo de los años de bonanza.

La V Asamblea del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (Ollantaytambo y Lima, mayo 1987) ha propuesto con precisión un programa de etnodesarrollo como alternativa social, económica y política para Latinoamérica, comprendida en toda su realidad india y mestiza; y la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos en su décimo séptimo período ordinario (Washington, noviembre 1987) ha recomendado a los gobiernos de los países miembros y a los organismos del sistema tomar en cuenta la potencialidad de las tecnologías tradicionales para construir nuevas vías de desarrollo, genuinamente americanas. Dos organismos de muy alto nivel, cada uno en su esfera de competencia, han acogido así los resultados del esfuerzo sistemático del indigenismo por encontrar y proyectar alternativas de desarrollo viables y justas: el etnodesarrollo, derecho inalienable de los pueblos indios.

4. *Derechos humanos, autonomía, paz: indianismo y política*

El más reciente rumbo temático del indigenismo lo conduce irreversiblemente al campo de la política y lo acerca notablemente a los senderos que transita el movimiento indio ahora.

Los pueblos indios reivindicaron tierras, educación, servicios, vigencia de sus prácticas culturales y respeto a sus ritmos y modos de desarrollo. Aunque nunca se quiso mirar así, todas estas luchas fueron sus formas de hacer la política, entendida ésta como intervención en la conducción de la vida de la sociedad y disputa por su futuro. El indigenismo se declaró muchas veces neutral, apolítico en el sentido pernicioso del término, esto es, en el sentido de desconocer el carácter tensional de la vida social en tanto enfrentamiento y reducción de intereses. En años recientes todas esas luchas y reivindicaciones se han sintetizado bajo el cobijo de signos inequívocamente políticos: las organizaciones demandan ser reconocidas como naciones; los pueblos no quieren más parcelas, sino territorios; el etnodesarrollo se plantea como autonomía y autodeterminación; se afianza la cultura luchando contra la discriminación.¹² El indigenismo se ha visto en el caso de reconocerse a sí mismo como un elemento de la arena de la política y tomar partido, no por determinadas formas de organización social o por una u otra tendencia ideológica; sino tomar partido por la construcción de una sociedad plural, donde todas las formas de existencia social puedan contribuir y sean respetadas; donde se creen las condiciones para la emergencia de las viejas potencialidades en conjunción con los nuevos avances de la civilización en un proyecto que elimine la explotación en todos los órdenes y

garantice la paz. El espíritu de los pioneros, Mariátegui, Castro Pozo, De Mendizábal, Manuel Gamio, vuelve a renacer en las propuestas de pluralidad, con mayor claridad aun que antes y sobre la base de conquistas logradas.

En este plano no es ya el indigenismo el protagonista; son los pueblos indios y con ellos todos los trabajadores de la sociedad. Cabe una acción solidaria, que aliente sus luchas justas y allane sus caminos. Cabe también una actitud crítica, jamás complaciente, que llame la atención sobre sus posibles y aun frecuentes desviaciones y contribuya, desde su lugar, a elevar cada vez más las comprensiones y estimular a otros sectores en la misma dirección.

El año que ahora termina ha sido escenario de acontecimientos altamente significativos en este campo; basta citar: la constitución del Parlamento Indígena Latinoamericano (Panamá, septiembre 1987), primera estructura continental que buscará coordinar los esfuerzos de varios movimientos nacionales en procura de avances sustantivos en el campo formal de la legislación; la promulgación de la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica (Managua, septiembre 1987), fraguada en el crisol de las más serias y comprometidas discusiones y tensiones entre movimiento indio y Estado nacional; la solicitud inequívoca del Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) al presidente de la Comisión de Control y Verificación del Tratado de Esquipulas II, para que en el proceso en pro de la paz en Centroamérica se tome en cuenta la situación de los pueblos indios, principales protagonistas históricos y actuales, sus demandas sus contribuciones, y que se cuente con el concurso del CMPI y del Instituto Indigenista Interamericano como representación de intereses y agencia técnica respectivamente (Ottawa, noviembre de 1987).

III. Las fuerzas de la evolución y el futuro

Como se señaló en las primeras páginas de este trabajo, las variaciones en las orientaciones del indigenismo responden a múltiples factores. Pero hay tres procesos muy ligados que posiblemente los comprenden: la formación y transformación del Estado, el movimiento indio y el desarrollo científico y tecnológico.

El proceso de formación del Estado, tal como se ha dado hasta hoy, puede ser comprendido como el de "la consolidación y formalización de los medios que aseguran y legitiman para un sector minoritario de la sociedad, la apropiación y acumulación de la mayor parte del producto del trabajo social, el control de la población y el territorio y el ejercicio de

la hegemonía".¹³ Este proceso implica la expansión continua de la acción del Estado sobre el territorio, sobre los pueblos que lo ocupan y sobre los diversos ámbitos de su vida cotidiana (como la educación, el desarrollo, las prácticas culturales, etc.), así como el desplazamiento de otros agentes que estuvieron ocupando tales espacios (las iglesias, los propietarios privados, las autoridades locales). Si el indigenismo es una estrategia del Estado, su evolución sufre la misma suerte, expansiva, de aquél: viene penetrando cada vez más amplia y más profundamente, y lo hace en aquellas áreas que demanda la lógica del modelo dominante del desarrollo, el cual unas veces requiere homogeneizar e integrar a la población en un todo indiferenciado (como un gran mercado de mano de obra o una masa consumidora), y otras, diferenciarla y enfrentarla para protegerse.

De otra parte, el movimiento indio es expresión de la existencia de múltiples pueblos y culturas que, conforme luchan por retener y recuperar los medios para su supervivencia y se forman una conciencia de su identidad como sociedad, van construyendo la clase del trabajo y se expresan como verdaderas nacionalidades. Estas sociedades le disputan al Estado la legitimidad para ocupar hegemonícamente el espacio social e imponer sus objetivos y sus modos de desarrollo. Para eso se organizan, desde niveles locales y nacionales hasta continentales y mundiales, y definen reivindicaciones en oposición al avance del Estado. El indigenismo es como punta de lanza en este encuentro, y en él se transforma y se ha transformado sustancialmente.

Finalmente, como aprisionadas entre estas dos grandes fuerzas, se desarrollan las ciencias y las técnicas, específicamente las que se ocupan de la descripción, análisis e intervención sobre la cultura, la lengua y la tecnología productiva. Desde sus orígenes, la práctica de la investigación y la reflexión conceptual han estado estrechamente vinculadas a la intervención en procesos sociales como la reforma agraria, el desarrollo, las migraciones urbanas, etc., y se han visto precisadas a tomar partido y a ocuparse de los problemas y las cuestiones que convocan la doble evolución y la dialéctica antes señaladas, entre transformación del Estado y avance del movimiento indio.

“Es evidente —porque ellos lo han impuesto— que ni la antropología ni el indigenismo tienen sentido al margen del reconocimiento del carácter protagónico dominante que tiene la lucha de estos pueblos, y desde su lucha no hay más posibilidades de neutralidad, ni para la política, ni para "la ciencia".¹⁴

Cuando el medio milenio del encuentro de la civilización occidental y cristiana con las civilizaciones indias está por cumplirse, cabe plantearse interrogantes acerca del porvenir de esta realidad resultante tan compleja y maravillosa que llamamos América. Tantas y tan variadas contribuciones aborígenes, europeas, africanas; tantas historias crueles y felices; tantas formas de tensión y de cooperación...¿podrán dirigir el futuro hacia una sociedad multinacional, pluriétnica, multilingüe, capaz de generar modelos nuevos y plurales de desarrollo en los cuales la explotación pueda ser eliminada y la paz conseguida como patrimonio común definitivo?

Si se leen con atención las resoluciones del IX Congreso Indigenista Interamericano (Santa Fe, Nuevo México, octubre-noviembre de 1985), y se toma en cuenta que contienen declaraciones de voluntad de los gobiernos de los estados americanos y de los movimientos de casi todas las naciones indias del continente, se confirmará que no es vano el optimismo por un futuro en el cual la participación organizada de los pueblos indios en la toma de decisiones, planificación y desarrollo de las acciones nacionales sea asegurada, reconocido por el carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades nacionales, adecuados los programas educativos a las realidades y aspiraciones de los pueblos, y sustituidas las políticas discriminatorias e integracionistas por el desarrollo autónomo que se funda en los valores, objetivos y esperanzas de los pueblos que luchan por construir la unidad en medio de la diversidad.

Algunos Estados transitan, con más voluntad que éxito, por estos senderos; otros no han dejado atrás prácticas que hoy en día resultan injuriantes, otros más, alguna vez, pretenden dar marcha atrás en la historia.

México ha sido al indigenismo continental como un hermano mayor al que siempre se vuelve la vista en busca de ejemplo y de ayuda. En sus escuelas de antropología se han formado un gran número de profesionales latinoamericanos; entre sus comunidades indígenas han aprendido a trabajar muchos investigadores; en las experiencias del INI se han inspirado programas y se han capacitado promotores para casi todos los países de América. Cumplir cuarenta años es, sobre todo, una responsabilidad.

Notas

- 1 Marroquín, A.: *Balance del Indigenismo*, México, D.F. Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, 1972.

2. Hay, en la actualidad, una fecunda reflexión de jóvenes investigadores latinoamericanos sobre el indigenismo, sus límites y posibilidades, desapasionada y claramente orientada a apoyar las búsquedas conceptuales del movimiento indio, que bien vale la pena reunir y confrontar con Tines críticos y programáticos.
3. La creación del Instituto Indigenista Interamericano, en el Congreso de Pátzcuaro en 1940, recoge el impulso de movimientos nacionales que venían creciendo desde dos décadas antes, y que confluyen en el momento altamente crítico del inicio de la Segunda Guerra Mundial. En los años posteriores, a cada nueva circunstancia continental corresponderá una renovación del movimiento indigenista. Véase al respecto el ensayo de periodización de E. Masferrer "EL Instituto Indigenista Interamericano", en Boletín de *Antropología Americana* 13, julio de 1986.
4. Una descripción pormenorizada de las acciones del Instituto Indigenista Interamericano, en diversas etapas de su desarrollo, se hace en la ponencia presentada por el autor al 47º Congreso de Antropología Aplicada, realizado en Oaxaca, México, en abril de 1987.
5. Sobre esta relación véase: D. Iturralde: "Indigenismo, movimiento indio y usos de la antropología en el área andina". Contribución a las jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán (Jalapa, noviembre de 1987, Instituto Veracruzano de Cultura).
6. En general, todas las temáticas que se mencionan ocuparon la atención del indigenismo; aquí se propone destacar la mayor importancia de cada una de ellas en los distintos momentos del desarrollo.
7. Sobre los logros de esta organización véase la colección: *Mundo Shuar*, publicada en Sucúa, Ecuador por la misma Federación y Ediciones Abya-Yala.
8. Los Seminarios sobre Radiodifusión en Regiones Indígenas convocados por el III (Quito, 1986; Villahermosa, 1987; La Paz, 1988) van marcando un severo análisis sobre las ventajas y límites de estos sistemas de educación a distancia. El III publicará, en 1988, un libro sobre estas experiencias.
9. Los títulos publicados por el III, en la Serie Antropología Social, recogen importantes descripciones que corresponden a este momento del indigenismo.
10. El VIII Congreso Indigenista Interamericano, primero en que fueron convocados representantes de organizaciones indígenas, marca un momento muy alto en el desarrollo del indigenismo, en el cual sus orientaciones fundamentales cambian de modo importante.
11. *América Indígena* ha publicado varios números monográficos dedicados a las cuestiones de tecnologías tradicionales indígenas.
12. La vigencia de los derechos humanos, en tanto derechos de los pueblos (al territorio, a la lengua, al nombre, a la profesión de una religión propia, etc.), es conquista de los indios, lograda por sus luchas y legitimada en espacios como el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas del Consejo Económico y Social de la ONU, la conferencia de la Organización Internacional del Trabajo para la reforma del Convenio 107, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y el Foro de los Pueblos Indios del IX Congreso Indigenista Interamericano.
Algunas constituciones nacionales han recogido las conquistas y las han elevado a rango constitucional.
13. Iturralde, D. "Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador" en *Nueva Historia del Ecuador, Volumen XIII* Madrid y Quito, Grijalbo y Corporación Editora Nacional, 1985.
14. Iturralde, D.: *supra* nota 5.

NOTAS SOBRE CIVILIZACION Y PROYECTO NACIONAL

Guillermo Bonfil Batalla

Para quienes siguen, así sea superficialmente, el desarrollo de las cuestiones nacionales, habrá pocas dudas de que el problema fundamental que enfrenta el México de hoy es la formulación de un nuevo proyecto nacional en torno al cual sea posible articular un consenso también nuevo, en el que participen los diversos grupos, clases y sectores que componen la sociedad mexicana. Parece claro que la situación no admite más la búsqueda de soluciones parciales de emergencia, sino que exige un replanteamiento global. Tenemos que pensar de nuevo el país actual y el que queremos construir.

El proyecto nacional que se impuso finalmente como el proyecto de la Revolución mexicana está irremediablemente roto. Las causas de la quiebra se discuten con ardor y se seguirán discutiendo; pero el México de la modernización, el del desarrollo estabilizador y el que debía aprender a administrar la abundancia que nos aseguraba el petróleo por tiempo indefinido, ese México no se concibe hoy ni con la imaginación más febril. El escenario opuesto es el que parece surgir por todas partes: empobrecimiento brutal de las clases medias para abajo (es decir, de casi todos); desempleo en aumento; dificultades cada día mayores para que el Estado preste los servicios que solía admitir y reclamar como de su responsabilidad y competencia; deuda externa agobiante e impagable; falta de credibilidad ante las propuestas y las acciones gubernamentales; dependencia creciente frente a los Estados Unidos y los grupos transnacionales en materia de alimentos, tecnología, política económica y política exterior; inseguridad, desaliento, angustia, rebeldía... El pacto social que de alguna manera hizo posible la estabilidad interna durante casi medio siglo, el que dio paso al efímero "milagro mexicano", muestra resquebrajaduras irreparables y hace agua por todos los frentes.

Insistir en una nueva versión del mismo proyecto, por maquillada que se presente, sería tanto como abrir de par en par las puertas al auto-

ritarismo sin atenuantes, al intento de conducir al país con mano de hierro, única manera de mantener (por la razón de la fuerza) un orden que carece de sentido porque se cerró el camino por el que pretendía conducirnos y para cuyo tránsito había sido establecido. O aceptamos simular que seguimos avanzando, o abandonamos ruta y nave, definimos otro destino y nos damos a construir el otro sendero y la manera de recorrerlo. Eso, a fin de cuentas, es la creación de un nuevo proyecto nacional.

Pero la historia, si no resuelve todo, algo enseña. Y de nuestra historia podemos aprender lecciones que, para este propósito, nos dicen más cómo no hacer las cosas que cómo hacerlas bien. Urge, pues, reflexionar críticamente sobre la manera en que se formularon y la naturaleza de los proyectos nacionales con los que se ha tratado de guiar al país hasta la fecha, y tratar de desentrañar las razones de fondo de su fracaso, más allá del fácil argumento que atribuye éste a las desviaciones, las traiciones o las inevitables "fallas de los hombres". La urgencia de esa reflexión resulta mayor si tomamos en cuenta que ciertas metas de un nuevo proyecto nacional alcanzan seguramente un amplio consenso en la sociedad mexicana, con la excepción previsible de los restringidos grupos que se benefician de la situación actual. No son, pues, las metas en abstracto las que debemos cambiar; la discusión está en sus contenidos concretos, históricos.

Creo, en efecto, que hay por lo menos cuatro puntos alrededor de los cuales se puede presumir un acuerdo mayoritario. Los enuncio brevemente, sin intención de jerarquizarlos porque todos me parecen igualmente importantes. El nuevo proyecto nacional debe orientarse a construir una sociedad: a) más democrática, esto es, con una participación real más amplia y efectiva de los sectores mayoritarios en las decisiones sobre las cosas públicas, un respeto pleno a las libertades individuales y colectivas y una organización de la convivencia en la que las diferencias no se argumenten para encubrir desigualdades; b) más equitativa en la distribución de los bienes producidos por la sociedad y en las oportunidades que todos deben tener para realizar al máximo sus capacidades, lo que significa abatir severamente la desigualdad actual y sus causas; c) una sociedad que asegure los satisfactores mínimos indispensables para solventar las necesidades básicas de todos sus integrantes y que ofrezca las posibilidades reales de mejorar la calidad de la vida; d) en fin, una sociedad que se exprese a través de un Estado capaz de conservar e incrementar los márgenes de independencia y autonomía indispensables para el libre manejo de sus asuntos internos y

para su desempeño internacional, acorde con sus principios democráticos y el interés nacional.

Los objetivos mencionados no se apartan sustancialmente del espíritu que animó a la generación de la Reforma o a los ideólogos de la Revolución mexicana en sus mejores momentos; cada época habrá impuesto una manera peculiar de enunciar y hacer hincapié en los propósitos, pero la orientación es básicamente la misma. Donde se ponen de manifiesto las diferencias no es en los objetivos últimos, sino en los contenidos concretos y en los cambios que se proponen para alcanzarlos: el papel que se asigna al Estado, a los grupos sociales y a los individuos; las formas de propiedad que se admiten y garantizan; los mecanismos de participación; los principios que se aplican para dar o negar legitimidad a las acciones individuales y colectivas. Sólo cuando se logra la concertación social sobre estos puntos, con una amplitud suficiente, puede echarse a andar un proyecto nacional.

¿Qué hace posible la concertación social, cuáles prerequisites tiene? Necesariamente una serie de puntos de identificación, de códigos y representaciones comunes que permitan el diálogo (así sea desde posiciones opuestas, pero en un mismo ámbito de debate) y el acuerdo (que no significa renunciar a intereses y aspiraciones particulares, contradictorios con otros, sino su subordinación transitoria y negociada ante un objetivo inmediato importante). Hasta hoy, esos puntos de identificación han sido posibles a partir de que los protagonistas de la concertación social se ubican, aunque en posiciones diferentes, dentro de un mismo horizonte cultural o, más ampliamente, en un mismo horizonte civilizatorio. Es ese terreno común el que acota los límites de las divergencias posibles, el que sirve de fundamento para concebir un “nosotros” capaz de compartir un destino nacional, el que permite atribuir significados comunes y entender de manera no necesariamente igual pero sí mutuamente comprensible los mismos símbolos.

En una sociedad nacional culturalmente homogénea o en la que al menos las diferencias culturales permanecen dentro del mismo horizonte civilizatorio, no tiene mayor relevancia política discutir el significado de fondo de esos puntos de identificación colectiva, de ese terreno común que permite incorporar las divergencias, las contradicciones y los conflictos; no resulta necesario cuestionar la civilización para fundamentar una nueva propuesta de proyecto nacional, porque éste, sea cual sea, es a fin de cuentas una construcción cultural y se ajusta a los parámetros básicos de la matriz civilizatoria de la que se deriva, por opuesto que resulte en muchos aspectos frente al proyecto nacional vigente. Pero

el problema es distinto en sociedades nacionales en donde la diversidad cultural expresa también la coexistencia de civilizaciones diferentes; en tales casos no hay ese terreno común y la necesidad de crearlo pasa a ser el tema prioritario en el debate sobre el proyecto nacional.

En un libro reciente, *México profundo. Una civilización negada*,¹ he intentado probar algo que debería ser obvio: que la civilización mesoamericana, pese a casi quinientos años de negación y opresión, continúa viva en la sociedad mexicana y sus principios norman la orientación cultural profunda de muchos millones de mexicanos, muchos más que los que son reconocidos y se reconocen como "indios". La civilización mesoamericana se concreta hoy en múltiples perfiles culturales: en los pueblos indios, por supuesto, pero también en las comunidades rurales tradicionales que se definen como "mestizas" y en amplias capas populares urbanas; no hay ninguna exageración en afirmar que en México el pueblo-pueblo vive fundamentalmente en el horizonte de la civilización mesoamericana. Es evidente, también, que como parte de nuestra herencia colonial los grupos dominantes han mantenido y tratado de generalizar una cultura de estirpe occidental sobre la que han fundado todos los proyectos nacionales que ha conocido el país, negando siempre la existencia de la "otra" civilización, la mesoamericana, como realidad, como posibilidad y aun como problema que amerite una atención seria. La concertación social, en consecuencia, ha excluido a los grandes sectores que participan de la civilización mesoamericana: simplemente, no se les toma en cuenta en la definición del proyecto nacional. Si esa es la realidad profunda de México, la construcción de un nuevo proyecto nacional que incorpore los objetivos antes mencionados hace inevitable que el primer punto de la agenda sea la reflexión y el debate sobre las opciones de civilización que ofrece la propia realidad mexicana. En otras palabras, es necesario asumir clara y definitivamente la existencia de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental, como problema fundamental a resolver en el diseño del nuevo país que queremos.

Al reconocer la coexistencia de dos civilizaciones se hace indispensable caracterizar cuál es y cuál ha sido la naturaleza de la relación entre ambas. En el caso de México es claro que desde la invasión europea se estableció una estructura de dominación de la civilización occidental sobre la mesoamericana, que permanece hasta hoy, aunque los mecanismos concretos y las modalidades de tal dominación se hayan transformado a lo largo de casi medio milenio.

Los pueblos portadores de culturas originalmente mesoamericanas fueron colonizados, esto es, sometidos con el argumento último de la

fuerza y la violencia a una forma de organización social en la que estaban globalmente destinados a ocupar la posición subordinada (junto con los contingentes de negros traídos de Africa que, si bien fueron abundantes, resultaron comparativamente poco significativos frente al conjunto de la población aborigen). La situación colonial, como se sabe, es una situación total: al colonizado se le define como inferior frente al colonizador en todos los aspectos posibles de comparación, y sobre esa premisa se justifica la explotación colonial transformada por la alquimia ideológica en una empresa de salvación del infiel y civilización del bárbaro. Por eso la categoría de indio, que se empleó para designar a todos los pueblos aborígenes colonizados o por colonizar, tiene simultáneamente connotaciones raciales (y racistas) y culturales (en el sentido amplio del término): es un concepto total, que pretende definir con una sola palabra la lista interminable de inferioridades que se atribuyen a un pueblo o a un individuo frente a quien lo define como indio y que pretenden explicar (y justificar) no sólo su actual subordinación, sino también la imposibilidad de que tenga un futuro propio, distinto del que se le asigna dentro del proyecto colonizador.

El orden colonial negó así a la civilización mesoamericana y justificó, a partir de su inexistencia, el sometimiento y la explotación de los pueblos indios. La negación estuvo apoyada en la agresión sistemática a los pueblos mesoamericanos y a sus culturas. Se desmontaron las formas de organización social y política que unían orgánicamente a la población de vastos territorios; se reordenó la ocupación y explotación del espacio, desplazando, concentrando, dispersando o expulsando a la población india en función de los intereses económicos y estratégicos de la empresa colonizadora; se puso en marcha un intenso programa etnocida, estructurado en torno a la evangelización; la guerra de ocupación, las enfermedades traídas por los españoles, los trabajos forzados y la desorganización inicial de la cultura y la forma de vida precolonial, produjeron una de las catástrofes demográficas más terribles en la historia de la humanidad. Las culturas de estirpe mesoamericana se vieron compelidas a reorganizarse a la defensiva, como culturas de resistencia, restringidas a sobrevivir casi exclusivamente en el ámbito estrecho de la comunidad local, encubiertas en la clandestinidad, cerradas en sí mismas, expoliadas y paralizado en muchos órdenes su proceso histórico de desarrollo.

Esa estructura de dominación no fue derribada cuando México alcanzó la independencia política. De hecho, las transformaciones liberales del siglo XIX acentuaron de una nueva manera la misma agresión

contra los pueblos mesoamericanos y sus culturas y pretendieron (lograron en muchos casos) destruir la base territorial de las comunidades, al mismo tiempo que, en aras de una igualdad que la realidad social no respaldaba, eliminaron los restos de la legislación proteccionista con que la Corona española había intentado sustraer a “los más humildes de sus vasallos” de la voracidad de encomenderos, funcionarios y terratenientes, y del riesgo que implicaba el crecimiento de estos grupos como poderes autónomos dentro del imperio. Los primeros intentos de “modernización” económica y política del nuevo Estado independiente se tradujeron, para la población india, para los campesinos “mestizos” desindianizados y para los obreros y los sectores populares urbanos, en una renovada agresión que revistió formas tan violentas como las peores que hayan ocurrido durante la existencia de la Nueva España. Por supuesto, los proyectos nacionales que las élites criollas y mestizas pusieron en marcha o trataron de impulsar, fueron todos, sin excepción, planteados al margen y en contra de la civilización mesoamericana. Ni una generación de políticos e intelectuales tan indiscutiblemente brillante como la de la Reforma fue capaz de considerar siquiera la posibilidad de que los valores, las instituciones y las maneras de pensar y actuar de los países más desarrollados de occidente tuvieran que someterse a una crítica radical a partir de la presencia abrumadora de los pueblos con culturas mesoamericanas. La querella por la nación ocurría al margen de la mayoría de los supuestos ciudadanos, que permanecían como el escenario ignorado que sólo ponía una incómoda interrogación a los anhelos de “progreso” y “civilización”.

No fue otra la definición que finalmente adquirió el proyecto triunfante de la Revolución mexicana, que se perfiló con toda nitidez durante el gobierno de Miguel Alemán pero que ya estaba esbozado en sus rasgos principales desde el régimen de Plutarco Elías Calles. La derrota de la Revolución del Sur encabezada por Emiliano Zapata canceló la única alternativa que se sustentaba en la realidad del México profundo. El reparto agrario, la política obrerista, la acción educativa y la recuperación del petróleo para la nación, durante el sexenio cardenista, fueron el último intento de echar a andar al país por senderos más acordes con su compleja realidad. Después, cambiando nombres y acentos en función de las circunstancias y los estilos personales de gobernar, se lanza al país por la pendiente en bajada que significa el ascenso del “México imaginario”, esto es, por el camino de un proyecto occidental de desarrollo, imitativo, dependiente, periférico y tenazmente empeñado en apearse a la visión colonizada según la cual la civilización mesoameri-

cana y el México profundo que la encarna sólo son lastre y el obstáculo a remover para llegar, aunque sea a los postres, al “banquete de la civilización”.

Resulta claro que no se trata únicamente de los planes de desarrollo económico, por más que éstos sean centrales en el debate. Se trata de un proyecto de nación, de un modelo de sociedad a la que se aspira y que está implícito o se delinea explícitamente. Se concibe una nación “mestiza”, como lo subrayan Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio y José Vasconcelos. Habrá que maridar “lo mejor” de nuestra herencia india y española para dar a luz una nueva cultura y un nombre nuevo (cósmico, dijo el Maestro de América), coctel, probablemente de pulque y champán. Pero la realidad del mestizaje, más allá de su (no tan generalizada) expresión biológica, contradice la idea de la fusión armónica de la civilización original y la impuesta. Aun en los momentos más auténticos de la búsqueda y la propuesta de una cultura nacional, lo que está en el fondo es una visión romántica, folcloroide y preterista del componente mesoamericano en la anhelada nueva cultura mestiza. Los objetivos y las fórmulas básicas del proyecto nacional no se apartan para nada del horizonte civilizatorio occidental. El proyecto es “mestizo” porque aquí o allá y según la moda de los tiempos, tiene siempre un toque de color local (taco-petaca-tequila).

Los proyectos nacionales dimensionados sólo a partir de los parámetros civilizatorios occidentales, lejos de ofrecer soluciones reales a los problemas reales del país, acentúan la escisión y el enfrentamiento con la ubicua civilización mesoamericana. El esfuerzo gigantesco y elementalmente absurdo que ha significado para el país, durante sus 167 años de vida independiente, el haber sido arrojado por sus capas dirigentes a la empresa monstruosa de negarse a sí mismo, constituye sin lugar a dudas la causa fundamental de los fracasos, los errores, las desviaciones, los contrastes, las incongruencias y, en fin, la esquizofrenia que manifiesta la vida del país en todos sus órdenes y escalas: desde el debate y la acción política nacional hasta nimios detalles de la vida cotidiana en cualquier rincón de la patria. Y no lo digo por hablar: veamos algunos ejemplos.

Es bien sabido que para liberales y conservadores el “problema del indio” consistía en la existencia del indio —la mayoría abrumadora de la población durante todo el siglo pasado. Las recetas propuestas, instrumentadas todas pero con diferente vigor y duración, iban desde la importación de inmigrantes rubios que con su sangre y su ejemplo “mejoraran la raza”, hasta el aniquilamiento físico indiscriminado de los

nómadas del norte; desde la escuela redentora (y la letra con sangre entra) que llevaría luz a sus tinieblas hasta la imposición de la propiedad privada en vez de la comunal, con lo que se pretendía darle a los indios la suprema razón de ser del ser humano: ser propietarios. No ha sido otra la pretensión de los gobiernos desprendidos de la Revolución, desde la cruzada educativa de Vasconcelos hasta los programas de COPLA-MAR, y desde las tesis de Gamio y su descendencia indigenista hasta la machacona insistencia en la proletarianización del “campesinado”, pasando por los intentos de recuperación folclórica y nostálgica del movimiento nacionalista. Al margen por completo de sus intenciones y aspiraciones, no sólo todas las formulaciones de los proyectos gubernamentales, sino también todos los proyectos alternativos de la oposición de cualquier matiz que hayan alcanzado alguna presencia política nacional se han fundado en el proyecto civilizatorio occidental, sean cuales sean las veredas que propongan para recorrer el camino.² En todos estos empeños por negar lo mesoamericano el país ha invertido recursos, energías y capacidades dignas de mejor causa. En los proyectos puestos en práctica por los sucesivos gobiernos (desarrollismos modernizadores, estabilizadores, con justicia social, etc., etc.) se ha invertido siempre en tareas que directa o indirectamente tienen por meta que las grandes mayorías, como papel en blanco o cera blanda, se ajusten a un modelo cultural que no es el suyo (un idioma, un forma de conducta, un “sentido de responsabilidad”, un esquema de valores y aspiraciones, un estilo de expresarse, un modo de producir, consumir y relacionarse con los bienes tangibles, una manera de participar y —sobre todo— de obedecer: todo ello ajeno, diferente y frecuentemente contrario a lo que contiene su propia cultura). Esto es, en palabras precisas, negar al México profundo, resili, e intentar construir un México imaginario. Esta es la esquizofrenia que circula por las venas abiertas de nuestro país.

Esta terca negación, que sólo se explica como una persistencia de la mentalidad colonial (criollotropía) y del orden en que se sustenta y que ayuda a reproducir, hace evidentes y explica muchos de los problemas no resueltos que son ahora retos ineludibles.

Es claro que la exclusión de la civilización mesoamericana se concreta en la exclusión de todos sus portadores, globalmente en el caso de algunos sectores (los indios indentificados como tales; los “nacos” —el antiguo lépero de la plebe— en las ciudades) o selectivamente en cualquier situación concreta en que se manifiesta su orientación cultural diferente de la dominante. Si reconocemos las múltiples facetas antidemocráticas del orden nacional en que vivimos, estamos obligados

a penetrar en sus causas profundas y no limitarnos a ver sólo las más inmediatas y aparentes. La imposición de la civilización occidental sobre la mesoamericana está en el fondo de la antidemocracia en México. V no sólo en el ámbito de la vida política (autoritaria, vertical, excluyente), sino en el acontecer cotidiano, en las relaciones interpersonales que se fincan siempre en una primera clasificación fundadora que me permite saber, gracias a una capacidad de percepción afinada y refinada generación tras generación, si tú (el "otro" con quien me relaciono) participas o no de mi misma cultura, compartes o no mi horizonte civilizatorio. A partir de ese diagnóstico primigenio, que divide a nuestra sociedad en dos universos opuestos, se construye la relación interpersonal que reflejará de muchas maneras la exclusión inicial del "otro" cuando pertenezca a la civilización mesoamericana. El racismo o el caciquismo, desde esta perspectiva, no serían reacciones de diferente naturaleza que el indigenismo o el paternalismo, sino variantes admitidas y explicables de la visión criollotrópica sobre lo mesoamericano.

Hay que insistir en el hecho fundamental de que la perspectiva occidental sobre la realidad mexicana es el factor principal de nuestro subdesarrollo. Y al hablar de la perspectiva occidental hablo de la visión dominante primero en España, después en Inglaterra y Francia, y hoy (un hoy ya muy largo) en los Estados Unidos; esto es, hablo de cómo occidente ha concebido esta tierra y a esta gente, y cómo se ha relacionado con este país a través de las potencias que sucesivamente han encarnado a occidente desde la perspectiva mexicana. Pero también hablo, y sobre todo, de los sectores occidentales nacionales, de nuestros criolloides y criollotrópicos nativos que viven y quieren el México imaginario. La estructura de pensamiento a la que ellos se afilian o, más ampliamente, la civilización de la que participan o quieren participar, trasladada como visión dominante dentro de la sociedad mexicana, convertida en proyecto nacional por el que se ha buscado conducir al país, es el factor central de nuestro subdesarrollo.

Desde esa perspectiva occidental México se percibe como una circunstancia (territorial, histórica, social) con la que no es posible establecer una adhesión profunda, total; se nació en México y se vive aquí, pero la realidad nacional se transforma y se percibe como una serie de limitaciones, carencias, inferioridades y frustraciones (que se verbalizan en términos como "mexiquito", "nacotitlán" y otros usuales entre nuestra gente linda) que expresan, en su causalidad más profunda, la conciencia de vivir en un país que todavía es colonia porque persiste la "otra" civilización: la civilización colonizada. Si "aquéllos" son los co-

Ionizados (por su indiscutible “inferioridad” que se nos enseñó como dogma y que imposibilita cualquier identificación real con ellos), “nosotros” debemos ser otra cosa, y si no somos ya los conquistadores seremos los mestizos criollotrópicos, pero igualmente colonizadores, igualmente responsables de asumir la tarea enorme de acabar de “civilizar” al país de una vez por todas (esto es: generalizar en la sociedad mexicana la cultura criolla occidental). Pero asumirse como colonizador tiene otras consecuencias menos enaltecedoras que sentirse misionero y vanguardia de la civilización en país de bárbaros: conlleva la falta de compromiso real con la totalidad del conjunto social y la incapacidad para aceptar que se tiene un destino común que no sea el planteado desde la perspectiva occidental, que implica la negación de lo mesoamericano.

En el nivel macro de lo que ocurre en el país hay muchos fenómenos que se explican mejor y con mayor coherencia si introducimos en el análisis el conflicto civilizatorio. Por ejemplo, el desinterés generalizado de los empresarios para trazar estrategias a largo plazo y su concomitante tendencia a obtener el máximo de ganancias en el menor tiempo, sin que importen los costos sociales ni el futuro de la economía del país, es consecuente con la actitud total y el desarraigo de quienes se asumen internamente como colonizadores, lo que también contribuiría a explicar la seguridad con que los sacadólares justifican su acción de sacar dólares, las incontenibles tendencias imitativas de nuestra burguesía en su estilo de vida, sus símbolos y sus aspiraciones, cobijados en círculos cerrados y exclusivos, islotes dentro del océano de la realidad mexicana. Hay como una enorme paradoja en el hecho de que no se haya construido una verdadera burguesía nacional en un país al que, durante por lo menos un siglo, le ha puesto la mesa gratis y sin esperar propina. Pero esa aparente paradoja deja de serlo si la ubicamos en el marco del conflicto de civilizaciones, porque, más allá de los factores puramente económicos que se puedan aducir, resulta clara la imposibilidad de la burguesía para “nacionalizarse” en tanto persista su visión del país como una colonia, por la presencia de la “otra” civilización frente a la que no encuentra otro parámetro cultural para entenderla que no sea el de percibirla como inferior y colonizada, y con la que no puede mantener otra relación que no sea la de asumirse y actuar como colonizador.

Nadie duda de que los intereses de la burguesía, globalmente considerados, han determinado en buena medida la orientación de los proyectos nacionales del México independiente; no son los únicos, por supuesto, pero siempre han tenido fuerza definitoria. Por lo tanto, no

extraña que quienes encaman la dirección del Estado, cuando no han sido miembros originales de las oligarquías, o las burguesías, compartan con éstas muchos intereses a partir de una identificación profunda en el mismo horizonte civilizatorio. Los mecanismos que han hecho posible esa identificación en diversos momentos y coyunturas son un tema que está aún por investigarse y que alguna vez arrojará luz sobre el proceso de acriollamiento y el cambio cultural de las élites, ya que en muchas ocasiones a lo largo de nuestra historia nacional los hombres del poder militar y político han surgido del México profundo, del horizonte civilizatorio mesoamericano. El prestigio de la cultura dominante en una situación colonial no cancelada (esto es, la interiorización del sentido de inferioridad en el colonizado) ha desempeñado, sin duda, un papel principal en este proceso. Pero el resultado, a fin de cuentas, en el pasado y en el presente, es que las dirigencias políticas nacionales comparten con las clases económicas dominantes la misma óptica occidental para ver e interpretar al país. Por eso el Estado ha asumido la tarea de *crear la nación*, empresa que se traduce, en última instancia, en unificar a la población en torno del proyecto nacional (occidental), negando sistemáticamente cualquier legitimidad a la civilización mesoamericana. Y aquí volvemos a encontrar la función subdesarrolladora de la perspectiva civilizatoria en México.

Un primer punto: se aceptan los parámetros de los países avanzados de occidente como los únicos y verdaderos parámetros del desarrollo. La consecuencia inmediata e inevitable es aceptar que México es un país subdesarrollado, asumir el subdesarrollo con todas sus consecuencias y pretender lanzar al país a una loca carrera para “quemar etapas”. Esto entraña cuestiones de fondo que vale la pena explorar. Por ejemplo, al aceptar el desarrollo occidental como el único posible, en una sociedad pluricultural en la que persiste el conflicto entre dos civilizaciones, se elimina por principio la posibilidad de que se desarrollen en sus propios términos la “otra” civilización y las culturas que la expresan. Ante ese universo ajeno e ideológicamente inferiorizado, lo único que cabe es la *sustitución* de todos y cada uno de los elementos culturales que lo distinguen y lo hacen ser no-occidental. La única opción para la agricultura (¡en un país donde se inventó la agricultura, con campesinos que tienen tras de sí milenios de experiencia acumulada!) es introducir sistemas de cultivo y tecnología “moderna”, completamente ajenos a las prácticas y los conocimientos de los campesinos reales. Con el mismo esquema de pensamiento sustitutivo se ignoran y combaten las sabidurías médicas, los conocimientos y las habilidades artesanales, las formas de organiza-

ción familiar y comunal, las instituciones de gobierno tradicional, los idiomas, las expresiones de religiosidad propias de cada pueblo, sus tendencias igualitarias y hacia la autosubsistencia, sus ritmos de vida, sus modos de producción, distribución y consumo, su sentido del tiempo y del espacio, su concepción de la naturaleza y del hombre. Se actúa, ante el mundo mesoamericano, como si no existiera y, en todo caso, con la convicción inquebrantable de que no debe existir. Nada hay por desarrollar, nada hay que esperar de esa inmensa parte real del México real.

En este sentido, también la visión sustitutiva acentúa el subdesarrollo, porque no sólo ignora las capacidades y los conocimientos mesoamericanos y, en consecuencia, renuncia a la posibilidad de desarrollarlos, sino que orienta las acciones precisamente en el sentido contrario, esto es, con la intención de desarraigar y destruir esa realidad cultural. Como en los principios de la colonia, amplios segmentos de la cultura de muchos millones de mexicanos quedan constreñidos a prácticas clandestinas, se convierte en convicciones que no se expresan, palabras que no se dicen, rostros que se ocultan. Mucho se pierde en el camino, tal vez para siempre. En la visión dominante, eso es, sea lo que sea, prueba irrefutable de progreso; pero con una perspectiva menos excluyente, es el capital cultural de la sociedad mexicana lo que se empobrece, son alternativas que se reducen, potencialidades que dejan de existir. Y no como resultado “natural” de un proceso histórico autónomo que renueva la cultura propia y sustituye la anterior con algo mejor, ni tampoco por una convergencia que conduce a la fusión cultural, sino simple y llanamente porque desde el poder (político, económico, ideológico, armado) *se impone* un proyecto incapaz de incorporar esos recursos y esas potencialidades culturales y que exige, en cambio, la supresión de las diferencias (que no de las desigualdades). Aunque resisten, como lo han hecho durante cinco siglos, los mexicanos de cultura mesoamericana están sometidos a presiones cada vez más poderosas para que renuncien a su cultura, esto es, a su pasado y a su propio futuro.

Como en toda mentalidad colonial, los otros hombres dejan de ser lo que son: seres *en relación* (con los demás, con la naturaleza, con las cosas, con las ideas y el universo) y pasan a contar individualmente, como piezas intercambiables que deben ajustarse al sitio que se les asigna para que la máquina (el proyecto) funcione. “Incrementar la productividad del campo” se asume como un imperativo que está por encima y al margen de la realidad campesina: los únicos cuya opinión no cuenta son los que trabajan y hacen producir la tierra. Su experiencia es inservible porque el proyecto no se elaboró a partir de ella, a partir de ellos. Su

renuencia se entiende como una prueba más de “atraso”, nunca como una actitud que expresa la resistencia, la decisión profundamente vital de mantener en pie su propio proyecto civilizatorio. El ejercicio de la democracia formal es otro ejemplo claro de imposición de un modelo que no concuerda con la realidad ni se propone estimular su desarrollo: la inoperancia, para grandes sectores de la población, del esquema básico de “un ciudadano, un voto” como mecanismo para otorgar y legitimar la autoridad, frente a sistemas sociales que operan sobre otras bases y exigen pruebas distintas de adhesión para otorgar el poder legítimo, hace que en este país el mayor enemigo de la democracia (de esa democracia) sea el pueblo. Y, otra vez, la tarea que se propone no es construir una sociedad democrática a partir de su diversidad real, sino sustituir esa realidad: “educar”, “concientizar”, “politizar”, porque el pueblo (el colonizado) no tiene educación, ni conciencia, ni piensa políticamente...

No pretendo agotar aquí los ejemplos de la esquizofrenia nacional que resulta de no asumir la existencia de dos civilizaciones en el seno de la sociedad mexicana; en otros textos he procurado hacerlo con mayor amplitud. Para los fines de este artículo, espero que lo anterior deje esbozadas las dimensiones y las principales implicaciones del problema. Ahora se trata de avanzar un poco en algunas de las cuestiones que se desprenden de la exposición anterior.

Hasta aquí el planteamiento es maniqueo: proponer ver la realidad en blanco o negro, nada más. Y todos sabemos que la realidad es gris, en la mayor parte de sus zonas. Pero, ¿cómo entender los grises sin admitir primero la presencia del negro y el blanco? La sociedad mexicana es un todo complejo y su descripción (indispensable para comprenderla) debe atender todos los matices, las contradicciones derivadas y las excepciones que no se ajusten en primera instancia al esquema conceptual con el que se pretende aprehenderla. Yo sostengo que el conflicto de civilizaciones constituye la contradicción básica de la sociedad mexicana desde el momento en que se inició la invasión europea; y que las tensiones fundamentales, lo que podemos llamar las líneas estructurales más importantes de nuestra formación social nacional, sólo son comprensibles si se ubican, en primer término, en el marco de ese conflicto de civilizaciones. Pienso que si no se asume explícitamente esa contradicción principal, no es posible entender el pasado reciente (sólo los últimos cinco siglos), ni el presente, ni mucho menos imaginar y construir un futuro mejor para todos los mexicanos. Reconocerla, en cambio, puede ser

un paso significativo hacia una meta que es indispensable alcanzar con toda urgencia: nuestra descolonización mental, intelectual. Digo nuestra, refiriéndome en primer término a quienes de una manera o de otra dedicamos gran parte de nuestro esfuerzo a comprender algún aspecto significativo de la realidad nacional para proponer su transformación: a ese grupo, cada día mayor, de hombres y mujeres que elaboran explicaciones y contribuyen a formar la opinión de otros, con lo que intervienen, directa o indirectamente, en la toma de decisiones, dentro o fuera de los aparatos de gobierno. Ese grupo no está al margen del conflicto de civilizaciones. Todo lo contrario: constituye uno de los espacios sociales de mayor densidad en la formulación de cualquier proyecto nacional. Y el problema está, como traté de expresarlo al principio de estas notas, en que el debate ignora o relega por insignificante el conflicto de civilizaciones, precisamente porque se da exclusivamente en el contexto intelectual e ideológico de una-de ellas, la occidental. ¿En qué medida pasa hoy, en el ambiente académico y en el análisis político mexicano, algo semejante a lo que ocurrió con los cronistas novohispanos, que recurrieron a categorías de la historia europea —la única que conocían— para describir las sociedades mesoamericanas precoloniales? No es escandaloso preguntarnos si muchos de los parámetros, las categorías, los conceptos y los principios de causalidad que habitualmente usamos y a los que otorgamos valor universal, pero que finalmente han sido contruidos desde una tradición civilizatoria particular y a partir del razonamiento sobre realidades concretas, históricas, que no son las nuestras, nos condicionan y nos obligan a ver y entender el país de manera distorsionada, incompleta, excluyente de otras posibles interpretaciones más acordes con la verdadera naturaleza histórica de la sociedad mexicana. Como es bien sabido, al menos y muy claramente para las ciencias sociales, la perspectiva teórica (e ideológica) con la que nos aproximamos a la realidad delimita, selecciona y jerarquiza de antemano el tipo de datos que vamos a buscar (y que muy probablemente vamos a encontrar); por esa razón, los marcos conceptuales son excluyentes: dejan fuera, ignoran todo aquello que no ha sido previamente considerado significativo. La continuidad de la tradición intelectual e ideológica occidental en las élites mexicanas tiene aquí un cuestionamiento fundamental que se deriva, insisto, de la persistencia de la dominación sobre la civilización mesoamericana. Por eso cabe plantear el problema de la descolonización intelectual, que pasa necesariamente por el reconocimiento y la valoración del conflicto de civilizaciones, con todas sus consecuencias.

Pongamos el reto en estos términos: hasta ahora, como tendencia abrumadoramente mayoritaria, hemos visto a México *desde occidente*; ¿somos capaces de trocar la perspectiva y aprender a *ver occidente desde México*? Ya hay una visión así, desde luego: la que se han formado históricamente los pueblos indios, la visión del colonizado. Es una visión desde abajo, no de igual a igual. Se expresa en la resistencia cultural, en la rebelión, en la transformación permanente de muchos aspectos de la vida de los pueblos indios para ajustarse a nuevas situaciones y, sin embargo, seguir siendo ellos mismos. Desde esa perspectiva occidente es la amenaza, lo que debe evitarse, contra lo que hay que luchar. Pero la relación colonial genera ambigüedades: para muchos occidente es lo superior, inaccesible, tentador. Hay en ese caso voluntad de adhesión a la forma de vida del colonizador y se intentan todos los caminos, no para eliminar la relación colonial sino para cambiar la posición individual en ella: de colonizado a colonizador. La actual visión india de occidente no puede ser la perspectiva adecuada para encuadrar un proyecto nacional que vea occidente desde México: es, a su manera heroica, también una visión colonizada que sólo se liberará y aportará sus frutos sustanciales cuando desaparezca la dominación colonial, cuando desde la civilización mesoamericana se vea a occidente de igual a igual.

En los sectores criollotrópicos, los dominantes, el problema está en si tienen o no capacidad para hacer la crítica histórica de su occidentalismo. No se trata de renunciar a occidente ni de negarlo como se ha negado a la civilización mesoamericana. El problema es mucho más complejo: se trata de mexicanizar verdaderamente lo que de occidente hay en México. Mexicanizar, en este contexto, significaría depurar la presencia occidental eliminando en primer e inexcusable término su condición y pretensión de cultura hegemónica, exclusiva y excluyente. Se trata de construir, con elementos culturales de occidente, una cultura distinta, capaz de coexistir en plano de igualdad con las múltiples culturas de estirpe mesoamericana, fecundándose con las aportaciones de éstas y aportando a su vez sus propios logros. No es tarea fácil, por supuesto, porque la vocación dominadora de la civilización occidental, al menos desde las Cruzadas, ha permeado todos los ámbitos de la cultura; los ha teñido, por así decirlo, de espíritu expansionista, incapaz de admitir como igual al "otro" diferente. Pienso en el intento de dividir al mundo en bloques encabezados por potencias occidentales, en la orientación de muchos desarrollos tecnológicos en función de ese propósito, en el renovado impulso evangelizador, en el traslado del desastre ecológico al Tercer Mundo, en la soberbia intelectual disfrazada de ri-

gor académico y subyugada por *la* razón, en los criterios tecnocráticos correspondientes y en tantos temas más). Chapear ese matorral para entresacar sólo lo útil (que lo hay; debe haberlo), lo realmente necesario para llevar adelante un proyecto nacional auténtico, es una tarea ardua pero posible; posible, a condición de que logremos un acuerdo mínimo que asegure la coexistencia (no sólo formalmente) democrática y la posibilidad efectiva de desarrollo de los pueblos y sectores con culturas distintas que se han formado y persisten en el país.

Volvamos, para concluir estas notas, a las cuatro metas sobre las que presumo que existe posibilidad de acuerdo mayoritario para incluirlas en un nuevo proyecto nacional. ¿Qué implica ubicarlas en el contexto del conflicto de civilizaciones?

Si queremos una sociedad democrática, el reconocimiento de la diversidad cultural debe traducirse en el reconocimiento a la *legitimidad* de cada cultura. Legitimidad, no sólo en cuanto a su pasado y a su existencia actual, sino fundamentalmente en relación con el derecho que cada pueblo tiene para construir su futuro y desarrollar sus propias potencialidades culturales. Para garantizar ese derecho al futuro propio a los pueblos indios y a los sectores sociales que viven a partir de la matriz civilizatoria mesoamericana, no basta con “dejarlos hacer” (como no bastó reconocer la igualdad de todos los individuos en el proyecto liberal), porque eso significa hacer abstracción de cinco siglos de dominación que han deformado, constreñido y obstaculizado el desenvolvimiento de las culturas sometidas, hasta lograr que predomine en ellas la tendencia al enquistamiento, al aislamiento, a la inmovilidad que, en esas condiciones, ofrece un margen mayor de seguridad para sobrevivir y mantener la esperanza. Una política democrática conlleva, indispensablemente, la obligación de crear las condiciones que permitan la *actualización* de las culturas mesoamericanas. Pero no una actualización impuesta cuyo sentido sea predeterminado desde afuera; no una nueva versión del mismo propósito último de “integración” (siempre a un modelo ajeno, siempre occidental). No: se trata de construir una nueva relación con el pueblo mesoamericano, para que éste quede en condiciones reales de libertad y actualice sus propias culturas mediante la puesta en marcha de procesos de innovación y apropiación de elementos culturales adecuados a la lógica interna de su desarrollo. Ya mencioné que la civilización mesoamericana vive hoy en marcos sociales estrechos (la comunidad local, el barrio, aun la familia extensa en casos extremos); las condiciones para que se haga explícito y se ponga en marcha el proyecto civilizatorio mesoamericano incluyen la necesidad de

construir marcos sociales mayores, formas de relación orgánica que restituyan, en las circunstancias de hoy, las que fueron sistemáticamente destruidas por la larga dominación colonial. Y hablamos de cosas como la reestructuración de la división político-territorial, para crear unidades administrativas que correspondan a la territorialidad real de los pueblos históricos y aseguren el espacio y los recursos naturales necesarios para su crecimiento en un futuro previsible; el reconocimiento de los mecanismos propios para otorgar autoridad legítima, así como del derecho a transformarlos internamente si así lo deciden; de la oficialización de las lenguas y la construcción de sistemas educativos autónomos que apoyen la actualización cultural, y de muchas otras medidas encaminadas en el mismo sentido que, al final, se concretan en una decisión de mayor alcance: la de estructurar el Estado a partir del reconocimiento de que sus unidades constitutivas fundamentales son los sistemas sociales que realmente existen en la sociedad como producto de su historia, y que por esa misma historia han creado, conservan y transforman constantemente sus propias formas de vida, sus propias culturas. Y que en eso se finca su legitimidad como unidades políticas constitutivas del Estado, lo que permite, al mismo tiempo, asegurar la participación real, que sólo puede ser posible si se admite que se dé desde la perspectiva cultural de cada grupo. Esta, me parece, es una propuesta totalmente diferente de la que privilegia a la democracia formal —y, desde luego, opuesta a cualquier criterio tecnocrático.

El segundo punto se refiere al logro de una sociedad más equitativa. Implica, en primer término, destruir los mecanismos que actualmente permiten una apropiación monstruosamente desigual de la riqueza social y la creación de otros que aseguren un acceso más equitativo. Pero al introducir la dimensión civilizatoria y la reivindicación del pluralismo cultural, surgen inevitablemente cuestiones nuevas, porque se abre la posibilidad de que los mismos bienes se valoren y aprecien de manera distinta en cada grupo culturalmente diferenciado. Incluso para asegurar los satisfactores básicos indispensables (alimentos, vestido, habitación, educación, salud), se debe reconocer que no existe una solución universal, única y absoluta, y que las respuestas adecuadas a las necesidades elementales no son independientes ni aisladas, sino que forman parte siempre de un todo articulado, que es la cultura. Todo esto remite al componente de autonomía que resulta ser un ingrediente obligado en el diseño de un nuevo proyecto nacional, porque autonomía, en este caso, significa la posibilidad de que se valoren, utilicen y desarrollen los recursos y las capacidades culturales que existen en el conjunto social

y que pueden conformar alternativas diversas para dar respuesta a los mismos problemas. No estoy proponiendo que el especialista en yerbas medicinales sustituya al médico, ni que la choza de bajareque se quede como está: digo que ahí, como en toda la civilización negada del México profundo, hay semillas (conocimientos, tecnologías, experiencia acumulada) que pueden y deben desarrollarse a partir de su propia lógica. Ese es un camino inevitable si en verdad pretendemos mejorar la calidad de la vida, porque no se trata de una vida en abstracto sino de vidas concretas que transcurren hoy en circunstancias precisas (culturas) a partir de las cuales es posible construir una vida de mejor calidad. Para ello, valga la insistencia, la solución no es sustituir esas culturas, sino eliminar las relaciones de dominación que han impedido su desarrollo normal.

También el contenido de la propuesta "igualdad de oportunidades" requiere precisión. Debe mantener un sentido general y absoluto si se quiere: la posibilidad de que todos tengan las mismas oportunidades sociales para superarse y realizarse en cualquier campo de actividad, sin más limitaciones que la capacidad individual. Pero en una sociedad pluricultural esto sólo es posible si existen mecanismos efectivos que permitan el acceso a otra cultura sin que eso implique necesariamente el desarraigo de la cultura propia. Además, y más importante aún, hay un componente adicional en lo que debe ser "igualdad de oportunidades"; ese componente está dado por la necesidad de asegurar esas oportunidades no sólo en general, sino dentro de cada sistema cultural: yo, tarahumara, debo tener la oportunidad de estudiar medicina tarahumara, e igualmente debo tener la posibilidad de estudiar medicina occidental; debo poder crear en mi propia lengua, pensar sistemáticamente según mi marco cultural de referencia. El respeto a mi cultura ya no debe ser una argucia para inducirme a abandonarla.

Durante mucho tiempo se ha argumentado que la falta de unidad nacional, entendida como la falta de uniformidad cultural, es un riesgo peligroso para la independencia del Estado nacional, para la nación misma. Hacer sinónimos unidad y uniformidad ha conducido a un desgaste inútil y a que se oculten los verdaderos factores que ponen en riesgo la unidad nacional; entre ellos la desunión misma que provoca el empeño homogeneizante en torno a un modelo occidental que, como he tratado de mostrar, excluye y margina a todos los contingentes del país que participan de la civilización mesoamericana. La propuesta sería la contraria: un Estado unido porque admite la diversidad y le asigna los espacios que le corresponden, en la propia organización del Estado y en el manejo de todos los asuntos de interés común. Un Estado en el que la adhe-

sión se da a partir del respeto a la diferencia y no, como se ha pretendido, sólo a condición de que se renuncie a la cultura propia. No una solidaridad mecánica que se reclama en función de principios abstractos, sino una solidaridad real que se funda en la defensa y el perfeccionamiento de un Estado que garantiza el desarrollo autónomo de todos los sistemas sociales que componen la sociedad nacional.

Todo esto puede parecer irreal, utópico, incluso mal intencionado porque, para muchos, escamotea lo que ellos piensan que son los verdaderos problemas. Puedo imaginar algunos de los argumentos recurrentes: la unificación del sistema mundial, que impone un camino común; la vecindad con los Estados Unidos; la dificultad, o la inutilidad, de propiciar la actualización de la civilización mesoamericana; la inevitabilidad de la expansión del capitalismo moderno o del advenimiento del socialismo, expresiones ambas, así sean contradictorias en muchos aspectos, del actual movimiento civilizatorio de occidente. Si China abre sus puertas a Kentucky Fried Chicken...

Los problemas (los mencionados y otros muchos) existen; pero quizás un primer paso, también descolonizador, consista en apartarse de un sistema de pensamiento que contribuye "a reforzar el dominio de lo que es sobre lo que *puede ser* y sobre lo que *debe ser* —lo que debe ser si hay verdad en los valores culturales", como ha señalado Marcuse.³ Frente a Kentucky Fried Chicken en Beijin, debe pensarse en la revolución islámica, ocurrida, contra toda previsión, en el que era el país más occidentalizado del Medio Oriente: Irán. No cabe discutir aquí la valoración que se deba dar a la revolución islámica; lo que me importa es destacar que existe, que triunfó contra el ejército más poderoso del Tercer Mundo, y que no es posible negar que apeló, para movilizar a un pueblo, a los contenidos de una civilización diferente de la occidental: calificarla simplemente de retrógrada o anacrónica es empecinarse infantilmente en tapar el sol con un dedo. No pretendo hacer ninguna extrapolación igualmente infantil, pero desde la década pasada hay en todo mundo (en los países desarrollados y en los subdesarrollados, en los capitalistas y en los socialistas, en los del norte y en los del sur) una eclosión de movimientos de reivindicación étnica, de minorías nacionales, de regionalismos y en favor de las particularidades y diferencias de todo tipo de colectividades. La unificación del sistema mundial, de ninguna manera ha ido acompañada de la uniformidad cultural. Lo que se percibe es todo lo contrario: una afirmación cada vez más vigorosa del derecho a la diferencia, que es tanto como decir el derecho a la lealtad a una historia social particular, el derecho al futuro de la cultura propia. Y la unifica-

ción de la economía mundial sólo será una realidad perdurable si se constituye a partir de esas diferencias, con ellas y no tratando de imponer el modelo único de occidente.

Es en ese escenario, pienso, en el que tiene sentido luchar por el proyecto nacional que nos permita participar como lo que la historia nos ha hecho: diferentes, pero no inferiores; auténticos para ser autónomos; descolonizados en lo interno (en las relaciones sociales de nuestra propia sociedad y en nuestras mentes) para exigir con firmeza nuestra independencia frente a los demás.

Notas

1. *México profundo. Una civilización negada*, Colección Foro 2000, CIESAS/SEP, México, 1987, 250 págs.
2. A fines de los años 20 los comunistas, en México y otros países latinoamericanos, propugnaron por la autonomía de las minorías nacionales, siguiendo la tónica internacional de la época. Cf.: *El movimiento revolucionario latino-americano* (versión de la I Conferencia Comunista Latino-Americana), Ediciones La Correspondencia Sudamericana, Buenos Aires, 1929 —especialmente la décimosexta sesión—; y Ramón Berzunza Pinto: *Los indígenas y la República Mexicana. La política indigenista del P.C.M.*, México.
3. Herbert Marcuse: *Ensayos sobre política y cultura*, Planeta/Agostini, Barcelona, 1986, (p.62).

LA EDUCACION INDIGENA BILINGÜE-BICULTURAL: SITUACION ACTUAL Y PERSPECTIVAS

Cándido Coheto Martínez

1. Introducción

La población indígena de México, que actualmente se estima en más de 10 millones de habitantes, se agrupa en 56 etnias hablantes de lenguas diferentes, con las que expresan y clasifican el mundo de una manera propia y conservan memoria de un acontecer histórico en el que son comunes las carencias, agresiones y despojos. Por ello, bajo la denominación de "indio" se esconde una desigualdad económica, social y cultural, cuyas raíces se remontan a la antigüedad, aunque su significado actual corresponde a la reproducción de las contradicciones de la formación social mexicana.

Si el aislamiento en el que viven los pueblos indios ha favorecido la conservación de sus valores culturales, también ha creado condiciones para que se les explote a través del intermediarismo comercial y del trabajo mal remunerado; además de que la baja productividad de sus tierras, por lo general extremadamente erosionadas, limita la actividad agrícola y provoca la emigración hacia centros urbanos o fincas de producción intensiva.

Por otra parte, la población indígena aún padece problemas derivados de su marginación, tales como la desnutrición, altos índices de morbilidad y mortalidad infantil, desempleo, insuficiencia de vías y medios de comunicación, división territorial arbitraria, inseguridad en la tenencia de la tierra y de más recursos naturales y bienes culturales, así como la "invisibilidad política", expresada en la falta de reconocimiento a sus derechos humanos. Todo lo anterior configura el cuadro de condiciones objetivas que amenaza, en el corto plazo, la existencia física y cultural de las etnias nacionales.

Sin embargo, las comunidades indígenas persisten en la decisión de preservar sus culturas, de mantener su identidad étnico-nacional, así co-

mo de reclamar un espacio digno que les permita participar de los beneficios que, como mexicanos, tienen derecho sin menoscabo de sus valores.

2. Antecedentes de la educación indígena

La conquista y la colonización significaron para los pueblos indígenas la ruptura de una civilización que durante los siglos habían venido conformando. Tal cancelación de posibilidades llevó a los grupos étnicos a centrar en la comunidad y en la familia la creación y recreación de su cultura.

Cuatrocientos años después, a partir del triunfo de la revolución social de 1910, se inició la educación popular que pretendía incorporar a los indígenas a la "civilización", como medio para lograr un Estado cultural y lingüísticamente homogéneo. En este sentido, la escuela rural daba particular atención a la castellanización, a la enseñanza de nociones elementales de aritmética y a la atención de las condiciones materiales de la comunidad. En consecuencia, no estimó importante la conservación y desarrollo de las culturas y lenguas autóctonas, sino que por el contrario las consideraba un obstáculo para la unidad y progreso del país.

Un análisis de esta educación nos lleva a distinguir dos momentos: el del método directo, que consistía en el uso exclusivo del español en el proceso de enseñanza-aprendizaje, y el indirecto, basado en el empleo de las lenguas indígenas como vehículo para llegar también a la castellanización. Este último fue utilizado en la década de los treinta por algunos proyectos regionales, por el Instituto Nacional Indigenista, de 1952 a 1963, y por la Secretaría de Educación Pública, de 1964 a 1978.

Fue a partir de 1979, como resultado del I Seminario Nacional de Educación Bilingüe-Bicultural de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC) y el III Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, cuando surge la educación indígena bilingüe-bicultural como proyecto que tiende a superar el divorcio entre los propósitos de la institución escolar y los requerimientos de las comunidades, vinculando a éstas la acción educativa. Su estrategia consiste en integrar en el proceso educativo contenidos de la tradición cultural india con el saber universal, a través de técnicas pedagógicas que favorezcan el desarrollo armónico de las potencialidades del educando. Se propone, fundamentalmente, afianzar los valores y conocimientos de la cultura nativa del niño y, a partir de ellos, incorporar contenidos de otras culturas.

3. Concepción de la educación indígena y su intencionalidad

Esta educación que reconoce y alienta el Estado, se define como indígena por la decisiva participación de los pueblos y profesionales indios tanto en su diseño como en su ejecución y evaluación; bilingüe, por el derecho que las etnias tienen de mantener y crear las condiciones para el desarrollo de sus lenguas propias, así como para el aprendizaje del español, idioma común de todos los mexicanos; y bicultural, en el sentido de que la educación debe ser un proceso de movilización cultural, a fin de que los etnoconocimientos, la lengua, la historia, la tecnología, la estética y demás valores que los grupos han conservado como esencia de su identidad, encuentren los espacios para su manifestación legítima, al tiempo que se acceda a la cultura universal, en su expresión nacional.

Tal modalidad educativa contribuye a superar tanto la situación de subordinación cultural y lingüística, como la dependencia sociopolítica y económica que caracterizan las relaciones de las etnias indígenas con el resto de la sociedad nacional; a la vez que aspira a crear las condiciones de participación de la comunidad en un sistema escolar flexible, que responda a las necesidades locales y regionales en el marco de planes de desarrollo étnicamente adecuados, socialmente justos e integrados democráticamente.

En este sentido, la participación comunitaria no sólo es el medio más apropiado y eficaz para trascender la rigidez y el enclaustramiento de la institución escolar —insuficientemente articulada con las demandas de la colectividad que atiende—, sino que constituye un proceso de educación permanente de los pueblos indios en la búsqueda y gestión de soluciones a sus propias necesidades educativas, culturales y de desarrollo. De esta manera se procura evitar que la escuela se convierta en factor de desarraigo al generar falsas expectativas de progreso, así como en limitante para que las comunidades organicen su vida económica y su reproducción como grupo.

4. Relación escuela-comunidad

La ausencia en la institución escolar de expresiones culturales tan importantes como las formas de organización, sistemas de conocimientos y prácticas pedagógicas de las etnias indígenas, nos obliga a plantear la necesidad de un cambio cualitativo de la escuela, para devolver a la comunidad (ámbito de producción y reproducción de la cultura de cada grupo étnico) el rol protagónico que le corresponde en el diseño, ejecu-

ción y evaluación de los programas tendientes a dinamizar su desarrollo. De aquí que para el sistema educativo indígena, tal como lo concebimos, la comunidad sea la principal unidad de acción, en tanto constituye el marco social de confrontación y aplicación de los conocimientos, actitudes y habilidades adquiridos a través del proceso educativo escolarizado y no escolarizado.

Es por ello que la educación indígena se sustenta en una política de recuperación y valoración cultural, cuyo objetivo es redescubrir, reactivar y desarrollar las manifestaciones culturales propias de cada comunidad étnica, es una tarea permanente de reflexión y confrontación crítica. La escuela, en este sentido, se transforma en un espacio de investigación, estudio, diálogo y debate, al que concurren no sólo alumnos y maestros, sino los miembros adultos y ancianos del pueblo, en diferentes momentos del proceso educativo. Los componentes culturales recuperados se insertan en los contenidos y métodos como parte sustancial y legítima de la actividad pedagógica, de modo que la educación se enriquece, adquiriendo coherencia y pertinencia tanto cultural como social.

5. Avances

La educación indígena bilingüe-bicultural ha recibido durante el presente régimen un fuerte impulso que le ha permitido avanzar cuantitativamente y cualitativamente.

Es pertinente destacar el papel estratégico que juegan otros apoyos, entre ellos la radio bilingüe que, mediante el empleo de 27 lenguas vernáculas transmite programas de orientación y promoción a la educación indígena, desarrollo de la comunidad y difusión cultural. La radiodifusión se realiza coordinadamente con el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Mexicano de la Radio, a través de 36 radiodifusoras localizadas en 20 entidades federativas.

En cuanto a los avances cualitativos, la Dirección General de Educación Indígena, preocupada por sustentar teórica, técnica y normativamente este modelo educativo, se ha orientado a la elaboración de documentos rectores, como son, entre otros, las Bases Generales de la Educación Bilingüe-Bicultural, la Estrategia para el Desarrollo Curricular de la Educación Indígena, el Manual de Captación de Contenidos Étnicos, los Manuales para el Fortalecimiento de la Educación Indígena Bilingüe-Bicultural y el Proyecto de Desarrollo de las Lenguas Indígenas de México.

Con la participación de técnicos de la dependencia y el apoyo de especialistas de la Subsecretaría de Educación Elemental y de las direcciones generales de Educación Preescolar y de Educación Física, se reestructuró el Plan y Programa de Estudios de Preescolar Indígena, se han formulado las propuestas de adecuación a los programas de educación primaria para imprimirles el carácter bilingüe-bicultural y está en proceso una investigación participativa, en cuatro regiones étnicas, para la validación de dichas propuestas.

Con respecto al diseño y producción de libros destinados a la enseñanza de la lectoescritura en lenguas indígenas, se han publicado 71 títulos, con sus respectivos manuales para el maestro.

Mención especial merece la creación de la educación secundaria técnica bilingüe, con la que se asegura la continuidad y coherencia interna en los niveles de preescolar, primaria y secundaria en materia de planes y programas de estudio, metodología y recursos didácticos, integrando así la educación básica indígena.

5. Trascendencia

Desde una perspectiva histórica, la educación indígena bilingüe-bicultural es una conquista irreversible de los pueblos indios de México, en su permanente lucha por recobrar derechos negados desde la Colonia, y cuyo ejercicio es impedido por los resabios del colonialismo. Reconocer estos derechos y apoyar su reivindicación es avanzar hacia el fortalecimiento de la unidad nacional y crear las condiciones para el mejor aprovechamiento de los recursos humanos y culturales, en beneficio de los grupos étnicos en particular y de la nación en general.

Desde el punto de vista pedagógico, la educación indígena recoge las mejores experiencias educativas del país y devuelve a la comunidad el papel protagónico para impulsar su desarrollo y mejorar, con ello, sus condiciones de vida.

La educación indígena, desde la perspectiva del etnodesarrollo —política indigenista que sustenta el actual régimen de gobierno—, tiene como propósito afirmar la cultura autónoma, enriquecer la cultura apropiada, rescatar elementos culturales enajenados y formar una nueva conciencia social capaz de permitir a los grupos étnicos el acceso a la modernización, sin peligro de perder su especificidad histórica.

EL MISTERIO DE LOS PROYECTOS LO NACIONAL Y LO ETNICO EN MEXICO

Héctor Díaz-Polanco

Durante este siglo, México ha sido un epicentro de elaboración teórico-política sobre la cuestión étnica. Desde este núcleo solar se han irradiado perspectivas y propuestas de prácticas indigenistas hacia otros países de América Latina en los que la población indígena tiene un peso significativo. Ese papel de México adquiere notoriedad desde la celebración del primer Congreso Indigenista Interamericano en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, en 1940. Sobre todo a partir de entonces, los momentos estelares del pensamiento y la acción indigenistas han encontrado en este país su punto de arranque o de mayor profundización: desde el clásico indigenismo *integracionista* hasta la nueva corriente *eticista*, que se está difundiendo por todo el continente de un tiempo a esta parte.

Desde luego, existen desfases por lo que se refiere a la difusión de las concepciones y especialmente a la aplicación de éstas, debido a las condiciones particulares que imperan en los diferentes países. Sin embargo, de mantenerse el “patrón” antes señalado, puede sugerirse que lo que observamos actualmente en México, en relación con la cuestión étnica, en alguna medida anticipa o ilustra los procesos que ocurrirán (o están dándose ya parcialmente) en otros países del continente.

Sea de ello lo que fuere, un esfuerzo de síntesis conduce a pensar que en México la problemática étnico-nacional en la actualidad se dirime ideológicamente en términos de un complejo mar de elementos bipolares (algunas de cuyas consecuencias para el asunto examinaremos más adelante) de enorme inventario: nación-etnia, cultura nacional-cultura popular, mundo occidental indígena y, destacadamente, proyecto nacional-proyecto étnico.

Dos asuntos deben destacarse inmediatamente: en primer lugar el hecho de que, en efecto, esos pares “ideales” se conciban y operen como oposiciones, como polos de una aguda antinomia, en el sentido de que la realización de uno (especial el correspondiente a lo étnico) se vi-

sualice sólo a condición de rechazar y negar al otro, o también poniéndose *al margen* del otro (lo que supone de todos modos o provoca finalmente el rechazo y la negación). El rechazo se presenta casi siempre como una afirmación de lo “incompleto” (o lo “inauténtico”) de lo nacional (o lo “occidental”); la negación a menudo se lleva hasta sostener, por ejemplo, que la nación misma o la cultura nacional son inexistentes.

Por todo ello, se concluye que la culminación de lo étnico o lo popular sólo puede alcanzarse en la medida en que realicen su propio desarrollo; lo que a fin de cuentas quiere decir: en tanto consigan recorrer un camino al margen de lo nacional o lo “occidental”. Algunos llegan a conceder que *después* puede buscarse eventualmente la conjunción de lo étnico-popular con lo nacional. Esto se ilustra con imágenes tomadas del arte de la construcción cuya única legitimidad es, desde luego, metafórica, que hablan de conjuntar los “ladrillos” de las culturas tradicionales indígenas y populares para levantar el edificio de la “cultura nacional”. Mientras tanto, nada “nacional” (ni siquiera la lucha social a la manera de la “lucha de clases”) es materia prima adecuada para realizar tal construcción.¹

I. Homogeneidad veriui pluralidad

Este primer acercamiento a la perspectiva que nos ocupa debe complementarse con un segundo elemento: la irrupción de una *ideología del pluralismo* como negación de la homogeneidad, rasgo este último que se atribuye como una característica (o como meta) de todo lo que se vincula con lo nacional, o más globalmente, con lo “occidental”. Esta oposición (pluralidad-homogeneidad), que anuda un haz de premisas muy problemáticas, ha sido una de las fuentes de mayores confusiones y complicaciones. Debido a la indolente polisemia de los términos, pero más profundamente a las incongruencias teórico-políticas, a partir de esta antítesis se han extraído conclusiones francamente contradictorias o descabelladas en distintos momentos. Así, mientras unos pueden deducir de la presencia de la pluralidad (entendida como diversidad) la inexistencia de la nación, otros llegan a negar la existencia de una “cultura nacional” en México hoy día, a causa precisamente a que no se acepta o asume esa diversidad en términos políticos.

Un ejemplo de lo primero lo tenemos en la impresión que durante mucho tiempo produjo en ciertos analistas la gran diversidad nacional, étnica y local que se observaba en el país, lo que les hacía pensar que no existía por ello un “auténtico patriotismo nacional”; o les llevaba a

sostener que, debido a tales regionalismos y localismos, en el mejor de los casos existían “muchos México”, en lugar de uno.²

Sin embargo, en los albores del presente siglo, constatar esta situación fue el punto de partida para definir un proyecto nacionalista que proclamaba la necesidad de que los indígenas se transformaran en un ingrediente de la forja de la patria y la nación.

En la segunda década de este siglo, el pionero latinoamericano del indigenismo moderno, Manuel Gamio, se planteó vividamente el asunto del carácter *incompleto* de la “nacionalidad” o la nación. Imbuido todavía de ciertos tópicos evolucionistas que le hacían observar a los grupos étnicos como sistemas colocados en fases o “etapas de civilización” inferiores, pero habiendo asimilado también las enseñanzas del *relativismo cultural* de su maestro Franz Boas (de quien fue alumno en la Columbia University y en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnográfica Americana, fundada en México en 1910), Gamio se propuso delinear las medidas que era necesario poner en práctica para elevar a los indígenas de su condición, sin necesidad de recurrir a medios violentos de incorporación; es decir, respetando hasta cierto punto los valores (aquellos reputados como “positivos”) de los sistemas socioculturales autóctonos.

En la percepción de Gamio, expuesta magistralmente en su obra clásica *Forjando Patria* (publicada en 1916), la cuestión indígena constituye un problema a resolver en tanto su solución está asociada a la tarea de conformar la nación como un todo integrado, o “fortalecer el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idiomas y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales”.³

Gamio considera en la misma obra que las manifestaciones de cultura nacional son “raquíticas” o dejan mucho que desear. Y una de las causas principales de tal deficiencia es “la *heterogeneidad étnica* de la población, que trae consigo la no existencia de un ambiente verdaderamente nacional que inspira una producción intelectual armónica y definida”.⁴ La población del país está, a su juicio, formada por tres “clases o grupos”: los *indígenas*, los *mestizos* (que desarrollan la “cultura intermedia”) y los *aristócratas* (descendientes de extranjeros, ora ricos que forman una “masonería medieval”, ora pobres que “constituyen una hampa de vergonzantes inútiles”). Los primeros y los últimos no son capaces de producir una cultura de alcance nacional; la “clase media” de los mestizos, en cambio, “es la única que ha producido y produce intelectualmente”. El autor advierte en esta producción intelectual deficiencias y

deformaciones (sobre todo por su orientación a menudo “poco nacionalista”); sintomáticamente considera que la *cultura intermedia* “es, sin embargo, la cultura nacional, la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo étnicamente homogénea, la sienta y comprenda...”⁵

A definir esta meta y procurar los medios para alcanzarla definitivamente, dedica Gamio todas sus facultades y esfuerzos. Veinte años después, en 1935, comprueba una situación parecida a la que esbozó en 1916: México y otros países del continente, “todavía no constituyen verdaderas nacionalidades” por motivo de la presencia de “millones de seres que se debaten en la civilización indígena retrasada en varios siglos”. Pero lejos de aceptar como un hecho tal heterogeneidad o inclinarse por algún género de “internacionalismo”, Gamio abraza una perspectiva “nacionalista”, que señala como la tarea fundamental del momento construir la nación mexicana: “en el momento actual —escribe— debemos, antes que nada, formar una verdadera nación”. Más aún, la solución de los grandes problemas que afectan a la población requiere la “previa constitución de una verdadera nacionalidad”. La formación de la nación, a su vez, supone la “incorporación” o la “integración” de los indios a la civilización moderna.

El proyecto nacionalista de Gamio abarcaba cuatro aspectos que él definió como el “social”, el “étnico”, el “cultural” y el “lingüístico”. Cada uno de ellos implicaba ciertas tareas que en su conjunto conformaban todo un programa de acción, a cuyos criterios se apegó el indigenismo, en lo fundamental, prácticamente hasta nuestros días. Esas tareas, el ideólogo nacionalista las resumió con estas palabras: “...equilibrar la situación económica, elevando la de las masas proletarias; intensificar el mestizaje, a fin de consumir la homogeneización racial; substituir las deficientes características culturales de esas masas, por las de la civilización moderna, utilizando, naturalmente aquellas que presenten valores positivos; unificar el idioma, enseñando castellano a quienes sólo hablan idiomas indígenas...”⁶

Gamio, en suma, sentó las bases de una perspectiva que observaba la heterogeneidad étnica (particularmente en sus aspectos socioeconómico, cultural y lingüístico) como obstáculo para la conformación plena de la nación. Por consiguiente, la forja de una nación integrada y sólida, según Gamio, requería la transformación de los grupos indígenas por medio de un mestizaje o fusión sociocultural que se expresaría en la “aculturación”. Sólo de esta manera la nación podría asentarse firmemen-

te sobre una auténtica cultura nacional que trascendiera el localismo de los sistemas étnicos.

Este enfoque de Gamio sirvió en lo esencial como guía de la política indigenista del moderno Estado mexicano, e influyó considerablemente en muchos países del continente (a ello contribuyó el hecho de que Gamio fue el director del Instituto Indigenista Interamericano, desde la fundación de esta institución en 1942 hasta la muerte del autor en 1960).

El hecho de que durante las décadas posteriores la perspectiva adoptada por el Estado "de la revolución mexicana" insistiera en hacer hincapié en una homogeneización nacional cada vez más completa, no hizo sino preparar las condiciones para una reacción posterior, muy exaltada, que proclamó la existencia de la diversidad justamente como una recusación de la imagen oficial de la nación. Volveremos al examen de este punto de vista más adelante. Vale la pena recordar ahora que, por lo que respecta a nuestro asunto, quizás fue Gonzalo Aguirre Beltrán quien llevó a su forma más acabada aquella percepción de la unidad u homogeneidad nacional, en la medida en que procedió a un acortamiento de los ámbitos de la pluralidad.

Este autor, en más de un sentido discípulo y continuador de Gamio, sostuvo que si bien México no surgió a la vida independiente como una nación homogénea, debido a la presencia de dos grupos social y culturalmente opuestos (el ladino y el indígena), los grandes movimientos sociales ulteriores (que provocaron transformaciones tan importantes en este siglo como la reforma agraria, por ejemplo) redujeron esta situación "dual o plural" tan sólo a ciertas áreas que él denominó "*regiones de refugio*". Así, pues, mientras otros analistas (llamados teóricos de la "modernización") observaban a la nación en su conjunto como un sistema "dual" (otra oposición: sociedad moderna-sociedad tradicional), Aguirre Beltrán se dedicó a fundar su teoría de que en rigor tal dualidad sólo existía en el ámbito de las regiones de refugio, en donde convivían indios y ladinos en una peculiar simbiosis socioeconómica, cultural y política.⁷

De esta manera, la cuestión de la heterogeneidad quedaba reducida y encerrada en ciertos ámbitos regionales restringidos. El problema, por lo demás, perdía así su alcance *nacional* y, más importante aún, su agudo carácter *político*. Es por ello quizás que los análisis avanzados a mitad de los años sesenta por algunos autores como Pablo González Casanova,⁸ Rodolfo Stavenhagen⁹ y otros, encaminados a entender esta diversidad a partir del explosivo concepto de "*colonialismo interno*", fueron combatidos y rechazados tajantemente por Aguirre Beltrán.

En particular, González Casanova extrajo del estudio del fenómeno consecuencias mortales para la perspectiva "regional" del indigenismo entonces en boga. Rechazando que el colonialismo sólo debía contemplarse a escala internacional, este autor sostuvo que también "se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados".¹⁰ Bajo esta premisa, la caracterización del llamado problema indígena toma un giro distinto: "El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada."¹¹

De suyo, esto constituía ya un enfoque subvertidor de la visión indigenista. Pero González Casanova fue más lejos, pasando de la conceptualización política del problema a su *extensión* social. Es verdad que las condiciones de explotación, discriminación, etcétera, que sustentan el fenómeno de "colonialismo interno" son evidentes en "las regiones en que conviven el indígena y el ladino" (las "regiones de refugio" a que se refiere Aguirre Beltrán), pero la esencia de dicha estructura colonial no se restringe a tal "ámbito —agregó el autor—, ya que es característica *también* de la *sociedad nacional* en la que hay un *continuum* de colonialismo desde la sociedad que reviste íntegramente los atributos de la colonia hasta las regiones y grupos en los que sólo quedan resabios".

De este modo, la perspectiva adoptada parte de la problemática étnica para extenderse desde allí a un análisis de *toda la sociedad*. En efecto, si el colonialismo interno afecta a millones de indígenas (una cifra variable según el criterio utilizado para realizar el cálculo de esa población), "en realidad —razona el autor— abarca a toda la población marginal y penetra en distintas formas y con distinta intensidad —según los estratos y regiones— a la totalidad de la cultura, la sociedad y la política en México". La cuestión étnica, pues, recupera su escala *nacional*: "El problema indígena sigue teniendo magnitud nacional: define el modo mismo de ser de la nación"; no es sólo el asunto de los indígenas, de los mexicanos que "no poseen la cultura nacional", sino también de los "que sí la poseen".¹²

Más aún, no se debe perder de vista la importante "función explicativa" que tiene la problemática étnica en sociedades como la nuestra. Dicho de otro modo, lo que se observa de manera áspera en las regiones interétnicas nos ayuda enormemente a entender el carácter profundo

de las relaciones sociopolíticas que norman la vida nacional. Esos fenómenos de agresividad, de desprecio, de manipulación, de ofensa, etcétera, que norman la conducta de los políticos y las autoridades frente a los individuos o grupos de *status* inferior, y su contraparte: el conformismo, el abstencionismo, como comportamiento cotidiano de los últimos, trascienden las relaciones entre indios y ladinos, y aparecen también como norma de las relaciones entre amplios núcleos no indígenas. En este sentido, “en la política mexicana el hombre juega los papeles de indio y ladino, según las circunstancias y clases. Por ello —concluye el autor— el conocimiento del indio como ser político, y de la autoridad ladina de los pueblos indígenas, es seguramente el mejor modo de conocer al mexicano como ser político, en lo que tiene de más paciente o de más antidemocrático”.¹³

Los planteamientos de González Casanova en tomo a la cuestión étnica y su relación con el colonialismo interno resultaron en su momento muy polémicos. A más de veinte años de su exposición original, habría que examinar hasta qué punto las condiciones observadas se han mantenido esencialmente o han experimentado algunos cambios; en todo caso, no parece que hayan desaparecido los atributos centrales de la estructura sociopolítica entonces esbozada. La propuesta de González Casanova requiere ser revalorada. Quizás la discusión de la misma se centró excesivamente en su formulación bajo el esquema de la sociedad “colonizada”, descuidándose en cambio las aportaciones nucleares antes indicadas, a saber, el replanteo a partir de los materiales “antropológicos” de la cuestión étnica como “un problema eminentemente *político*”,¹⁴ y no sustancialmente “cultural”, y la caracterización del alcance *nacional* (no sólo “regional”) de la heterogeneidad étnica, con los consiguientes efectos sobre la vida social, cultural y política del país en su conjunto. No en balde los indigenistas reaccionaron con virulencia e irritación ante la propuesta de González Casanova.¹⁵

Volvamos al enfoque “integracionista” de Aguirre Beltrán. Dado que, según el punto de vista del intelectual indigenista —adoptado como versión oficial y como programa de acción por parte del Estado mexicano—, la pluralidad se circunscribía en las regiones de refugio, de ello se derivaron varias consecuencias. Por una parte en términos de la práctica del Estado nacional, se requería encarar esta situación (considerada explícitamente como “indeseable” en tanto contraria a la unidad nacional) en las propias etnorregiones con una política de los “no indios”. El indigenismo se conforma entonces como una teoría y una práctica de la “integración regional” que opera en los ámbitos duales

indicados, concentrándose todos los esfuerzos y recursos para convertir aquella relación entre indios y ladinos (característica según el autor de una "situación de castas") en una más acorde con los intereses nacionales, es decir, "en una situación de clases, propia de los países de estructura capitalista".¹⁶

Así, por otra parte, modernidad, unidad nacional y desarrollo capitalista devinieron sinónimos. Quedaba establecido que la unidad nacional implicaba la anulación de "dualidades" o "pluralidades" socioculturales; y para suprimir la pluralidad, que apenas sobrevivía en las regiones de refugio, trabajaba ya arduamente el indigenismo integracionista: en la primera mitad de los setenta la multiplicación de las estructuras institucionales encargadas de realizar tal tarea (los centros coordinadores indigenistas) fue explosiva. La expresión de la unidad era la "cultura nacional" que, según Aguirre Beltrán, se nutría no obstante de los "valores indios". Por lo tanto, la cultura nacional se concebía y *existía* como algo distinto de los sistemas socioculturales indígena y ladino; la culminación de la primera requería la desaparición ("integración") de los segundos.

Saliendo al paso a cualquier sospecha de que se pretendía una "aniquilación cultural" de los complejos tradicionales, el ideólogo indigenista explicó que los "valores indios" podían sobrevivir, pero en el marco de los valores y los "intereses nacionales" que, para el caso, procuraba y expresaba la política indigenista. En otras palabras, la supervivencia de lo indígena se garantizaba "en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional".¹⁷

Las precauciones de Aguirre Beltrán no evitaron que, desde la segunda mitad de la década de los sesenta en adelante, una pléyade de intelectuales progresistas acusaran a su esquema teórico-práctico de etnocida, autoritario y homogeneizador. Con esta crítica implacable se inicia la corriente autodenominada "antropología crítica", posteriormente conocida como *eticista* o *etnopopulista*. Muchas implicaciones teóricas, pero sobre todo políticas, en las que no puedo detenerme aquí,¹⁸ trajo consigo esta nueva corriente de opinión. Nos limitaremos a señalar, siguiendo el hilo de nuestro análisis, que uno de los aspectos centrales que caracterizó desde el principio a esta tendencia fue precisamente el subrayar la *pluralidad* o diversidad sociocultural, en contraposición a los afares homogeneizadores y unitarios del indigenismo integracionista.

Para ello se hizo entrar en escena un vistoso desfile: regiones, pueblos, etnias, comunidades, barrios, como los portadores de un rico y multiforme mosaico de costumbres, formas de organización social,

modos de vida, de ser y de pensar que, en tanto elementos de una multiplicidad de identidades, eran la viva imagen de la pluralidad cultural del país.

Pero la comprobación de esta realidad innegable llevó a esa corriente impugnadora a incurrir en un error lamentable. En efecto, por arte de crítica que procedió a la inversión simétrica, la corriente etnicista terminó por esfumar lo nacional. No me refiero tan sólo a la vieja inclinación de los enfoques antropológicos de limitar su objeto a marcos socialmente restringidos, perdiendo con ello la perspectiva de conjunto, defecto del que no se sacude todavía. Se trata más precisasmente de que mientras el indigenismo tradicional afirmaba la existencia de la nación y de la cultura nacional desde la unidad y la homogeneidad, el etnicismo —a partir de la comprobación de la pluralidad— terminó por poner en duda o negar tajantemente la existencia de la nación y la cultura nacional.

Fuertes ecos de esta inclinación se prolongan hasta la presente década. A este respecto podemos recordar el planteamiento hecho por Guillermo Bonfil durante el “Seminario sobre Cultura e Identidad Nacional” realizado en Oaxaca a fines de mayo de 1981. Allí, Bonfil sostuvo que “en México no hay una cultura nacional”, que “tal cultura no existe” puesto que es sólo un “proyecto”. Toda la argumentación esgrimida para sostener una tesis que resultaría inusitada si no fuera porque Gamio la había enunciado en términos parecidos más de seis décadas antes, se resume en la afirmación sintomática de que “México nunca ha sido culturalmente unificado”, sino conformado por el “pluralismo cultural”.¹⁹

Antes, con el integracionismo, la unidad y la homogeneidad fueron fundamento de la nación y la cultura nacional; después, con el etnicismo, la pluralidad y la diversidad se erigieron como criterios para desvanecer la nación y la cultura nacional.

Es de justicia dejar constancia de que la proclama de Bonfil no quedó sin respuesta en aquella ocasión. Carlos Monsiváis trajo a colación en aquel foro lo fundamental: “nadie pretende, como dijo Bonfil, crear una cultura nacional, pues ésta existe; mal que bien, tenemos una nación y una cultura nacional: que los atributos de esta nación sean sus insuficiencias, sus injusticias, sus gestos autoritarios, no quiere decir que sea inexistente ni tampoco que no haya producido una cultura nacional que en su mejor instante, a través de las clases, afecta e incorpora a todos”.²⁰

Las negaciones de lo nacional del tipo indicado resultan un ejercicio del más puro solipsismo: no puedo concebir un fenómeno de acuerdo

con las premisas que he adoptado, luego *no existe*. Evaluando la naturaleza de un hecho social cualquiera de acuerdo con ciertas imperfecciones, insuficiencias o defectos, son muchos los ciudadanos que podrían negar la existencia del Estado, de la familia, de la fábrica... y puestos en tal trance —esto no lo dijo Monsiváis, pero pudo haberlo dicho— hasta de sus respectivas suegras.

Volviendo a nuestro asunto, uno tiene la impresión de que los partidarios del etnicismo (esta corriente terminó por acercarse, al menos en México, a una condición de *ideología* oficial del Estado, con lo que comenzó a operar como un nuevo indigenismo) tomaron demasiado en serio o al pie de la letra las metas trazadas por los altos intelectuales del indigenismo integracionista (volveremos sobre este punto). Si se observan con más detenimiento los procesos, tanto durante la época de oro del integracionismo como posteriormente, quizás pueda concluirse que en realidad el Estado mexicano no sólo *no* fincó su certidumbre acerca de la nación y la cultura nacional en la vigencia de una homogeneidad necesaria, sino que tampoco se propuso como un fin irrenunciable completar la unidad nacional de esta manera, es decir, eliminando todo vestigio de pluralidad sociocultural. En rigor, las impaciencias integracionistas correspondían más a imperativos que se relacionaban con las necesidades de expansión capitalista en las etnorregiones y de llevar a cabo allí nuevos ordenamientos políticos, que con una meta de homogeneización cultural.

En este sentido, me parece que siempre hubo un “desface”, una falta de correspondencia entre las metas explícitas sostenidas por el integracionismo y las miras concretas (y realizables) que se proponía orgánicamente el sistema. Si el Estado nacional asumió los fines elaborados por el integracionismo, fue porque de todos modos éste constituyó una ideología adecuada para racionalizar las tendencias estructurales del capitalismo en México. Puede decirse que el integracionismo, buscando unos fines que los altos intelectuales definieron, era bueno para otros. Este papel *político-ideológico* de los indigenismos permitiría explicar el porqué el Estado, manteniendo básicamente sus metas, puede asumir posteriormente una nueva perspectiva sobre la cuestión étnica con fuerte sabor etnicista (sobre todo a partir de la segunda mitad de los setentas).

En este orden de ideas, puede sugerirse que los bandos en pugna incurrieron en sendas deformaciones mientras partían, irónicamente, de premisas acertadas. El integracionismo comprendió el proceso de conformación histórica de la nación, pero dedujo de allí la necesidad de su

completa homogeneidad cultural; el enfoque etnicista, comprobando la indudable pluralidad sociocultural, concluyó que por ello la cultura nacional, y de paso la nación misma, eran inexistentes.

Ambas corrientes de pensamiento adolecen de una concepción muy insuficiente, cuando no francamente errada, de la nación y la cultura nacional. El más leve análisis histórico-político muestra que ese fenómeno de origen decimonónico que llamamos modernamente *nación*, jamás ha supuesto la homogeneidad étnico-cultural como un factor imprescindible para conformarse, como tampoco requiere la homogeneidad clasista. En medio de heterogeneidades de todo tipo, en cambio, lo crucial es la aparición de un grupo social capaz de establecer su hegemonía y definir un proyecto político de autodeterminación que aglutine a todos los demás sectores subordinados, es decir, que logre determinar —como lo recordó Gramsci— “además de la unidad de los fines económicos y políticos, la unidad intelectual y moral”, o sea, la unidad *cultural* en un sentido *nacional*, que, asimismo, consiga colocar “todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no sobre un plano corporativo (es decir, de los intereses puramente económicos de un grupo) sino sobre un plano ‘universal’.”

La forma “normal” de la moderna nación cristaliza como “Estado-nación”; y el Estado, como lo sabe Perogrullo, es una palanca para el desarrollo y la expansión de los grupos dominantes. Pero si pese a esto, y no obstante la diferenciación social aguda, la heterogeneidad sociocultural, regional, etcétera, la nación puede persistir y desenvolverse como una estructura política y una comunidad humana específica, es porque “este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías ‘nacionales’.”²¹

Ahora bien, ese *ordenamiento intelectual y moral* compartido, que es una de las caras del proyecto político que atrae y cohesiona en menor o mayor medida a todos los componentes de la comunidad nacional, y que además otorga al grupo que ha sabido presentarse como su portador histórico el rango de sector hegemónico, constituye en primer término la *cultura nacional*. Esta cultura nacional es una síntesis, una selección peculiar de todas las experiencias históricas compartidas, de las hazañas colectivas y memorables, de las grandes luchas comunes y de los resultados y la memoria de esas prácticas y luchas; incluye también la misma experiencia acumulada de vida estatal-nacional: sus modalidades a través de la historia, sus estilos y peculiaridades; se nutre asimismo de elementos y valores constantemente refuncionalizados que proceden de los

sistemas socioculturales considerados autóctonos (de prácticas seleccionadas actuales y de la “grandeza” del pasado) o que brotan de las tradiciones y costumbres populares.

La cultura nacional es una unidad superior que no excluye otras unidades acomodadas en su ámbito. Es en realidad la actividad política nacional misma, en lo que tiene de ejercicio hegemónico, de factor de cohesión, de ordenamiento ético, intelectual y moral.

Si hay nación, hay cultura nacional, puesto que ésta es en alguna medida un factor de cohesión estratégico de la primera. Gramsci ha dicho que la “relación entre filosofía ‘superior’ y sentido común está garantizada por la ‘política’.”²² Esta *política* es precisamente actividad cultural, cultura nacional: ordenamiento que garantiza el nexo orgánico y la disposición de todos los componentes sociales de la nación. Por ello resulta que, a fin de cuentas, la política es cultura; que históricamente la función fundamental de los partidos ha sido cultural, y, finalmente, que un grupo social (y el partido que le sirve de arma histórica) ha podido triunfar, conquistar el poder, sólo cuando ha sabido proponer un nuevo ordenamiento “intelectual y moral”, y conformar a partir de éste una nueva voluntad colectiva “nacional-popular”.²³ En este sentido, toda creación o transformación nacional profunda, toda revolución social ha ido acompañada (y la historia de México es una cadena de casos ejemplares) de una *reforma cultural*. Cada una de estas reformas es un momento estelar y acumulable de la cultura nacional.

Así vistas las cosas, la cuestión examinada se plantea de otro modo: no se trata de negar la existencia de la nación y de la cultura nacional; éstas existen, lo queramos o no. Se trata de comprender el ordenamiento en que se sustenta la unidad de la nación. Y si estamos inconformes con ese arreglo, lo que se requiere es proceder a la construcción de las premisas de uno nuevo, es decir, a la propuesta de un *proyecto nacional* de alternativa. De esta manera llegamos al meollo de nuestro asunto.

II. Proyecto nacional versus proyecto étnico

El hecho que hay que destacar es que las elaboraciones de la corriente indigenista hoy día dominante, en México y en otros países latinoamericanos (o sea, el etnicismo), no han estado orientadas hacia la definición de los fundamentos de un *proyecto nacional* de recambio —en el que encuentren respuestas las demandas legítimas de los grupos socioculturales con identidades diferenciadas—, sino a precisar unilateralmente los elementos de un proyecto indígena “propio”, de un *proyecto étnico*; éste

se plantea como una propuesta independiente o separada, y además como contrapuesta a cualquier iniciativa nacional (u “occidental”) de carácter contrahegemónico.

Antes de examinar el contenido de este “proyecto étnico”, conviene hacer dos aclaraciones. En primer lugar, sería un error suponer que la corriente de que venimos hablando constituye un grupo de opinión sin importancia. En realidad la concepción etnicista es hoy por hoy la más difundida en el seno del movimiento indígena latinoamericano: puede afirmarse, sin incurrir en exageración, que constituye la perspectiva dominante en la región.²⁴

En segundo lugar, hay que advertir que muchos de los elementos, temas, tópicos, que sirven de base a esta ideología se encuentran efectivamente en la visión de los grupos étnicos, forman parte de su conciencia y sus valores. Es verdad que han sido los intelectuales (algunos antropólogos y la *intelligentsia* indígena) quienes han codificado la concepción etnicista. Pero si ésta ha tenido impacto efectivo en el seno del movimiento indígena es porque de algún modo refleja, aunque sea de manera parcial, la conciencia espontánea de los grupos étnicos.

Pues bien ¿qué supuestos o principios conducen al planteamiento de un proyecto “étnico”? Algunos de los principales son los siguientes:

1) La oposición mundo occidental-mundo indígena, y el rechazo del primero. No se trata de afirmar la igualdad de ambos o de relativizar lo occidental, sino de alegar la superioridad de lo indígena: una especie de etnocentrismo invertido. La prueba de esta superioridad se expresa en un inventario maniqueo: los valores que fundan la civilización india son la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor...; lo que caracteriza a occidente es el egoísmo, el engaño, el odio, etcétera. Por supuesto, “occidente” se concibe como un bloque homogéneo, indiferenciado: es todo lo que no es “indio”.²⁵

2) La afirmación del carácter occidental de las culturas nacionales y, por tanto, el rechazo de éstas. Como contrapartida, la aseveración de que “la única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios”.²⁶

3) A contrapelo de la historia, la defensa de una *esencia* étnica inmutable. Este es un rasgo a menudo matizado, sobre todo por aquellos ideólogos que tienen algún prurito por el proceso histórico.²⁷ Pero a fin de cuentas resulta un principio siempre presente, que salta como liebre en cuanto se traen a colación las transformaciones que han experimentado, como todos los demás componentes sociales de la formación nacional, los grupos étnicos; esta comprobación acerca demasiado lo étnico a lo nacional, lo

indígena a otros sectores de la población (especialmente subordinados) que, como ya se sabe, tienen el defecto de pertenecer a occidente. La respuesta de la corriente que nos ocupa es entonces automática: tales elementos occidentales introducidos en el mundo indígena constituyen “una circunstancia temporal... pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india”.²⁸ O sea que existe, pese a todo, una matriz inmutable, una esencia étnica incontaminada e inmaculada.

4) Dadas las anteriores premisas, no es difícil determinar cuál es el problema a resolver y dónde se sitúa: la “contradicción principal” a la que hay que buscar solución “se da entre la civilización india y la occidental”; o sea, entre aquella y la sociedad y cultura nacionales, puesto que estas últimas tienen un carácter “occidental”. En otras palabras, las soluciones buscadas no se pueden encontrar en el ámbito de la formación nacional. En efecto, se alega, “las contradicciones internas de la sociedad dominante no contienen ninguna alternativa histórica real para la civilización india”. Dado que en el marco nacional no se vislumbra ninguna expectativa, la conclusión es inevitable: “el problema y la solución” se plantean “fuera”. Ninguna “revolución a la occidental” puede ser solución.²⁹

5) Así arribamos al desenlace: el planteamiento de una solución “a parte”, “fuera” de lo nacional-occidental, se traduce en la propuesta de un proyecto político “propio”, un “proyecto indio”.⁵⁰

Es imposible analizar aquí en detalle las implicaciones, sobre todo políticas, que para el movimiento indígena en particular y para las luchas democráticas y transformadoras en general trae consigo la difusión de esta propuesta (un proyecto étnico excluyente), en aquellos países en que la población indígena tiene un peso considerable.⁵¹ Me limitaré a indicar sumariamente algunos puntos que llaman a la inmediata reflexión:

1) Los efectos disgregativos —potenciales y reales— que este enfoque tiene sobre el movimiento popular, en tanto separa la lucha de los indígenas de aquella que realizan otros sectores también explotados y oprimidos;

2) La evaluación insuficiente y simplista de la sociedad nacional que implica, toda vez que no toma en cuenta la complejidad de las fuerzas en juego ni comprende la lógica de funcionamiento y reproducción de la nación;

3) La ignorada de un factor crucial: el papel del imperialismo en el mundo contemporáneo, lo que ha tenido y sigue teniendo consecuencias

trágicas para los intereses de los grupos étnico-nacionales en muchos puntos del planeta, como lo muestran dramáticamente los casos de Cambodia, de Filipinas, de Angola, del Medio Oriente y, más cercanos a nosotros, los casos de Guatemala y de los indígenas de la costa atlántica de Nicaragua;

4) El extravío del ámbito de la lucha, pues al esfumar lo nacional como el espacio en el que esta lucha se realiza provoca un desquiciamiento del movimiento indígena, el cual tiende a orientarse en el mejor de los casos hacia metas "transnacionales" (repúblicas "panindias") que desvían la atención del campo de contradicciones en el que se resuelven finalmente los conflictos sociales: la nación...

Puede agregarse todo un conjunto de consideraciones sobre la "no viabilidad" de tal proyecto "étnico" que quiere distanciarse de cualquier iniciativa "occidental". Sin embargo, ello no tendría caso. El hecho es que tal perspectiva está produciendo efectos *ahora*. Un breve recuento de lo que viene ocurriendo actualmente tiene más pertinencia política que cualquier discurso sobre la "improbabilidad del proyecto": el movimiento indígena mexicano, muy imbuido en la perspectiva etnopolulista promovida incluso desde el Estado, se encuentra prácticamente postrado (con algunas excepciones, como la que representa la COCEI en el istmo oaxaqueño); en la región andina las luchas indígenas se encuentran entrampadas y embrolladas en el galimatías "panindio"; en Guatemala, para contento del gobierno, una corriente indigenista del corte indicado (el llamado "Grupo Maya") ha concluido que la nación guatemalteca no existe,³² que ellos pertenecen a un mundo aparte (un "cuarto mundo") y que, en consecuencia, el movimiento revolucionario que allí se desarrolla no es asunto suyo; en Nicaragua, la inexperiencia del nuevo gobierno revolucionario en el tratamiento del complejo problema étnico, aunado al desarrollo de una fuerte tendencia que reivindicaba un "proyecto propio" (Steadman Fagoth recitaba los tópicos etnicistas, al igual que lo hace ahora Brooklin Rivera), y al margen del proyecto popular sandinista, provocó un conflicto que fue atizado por fuerzas imperialistas y que dio inicio a una gran tragedia social, etcétera. Los resultados son, en resumen, obstáculos a los avances democráticos o caída en la pasividad.

III. Conservatismo versus creatividad histórico-política

Tomaré este asunto de la pasividad para concluir con unas reflexiones que me parecen necesarias. Los ideólogos etnicistas (indios y no indios) alegan que lo que aparece como pasividad no es tal, sino *resistencia*-, que

el proyecto "civilizatorio" indio se basa en lo que realmente piensan y sienten los grupos étnicos. Estos alegatos constituyen típicas verdades a medias que tienen consecuencias políticas inevitables. Veamos:

1. La garantía de la viabilidad del proyecto indio se basa en una exaltación de la capacidad de *permanencia* de la tradición y los valores étnicos; esta permanencia, a su vez, se observa como aptitud para la resistencia, la cual no es sinónimo de inercia, sino de "subversión" y negación "radical de la dominación colonial". Boniñ sintetiza esto en una fórmula: "resisto, luego puedo ser libre".³³ Al mismo tiempo, existe una especie de determinismo (o fatalismo) histórico implícito; si los indios son capaces de resistir todos los embates, manteniéndose idénticos a sí mismos, a la larga podrán realizar su proyecto: el tiempo trabaja a su favor.

Hay, sin duda, algo de verdad en esta formulación de los ideólogos etnicistas. Como lo ha recordado Gramsci, tal finalismo ciego, tal fe "excitante" y fatalista, en ciertas circunstancias es una constante en la visión de los grupos subalternos (incluso ha sido un "aroma ideológico" que se respira en el campo marxista). Este determinismo mecánico, asimismo, a menudo opera efectivamente como una fuerza de resistencia: "Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverencia paciente y obstinada... La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado..."³⁴

Sin embargo, puede conducir a engaño la cuestión así planteada. Es necesario distinguir efectivamente el momento de la imposibilidad de la "iniciativa" política, durante el cual el apego a la tradición y el conservadurismo en general pueden operar como resistencia eficaz (y el finalismo es "explicable como filosofía ingenua de la masa", que *sólo como tal* es "elemento intrínseco de fuerza"), del momento de la *iniciativa política*, del planteamiento de metas que incitan a la organización y la acción. En este caso, el "conservatismo", el apego a la sacrosanta tradición, la simple fe en un triunfo inevitable de los valores propios, se convierten *no* en factor de resistencia, sino de *pasividad* real. Esto es lo que ocurre exactamente cuando aquella "filosofía ingenua" es elevada sin modificaciones —nos recuerda Gramsci— "a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales", es decir, *al* rango de proyecto histórico, de *proyecto político*. Así, lo que en una situación es fuente de resistencia, al pasar a ser el fundamento de un supuesto proyecto político (por ejemplo

el proyecto indio) “se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia”.³⁵

El papel que se esperaría de los intelectuales orgánicamente identificados con las justas reivindicaciones de los indígenas no es que convirtan la “permanencia” sociocultural en teoría de su “fortaleza” perenne y en proyecto político conservador, sino que, trascendiendo la visión espontánea de los grupos que quieren representar, propongan un programa de transformación capaz de impulsarlos hacia la acción creadora.

2. En este orden de ideas, los constructores e impulsores del proyecto “indio”, queriendo, según dicen provocar transformaciones, han desembocado en un programa “conservacionista” que en el mejor de los casos es adecuado para mantenerse atrincherado en la tradición, pero no para promover acciones que modifiquen las relaciones opresivas y discriminatorias a que se encuentran sujetos los indígenas. Al parecer, los ideólogos etnicistas han entendido mal cuál es la función histórica y política de los intelectuales. Aguijoneados por el desprecio abierto o embozado que prodigó el integracionismo hacia los valores étnicos, han desarrollado una actitud reverencial no sólo hacia lo tradicional, sino además hacia toda visión o autopercepción de los indígenas.

Hay que admitirlo: es un mérito de los etnicistas el haberse interesado por estudiar y conocer las condiciones de los grupos étnicos, así como la visión y la conciencia que tienen de su realidad (por cierto, hasta hace poco los marxistas se interesaron poco por un estudio de este tipo; estaban más preocupados por lo que ellos pensaban, que por lo que los indígenas pensaban de sí mismos y de la sociedad). Es bueno y provechoso, pues, conocer lo que los grupos piensan, lo que acumulan como memoria histórica, su filosofía espontánea. Pero si la voluntad histórica es vocación renovadora, transformadora, se tiene que asumir políticamente una actitud **crítica**. Es decir, no se puede admitir al buen tuntún que las construcciones espontáneas —tan sólo porque “existen”, porque proceden de los sujetos— deban mantenerse intactas **en el proyecto político**, o más aún: pasar a ser el contenido, sin más elaboración, del proyecto mismo. ¿Cuál sería entonces la función histórica de los intelectuales, de los dirigentes? ¿El papel político de los intelectuales (indios o no indios) es ser un simple espejo?, ¿o se requiere una construcción creativa, y por ello mismo crítica en tanto busca ser renovadora? La tarea “de toda iniciativa histórica es modificar las fases culturales precedentes”, renovar y no “conservar supinamente”.³⁶

Así, pues, la antropología no integracionista que ha estado al frente de las elaboraciones que nos ocupan, ha hecho un esfuerzo loable por

conocer; pero este conocimiento necesario se ha malogrado en los afanes conservacionistas o, por decirlo así, autistas. Se requiere superar este punto de vista, pues al organizar simplemente la visión de los sujetos de un modo **acrítico**, sólo pueden surgir proyectos que constituyen **utopías arbitrarias**; en cambio, lo que se necesita son **utopías históricas**, renovadoras: es decir, la inclusión de las demandas y reivindicaciones étnicas en un nuevo proyecto político de carácter **nacional** capaz de impulsar las pasiones colectivas de los grupos subalternos de la sociedad.

Pero para ello se requiere —es necesario decirlo con todas sus letras, aunque a primera vista resulte impopular para algunos— una actitud crítica frente a las culturas tradicionales. Este es en realidad un punto de partida para cualquier transformación. Es una tarea a veces ingrata, pero históricamente ineludible, si de renovar se trata. El etnicismo (al igual que, desde otra perspectiva, la corriente marxista) ha realizado una crítica severa (aunque no siempre eficaz) de las elaboraciones de los intelectuales del integracionismo. Esto es necesario, pero su carácter unilateral conduce a menudo a errores de apreciación. Lo importante a destacar aquí es la ausencia del menor análisis crítico por parte de la corriente etnicista, acerca del significado y las implicaciones políticas de las culturas indígenas, “populares”, etcétera. Ello ha conducido a una exaltación que con frecuencia raya en lo místico, a una apologética de lo tradicional y lo popular que desemboca en el mencionado conservadurismo cultural. Todo indica que desde esta plataforma no es posible proponer proyectos políticamente creativos, transformadores.

Bajo la concepción etnicista (arriba de ella sólo hay éter, me parece) está la idea de que la “creación” de una nueva sociedad y una nueva organización nacional de la cultura, básicamente significa la **inclusión** de las culturas y los sistemas subalternos en el nuevo edificio por construir (la metáfora de los “ladrillos”), **tal como son**. Sin embargo, la creación de una nueva sociedad y cultura nacionales, supone **también** la transformación de dichas culturas oprimidas y subalternas, de su **lógica social** y de los **sujetos** colectivos que les dan vitalidad

Este último requerimiento no atañe tan sólo a los grupos étnicos, sino a todos los grupos socioeconómicos y culturales: es un imperativo de toda transformación histórica, puesto que parte fundamental de la realización de cualquier proyecto político es la creación de los nuevos sujetos colectivos que lo convertirán en hecho social. Como lo observó recientemente Adolfo Gilly, la finalidad de un proyecto transformador “necesita una ineludible reorganización de sus portadores”.³⁷

Creo firmemente que la nación puede y debe ser reorganizada, replanteada en todos sus aspectos, y que los grupos étnicos deben ocupar un lugar (que les garantice igualdad real, justicia, bienestar, capacidad de autogestión de sus asuntos) en esa nueva entidad sin perder sus identidades; pero los “ladrillos” que conformarán ese nuevo edificio social ya no serán los actuales ladrillos sacrosantos.

Notas

1. Cf. La recensión de la ponencia de Ramiro Reynaga, reputado como intelectual indígena, durante un seminario internacional: “A pesar del hecho de que los indios no son una nación homogénea —se reseña—, en su opinión las luchas de clases no son adecuadas para el propósito de su liberación. Deben alcanzar la libertad nacional: las diferencias económicas podrán resolverse después de la victoria”. Universidad de las Naciones Unidas, *La transformación del mundo Cultura y pensamiento*, edición preparada por Anissuzaman y A. Abdel-Malek, Siglo XXI Editores, México, 1984, p. 84.
2. Citado por S. Kaltajchián, *El leninismo sobre las naciones y las nuevas comunidades humanas internacionales*, Ed. Progreso, Moscú, 1977, p. 183.
3. M. Gamio, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, 2a. edición, México, 1960, p. 18.
4. *Ibidem*, p. 93.
5. *Ibid.*, pp. 93-98.
6. M. Gamio, *Hacia un México nuevo Problemas sociales*, México, 1935. Texto incluido en M. Gamio, *Antología* (estudio preliminar, selección y notas de Juan Comas), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, p. 35.
7. Cf. G. Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, Sep Setentas, México, 1973, pp. 190 y sigs.; y *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, INI, México, 1973, *passim*.
8. Cf. *La democracia en México*, Ediciones ERA, México, 1965 (4a. edición, 1971).
9. Véanse los textos I y II de su *Sociología y subdesarrollo*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1972.
10. P. González Casanova, *La democracia en México*, *op. cit.*; p. 89.
11. *Ibidem*, p. 104.
12. *Ibid.*, p. 107.
13. *Ibid.*, pp. 123-124.
14. “Desgraciadamente hasta hoy, la antropología mexicana, que por muchos conceptos nos ha permitido conocer la realidad de nuestro país, y que ha tenido un sentido humanista del problema indígena, nunca tuvo un sentido anticolonialista, ni en las épocas más revolucionarias del país. Influida por la metodología de una ciencia que precisamente surgió en los países metropolitanos para el estudio y control de habitantes de sus colonias, no pudo proponerse como tema central de estudio el problema del indígena como un problema colonial y como un problema eminentemente político”. *Ibid.*, p. 122.
15. Cf. G. Aguirre Beltrán, “El indigenismo y la antropología comprometida”, en *Obra polémica*, SEP/INAH, México, 1975, p. 181.
16. G. Aguirre Beltrán, “De eso que llaman antropología mexicana”, en *Obra polémica*, *op. cit.*, p. 41.

17. G. Aguirre Beltrán, "Encuentro sobre indigenismo en México", en *loe. cit.*, p. 67. Un examen de los planteamientos integracionistas se encuentra en H. Díaz-Polanco, "La teoría indigenista y la integración", en Varios autores, *Indigenismo, modernización y marginalidad*, Juan Pablos Editor, México, 1979.
18. Para más detalles, Cf. H. Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*. Editorial Línea, México, 1985, caps. II y III; Luis F. Bate, *Etnia, cultura y clases sociales*, Juan Pablos Editor, México, 1985; Araceli Burguete Cal y Mayor, "¿Quénes son los amigos del indio?", en *Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, No. 5 (julio), México, 1982, CLALI, "Declaración de México (sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina)", en varios autores, *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1984.
19. G. Bonfil, "Pluralismo cultural y cultura nacional", en *La semana de Bellas Artes*, Instituto Nacional de Bellas Artes, No. 104 (28 de octubre) México, 1981, pp. 2-4.
20. C. Monsiváis, "La cultura nacional como unidad de la diversidad", *loe. cit.*, pp. 14-15.
21. A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos Editor, México, 1975, pp. 71-72.
22. A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Bencdetto Croce*, Juan Pablos Editor, México, 1975, p. 18.
23. A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, *op. cit.*, pp. 31-61.
24. Una muestra de la difusión de estas ideas en la región andina la ofrece el libro de la • Organización Amaro Runa, *Las naciones inca resisten!*, Editorial Pueblo Indio, Lima 1983.
25. Para este resumen hemos seguido en lo fundamental la elaboración que de estos temas hizo G. Bonfil, los cuales dice este autor compartir plenamente. Cf. su trabajo introductorio a la recopilación de documentos *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981, pp. 35 y sigs.
26. *Ibidem*, p. 36.
27. *Ibid.*, p. 24.
28. *Ibid.*, p. 43.
29. *Ibid.*, p. 36.
30. *Ibid.*, pp. 42 y 46.
31. Cf. para un acercamiento al caso de Centroamérica, H. Díaz-Polanco, "La cuestión étnica en Centroamérica y el neoindigenismo", CIESAS, 1986 (multicopiado).
32. Grupo Maya, "Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal" (multicopiado [s.f.])
33. G. Bonfil, *op cit*, p. 23. Allí agrega: "FU apego a las fórmulas de la tradición resulta tan dinámico, tan activo, como la organización política o la lucha armada..."
34. A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de B Croce*, *op. cit.*, p. 22.
35. *Ibidem*, p. 23.
36. *Ibid.*, p. 117.
37. A. Gilly, "Nuestra caída en la modernidad", en *Nexos*, No. 101 (mayo) México, 1986, p. 30. También de este autor, "Los dos socialismos mexicanos", en *Nexos*, No. 108 (diciembre) México, 1987.

LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS: ¿AUTONOMÍA O DEPENDENCIA?

Natalio Hernández Hernández

1. Antecedentes de las luchas indígenas

Con la caída de México-Tenochtitlan, la Conquista quedó consumada. Era el 13 de agosto de 1521. Años más tarde, el Anáhuac, área geográfica que los antiguos mexicanos ubicaban desde México hasta Centroamérica, pasó a formar parte de la Nueva España. Hombres armados, guiados más bien por la astucia y la avaricia que por la inteligencia, conquistaron una nueva tierra. Los antiguos *tlamatinimej*, sabios del mundo indígena, al verse dominados tuvieron que ocultar sus conocimientos en espera de un tiempo nuevo.

Sin embargo, después de la Conquista, los hechos no transcurrieron pacíficamente. Los chichimecas, que constituían el antecedente cultural y étnico de los mexicas de Texcoco, no accedieron tan fácilmente al nuevo estado de cosas. Pelearon con tal bravura que los conquistadores europeos llegaron a reconocer su audacia, comparándolos con los mejores guerreros del Viejo Mundo. Tuvieron que transcurrir más de cuarenta años después de la Conquista para pacificar a los chichimecas, cuyo asentamiento territorial, conocido como la "Gran Chichimeca", comprendía los actuales estados de Querétaro, Guanajuato, Zacatecas, Jalisco, Tamaulipas y Monterrey, fundamentalmente. Sobre todo, el centro de esta rebelión chichimeca, conocida como la "Guerra del Mixton" se desarrolló entre los actuales estados de Jalisco y Zacatecas. Para el año de 1600, podría decirse que la conquista de los españoles de la "Gran Chichimeca" se había consumado y, con ello, se consumaba también la conquista de la parte norte de nuestro país.

No obstante, la Colonia tuvo que enfrentar diferentes rebeliones indígenas. A mediados del siglo XVII los rarámuri, más conocidos como tarahumaras, se rebelaron en contra de la colonización española. Teporaka, "el hachero", junto con otros guerreros encabezó el movimiento de

independencia rarámuri. Fueron varios años de lucha y de resistencia india. Finalmente, el guerrero Teporaka cae prisionero y con él cae también el proyecto de libertad del pueblo rarámuri.

Por su parte los mayas, que habían sufrido el trato hostil de los españoles así como la quema de códices por el misionero Diego de Landa, encontraron en el guerrero Jacinto Canek el abanderado de sus luchas libertarias. Hoy la historia registra esta lucha como la “Guerra de Castas”, que estalló en 1847. Larga fue la lucha; junto con Jacinto Canek, se sumaron otros guerreros como Cecilio Chi y Jacinto Pat.

Una vez más, las armas de fuego de la Colonia triunfaron frente a las razones por las que luchaban los mayas de Yucatán, Campeche y Quintana Roo; sin embargo, para entonces había aparecido en el horizonte una nueva estrategia de lucha: la lucha intelectual de los pueblos indios.

A mediados del siglo XIX, Ignacio Ramírez el “Nigromante”, sostenía que:

“Es urgente dotar a la capital de la República de un establecimiento exclusivamente encargado de recopilar, explicar y publicar todos los vestigios anteriores a la conquista de América; la sabiduría nacional debe levantarse sobre una base indígena...”¹

De manera particular, Ignacio Ramírez argumentaba que el indio, el hombre originario de esta tierra mexicana, no sólo servía para los trabajos en las haciendas, sino que era tan capaz como el europeo. En todo caso, su condición de “esclavo”, no le permitía participar plenamente en el proyecto de desarrollo del México independiente. Su discípulo de Tixtla, Guerrero, el ilustre indio náhuatl, Ignacio Manuel Altamirano, confirmó plenamente esta tesis. Ignacio Ramírez y Altamirano, constituyen el binomio más selecto de la intelectualidad india del siglo XIX.

El presidente Porfirio Díaz, trató de enterrar las aspiraciones de los pueblos indios que luchaban por la preservación de su identidad, fundando el proyecto de desarrollo nacional en una copia del modelo de Estado-nación europeo; de ahí que durante su gobierno, la nación mexicana quedó supeditada al modo de vida francés, fundamentalmente. El afrancesamiento del régimen de Porfirio Díaz enterró “aparentemente” el orgullo por lo nuestro, por lo mexicano, como síntesis de las expresiones culturales indias.

El movimiento revolucionario de 1910 abrió nuevas perspectivas en el campo de las luchas indias. Emiliano Zapata, indio náhuatl de Ane-

necuilco, Morelos, lanzó sus proclamas en lengua náhuatl. Quedó registrada así, en la historia del México moderno, la voz del indio revolucionario que proclamaba “tierra y libertad” para los suyos; su coraje y su temple continúan vivos en el espíritu de sus actuales descendientes.

En Sonora los yaquis, al principio con Cajeme al frente y después con Tetabiate, pelearon denodadamente para defender su territorio y su identidad cultural. Alvaro Obregón y posteriormente Lázaro Cárdenas reconocieron sus derechos. Depusieron las armas a cambio del reconocimiento definitivo de su territorio y la preservación de sus tradiciones. Hoy día conservan sus 8 gobernadores tradicionales que velan por la conservación de sus tierras y por su identidad étnica.

Pasada la Revolución mexicana y, con ello, la consolidación del actual Estado mexicano, los indios entraron en una nueva etapa de lucha. Ahora aparecen con el mismo estatus social y con los mismos derechos que el resto de los mexicanos; sin embargo, en la práctica se mantienen ocultos los resabios de la Colonia. El criollo y el mestizo continúan manteniendo una relación desigual con las poblaciones indias. La Revolución mexicana acabó con las encomiendas; ahora es el Estado mexicano, la burguesía nacional y la élite gobernante con los que hay que luchar y negociar para tener un lugar digno y justo en la nueva sociedad mexicana, en el México moderno del siglo XX.

2. Surgimiento de las organizaciones indígenas

2.1. *Los primeros intentos*

Después de la revolución social de 1910, el Estado mexicano emprendió su proyecto modernizador. Para ello, se propuso acabar con las prácticas culturales ancestrales de los pueblos indios. Las lenguas indígenas, los valores tradicionales, los conceptos particulares acerca del mundo y de la vida, eran vistos como un estorbo para el desarrollo del nuevo Estado-nación. Había que homogeneizar a México con una sola lengua y una única cultura; para ello era urgente borrar lo indio. Esta era la tesis que predominaba a principios del presente siglo.

Las casas del pueblo, las misiones culturales y, más tarde, las escuelas rurales fueron creadas para lograr tales propósitos. En particular, se fundó la Casa del Estudiante Indígena en 1926; por segunda vez (la primera fue en 1536 con la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlaxiaco), se ponía en marcha una institución educativa para la formación

de jóvenes indígenas. Se trataba, con ello, de demostrar o evidenciar la capacidad intelectual de los indios.

Afortunadamente, los hechos rebasaron los propósitos institucionales. Los jóvenes indios no sólo demostraron que eran tan capaces como los alumnos no indios, sino que exigieron sus derechos de expresión y de participación política. Surgió así la Federación Nacional de Estudiantes Indígenas en 1938. Los propósitos fundamentales de esta federación consistían en convertir a la organización indígena en un instrumento de lucha, de trabajo y de superación en favor de los indios de México. De manera particular se proponía alcanzar las siguientes finalidades:

- a) “Defender el proyecto cardenista en favor de los pueblos indios.
- b) Preservar el patrimonio asignado a los estudiantes indígenas.
- c) Proporcionar gestoría a las comunidades indígenas en asuntos agrarios, comunicaciones, educación y servicios asistenciales.
- d) Impulsar la participación indígena dentro de las organizaciones políticas del país, afiliándose al Partido Revolucionario Institucional.”**

La “Voz del Indio”, órgano de divulgación de la Federación de Estudiantes Indígenas, trascendió las fronteras nacionales llevando el mensaje y el pensamiento indios hasta los países europeos. Todo lo anterior contribuye al surgimiento de la lucha de la intelectualidad india en el presente siglo, cuyos planteamientos se articulan con lo más reciente del movimiento indio organizado. Fueron también los miembros de la Federación Nacional de Estudiantes Indígenas los nuevos intelectuales indios que tomaron conciencia de su identidad étnica y de su compromiso histórico para luchar por la defensa del territorio y del patrimonio cultural heredado por sus mayores.

2.2. Las recientes organizaciones indias

Transcurre la década de los años setenta del presente siglo. México acababa de vivir la tragedia del “68” con la consecuente represión de estudiantes, ocurrida en los restos de la antigua ciudad de Tlatelolco. Estos jóvenes demandaban un cambio revolucionario en las instituciones políticas y educativas del país.

El movimiento social y político trascendió hasta las comunidades indígenas, particularmente hacia el contingente de maestros bilingües.

“La declaración universal de los derechos del hombre”, proclamada por la UNESCO la hacen suya los nuevos intelectuales indios. Inspirados en estos principios, así como en la autodeterminación de los pueblos, surgió en diciembre de 1973, la “*Nechikolistli tlen Nauatlatouaj MaseuaUlamachtianej*” (Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A.C., OPINAC). Los principios y bases que le dieron sustento, son los siguientes:

- a) **“Ante la falta de una tesis ideológica, acorde con el momento histórico actual, dentro del grupo de profesionistas indígenas que realizan distintas tareas con sus propios grupos étnicos, se plantea la necesidad de una organización que unifique los criterios ideológicos sobre la problemática indígena actual.**
- b) **“Dado que en forma aislada los grupos indígenas generalmente no pueden afrontar los fenómenos de cambio social, económico, político y cultural que se presentan en su alrededor; se considera que esta organización deberá contribuir en el establecimiento de las relaciones inter-étnicas y la solidaridad con los distintos sectores que sufren la misma opresión y explotación.**
- c) **“Congruente con la Declaración Universal de los Derechos Humanos reconocidos universalmente, y con base en la siguiente tesis que dice: ‘Todo proceso social debe tener como centro al hombre concreto y mejorar su condición implica siempre, preservar su dignidad y su libre albedrío’. En consecuencia, toda acción educativa y de desarrollo económico-social dirigido al medio indígena, deberá tomar en cuenta las particularidades culturales y lingüísticas de los propios grupos étnicos, conforme a los avances de la ciencia y la tecnología actuales”.**

Sus objetivos fundamentales consistían en los siguientes:

- a) **“Configurar una ideología avanzada y sólida, a favor del indígena por el propio indígena, para lograr una participación activa del mismo, en todo proceso de cambio socio-económico aplicado a su grupo; respetando su personalidad y su cultura.**
- b) **“Crear en el indígena una mentalidad abierta para que comprenda que los fenómenos sociales que se presentan en todos los ámbitos: local, regional, nacional y mundial, son provocados por la acción del hombre y que él como tal, debe participar en dichos cambios para su beneficio individual y colectivo.**

- c) “Aprovechando las experiencias en materia de acción indigenista y apoyados en nuestro pasado histórico, hacer conciencia en nuestros grupos étnicos sobre la realidad actual y sentar las bases que permitan el mejoramiento integral de las propias comunidades indígenas.
- d) “Pugnar, ante quien corresponda, por la formación de científicos, técnicos y humanistas con profesionistas indígenas, para que participen en la investigación, estudio, planeación, programación y ejecución de la acciones dirigidas al medio indígena”.’

Dos años más tarde, esto es en 1975, se llevó a cabo el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán. Como consecuencia del Congreso, surgió el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, con base en los siguientes principios:

- a) “En las luchas del pueblo mexicano por su independencia e integración nacional desde la conquista hasta nuestros días, pasando por los períodos cruentos de la Colonia y el Porfiriato, los indígenas hemos participado con decisión en todo este proceso histórico, con inmensos sacrificios en vidas y patrimonio.
- b) **Los pueblos indígenas declaramos que para rebasar la marginación que padecemos, el mejor camino se encuentra en nuestra integración a las luchas de los obreros, de los campesinos y del pueblo todo de México.
- c) “Exigimos el respeto a la autodeterminación y a todo lo que configura nuestra personalidad como pueblos, aceptamos lo positivo que la sociedad nacional nos ofrece; las tradiciones libertarias del pueblo mexicano son también nuestro patrimonio, porque de una u otra forma hemos contribuido a ellas.
- d) “Los pueblos indígenas constituimos parte importante de la clase campesina del país y por ello, reclamamos nuestro lugar en el proceso reivindicativo de la Reforma Agraria y en todos los programas de desarrollo nacional, porque de esta manera será posible sustraemos de la explotación, del hambre y de la miseria.
- e) “Máximo impulso a la acción educativa en todos los grados que vaya exigiendo el desarrollo de nuestros pueblos y de acuerdo a métodos bilingües, pues en nuestras propias lenguas aprenderemos mejor la historia de México y de los grupos étni-

eos a que pertenecemos, nos capacitaremos mejor en el conocimiento de las leyes que nos protegen y en el dominio de la técnica para superar el atraso en que vivimos".⁴

En mayo de 1976, se llevó a cabo en Vícam, Sonora, el Encuentro Nacional de Maestros Indígenas Bilingües. Por primera vez en la historia del México actual, maestros indígenas de las 56 etnias se reunieron con el candidato a la Presidencia de la República para plantearle sus demandas políticas, educativas y de desarrollo. El encuentro superó las expectativas del momento. Los mayas de la península de Yucatán pudieron dialogar con los yaquis de Sonora o con los rarámuri de Chihuahua. De esta manera, los "nuevos intelectuales indios" tomaron conciencia de que no estaban solos; corroboraron que había varios grupos étnicos que reclamaban un estatus digno y una participación plena en la vida política, económica y social del país.

Pasado el encuentro de Vícam, los maestros indígenas bilingües por su propia iniciativa y decisión organizaron el II Encuentro Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, ahora en la ciudad de México, sede de los poderes del Estado mexicano. Como parte de los resultados de ese encuentro, quedó constituida la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC). Los principios que le dieron origen a esta organización son, entre otros, los siguientes:

- a) "La ANPIBAC, sostiene que la liberación del indio habrá de darse con la participación consciente de los propios indígenas, apoyados en su identidad étnica, en la realidad histórica que vive el país y en la solidaridad con los científicos sociales progresistas y los grupos de obreros y campesinos que luchan por su emancipación.
- b) "Rechaza la existencia del llamado 'problema indígena' como lastre de la vida nacional y sostiene que las condiciones en que viven los grupos étnicos es consecuencia del sistema político, económico y social del país; como son la explotación de sus recursos naturales por los neolatifundistas criollos, de su fuerza de trabajo por los caciques regionales, la injusta comercialización de sus productos y la enajenación de sus raíces culturales, propiciado por los medros masivos de comunicación.
- c) "Postula la necesidad de modificar el sentido de la educación que en forma tradicional se imparte a los grupos étnicos, para convertirla en instrumento de liberación que posibilite la toma

de conciencia respecto de su realidad cultural, social, política y económica.

- d) "Expresa la necesidad de instaurar una política de revalorización cultural a nivel nacional, que permita el desarrollo de las manifestaciones culturales de nuestros grupos indígenas, ya que la pluralidad lingüística y cultural de nuestro país conforman la cultura nacional que nos une e identifica a todos los mexicanos".

Dentro de su programa de acción quedaron establecidas las siguientes acciones:

- a) "Fortalecer y afirmar las relaciones interétnicas, a nivel nacional e internacional y la sólida formación ideológica de la juventud indígena, en estrecha relación con el momento histórico que vive el país.
- b) "Propugnar por una política cultural ante los gobiernos federal, estatales y municipales que permitan el desarrollo de las manifestaciones culturales de los grupos étnicos, aprovechando los medios masivos de comunicación, para consolidar la identidad nacional.
- c) "Luchar por una participación efectiva para la conformación de una pedagogía de contenido bilingüe y bicultural, que responda a la cosmovisión de los grupos étnicos del país.
- d) "Apoyados en la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, que nos concede igualdad de derechos, reclamar la participación de elementos indígenas en los puestos de elección popular.
- e) "Luchar solidariamente con los Consejos Supremos de Pueblos Indígenas hasta conseguir la efectiva liberación de nuestras comunidades.
- f) "Intervenir ante las autoridades e instituciones correspondientes para la creación del Instituto Mexicano de la Lengua, para que se aboque a la investigación, estudio y difusión de las lenguas indígenas".⁵

Fue precisamente la década de los años setenta el período en que se presentó el surgimiento de un gran número de organizaciones indígenas, que exigían y planteaban a la sociedad dominante y al Estado mexicano una nueva relación. Cabe hacer notar también el surgimiento de

organizaciones indígenas con una reconocida trayectoria de lucha, como la COCEI, integrada por los zapotecos del Istmo de Oaxaca; la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas y la Organización de Comuneros “Emiliano Zapata”, por citar tan sólo algunas de ellas.

Con el nacimiento de las organizaciones indígenas, los “nuevos intelectuales indios” tomaron la palabra; ya no más intermediarios, sean éstos investigadores, políticos o funcionarios de Estado. Desean ser ellos mismos los gestores y protagonistas de su propio proceso histórico. Lo hacen a través de sus organizaciones o en los diferentes espacios de expresión que encuentran; ya no están dispuestos a negar su origen, a esconder su rostro, ni a reprimir su lengua; más bien han decidido convertir estos elementos distintivos en instrumentos de lucha para la construcción de un nuevo proyecto histórico para el desarrollo de sus pueblos.

En este contexto, el concepto de indio, es asumido por las organizaciones indígenas, ya no con un sentido peyorativo de discriminación, sino como un elemento distintivo para la lucha y con un contenido de dignidad y de orgullo étnico. Empieza así el movimiento de reivindicación de los 56 grupos étnicos que luchan por su liberación.

3. Principales demandas de las organizaciones indígenas

Resulta evidente que desde el surgimiento de la Confederación Nacional de las Juventudes Indígenas, en el año de 1938 y hasta nuestros días, hay una demanda constante en aspectos fundamentales que tienen que ver con la situación actual y el futuro de los pueblos indios. Estas demandas, a nuestro juicio, son las siguientes:

- a) Tenencia de la tierra, respecto a los territorios indios.
- b) Educación propia; es decir, una educación que parta de los contenidos étnicos y que promueva el etnodesarrollo.
- c) Estudio, desarrollo y difusión de los idiomas indígenas, así como su reconocimiento oficial.
- d) Mayor participación de los indígenas en la vida política e institucional del país.
- e) Participación en los beneficios que genera la explotación de los recursos naturales en las áreas indígenas.
- f) Derecho a la diferencia cultural para la afirmación de la identidad étnica y nacional.

Ahora bien, cabría preguntarse, ¿qué ha sucedido con tales demandas?, ¿en qué medida han sido tomadas en cuenta dentro del gran proyecto nacional? Lo cierto es que los planteamientos de las organizacio-

nes indígenas forman parte ahora del programa de gobierno del Estado mexicano. Las luchas indias ha contribuido significativamente para modificar la concepción de un Estado nación homogéneo lingüística y culturalmente. El país se reconoce y se asume como una nación multiétnica, plurilingüe y pluricultural. Reconoce el potencial cultural de los pueblos indios para impulsar el desarrollo del México moderno.

Sin embargo, en la práctica tales pronunciamientos distan mucho de ser una realidad. Gran parte de la sociedad nacional continúa renegando de nuestras raíces indígenas; continúa con la mirada puesta en los modelos de vida europeos y norteamericanos para enfrentar la crisis que padecemos. La situación colonial se mantiene viva en la mente de muchos mexicanos, y por ello reniegan y descalifican las lenguas y culturas indígenas. Hay entonces una aceptación formal de las demandas indias; sin embargo, aún queda un largo camino que recorrer en la lucha por las reivindicaciones históricas, políticas y económicas de los pueblos indios.

4. *¿Autonomía o dependencia de las organizaciones indígenas?*

Las organizaciones indígenas de México surgieron y se han desarrollado dentro de un contexto de lucha nacional e internacional. Muchas de sus demandas son coincidentes con las que plantean otros sectores sociales como las de los obreros y campesinos. Sin embargo, cabe destacar que de manera particular la lucha étnica presenta, en el fondo, una reivindicación histórica que exige el reconocimiento y el respeto a la diferencia cultural y a la autodeterminación. Se trata entonces, no sólo de la lucha por superar la explotación económica, sino también por la defensa del patrimonio cultural para fincar sobre bases propias los proyectos civilizatorios y de desarrollo étnico. Para ello, es necesario la recuperación de la memoria histórica, ya que hay que tener presente que:

“Nadie piensa, nadie actúa a partir de la nada, de un inimaginable punto cero; todo lo hacemos a partir de un bagaje de normas, significados, creencias, hábitos y sentimientos que han sido conformados en una particular visión del mundo, en una cultura”.⁶

Si compartimos tales principios, resulta honesto reconocer entonces que, hasta ahora, el Estado no ha llegado a establecer un verdadero diálogo con los representantes de las organizaciones indígenas para buscar conjuntamente los mecanismos autogestivos y de desarrollo étnico.

Existen, es cierto, los primeros intentos de participación indígena dentro de la actual política indigenista; sin embargo, sus avances resultan aún insuficientes. Para llegar al fondo de las reivindicaciones étnicas, tiene que ser un proceso amplio de participación indígena, cuyas propuestas y acciones permeen y enriquezcan los diferentes programas que se inscriben dentro del gran proyecto nacional.

De lo que se trata, a final de cuentas, es romper las relaciones asimétricas que existen actualmente entre las organizaciones indígenas con los representantes del Estado, así como con las organizaciones gremiales de los diferentes sectores de la sociedad. Para ello, las organizaciones indígenas tienen que llegar a establecer una verdadera interdependencia con el Estado y con los diferentes sectores organizados de la sociedad, sin sacrificar su autonomía. Tiene que ser así, para mantener la libertad de pensar, de proponer, de crear y, en última instancia, para hacer efectivo el derecho a la diferencia cultural y a la autodeterminación. Conquistar la igualdad, manteniendo la diferencia cultural en una nación que se reconoce plurilingüe y pluricultural es el gran reto.

Hasta ahora, el principal interlocutor de las organizaciones indígenas ha sido el Estado mexicano. Como resultado de esta relación, muchas de las demandas indígenas forman parte de la política y programa de acción de las instituciones gubernamentales.

¿En qué medida esta situación ha favorecido a las organizaciones indígenas? Lo cierto es que fueron tragadas por el “monstruo”, esto es, por el sistema sociopolítico mexicano. ¿Cómo reclamarle al Estado, si es ahora el principal promotor de la participación indígena y de la política del etnodesarrollo? En otras palabras, las banderas de los indígenas fueron “asumidas” formalmente por el propio Estado.

En este sentido, cabe hacer notar que las organizaciones indígenas han sido neutralizadas o inmovilizadas por la acción del Estado a través de sus instituciones. Sus principales demandas forman parte del discurso oficial y se inscriben dentro del gran proyecto nacional.

Esta situación de aparente debilitamiento de las organizaciones indias, traerá, sin lugar a dudas, nuevos planteamientos y sobre todo, nuevos mecanismos de acción, ahora ya no para demandar, sino para actuar. Vendrá una nueva etapa del movimiento, indio organizado, en la que sus protagonistas no recurrirán al lamento ni al reclamo, sino que ofrecerán propuestas y acciones concretas para superar la situación colonial que aún predomina en las regiones indígenas del país.

5. *El devenir histórico de las organizaciones indias*

El pensamiento indio está planteado. El reto para los propios indios consiste en convertir los plantemientos en una práctica cotidiana. El camino es difícil; sin embargo ya está iniciado. Así lo reconoce la ANPIBAC.

“Sabemos que la tarea no es fácil, que es delicada; sin embargo, es históricamente ineludible enfrentar nuestra realidad; ya hemos visto cómo han fracasado los intentos oficiales por entender y resolver nuestra problemática. Ahora es claro que esta tarea nos corresponde a nosotros mismos y la enfrentaremos con responsabilidad, humildad y firmeza, con confianza en nosotros mismos y en nuestros pueblos. Nuestros antepasados demostraron su grandeza; nos toca ahora a nosotros recoger y levantar esa historia; juntos promotores y maestros indígenas bilingües con nuestros pueblos y con el apoyo de nuestros hermanos indígenas del mundo, juntos y unidos escribiremos la historia del hoy y del mañana, para que nuestros hijos no vivan avergonzados de nuestra cultura y de nuestra lengua; para que enfrenten orgullosos y altivos el presente y el futuro; para que sean capaces de diseñar su propio desarrollo; para que no abandonen el campo y huyan a las ciudades, en donde también y de peor forma, los explotan y los humillarán los no indígenas; para que recobren la relación espiritual con la madre tierra y con la naturaleza”.⁷

Los reclamos son fuertes, muchos de ellos tienen que ver con la sobrevivencia no sólo de los pueblos indios, sino de toda la humanidad:

“El mundo cada día avanza con pasos agigantados hacia la destrucción de la humanidad, pensamos por ello, que necesitamos nuevas alternativas de vida, enfocar de diferente manera al desarrollo; la filosofía indígena, las formas de vida y de organización, nuestra experiencia histórica, deben hacerse presentes en el concierto mundial de las ideas y tal vez motiven, inspiren otros caminos, porque en fin, hombres nosotros y hombres ellos, todos tenemos la responsabilidad de construir un mundo más humano”.⁸

Hay resentimiento, un resentimiento que ha estado reprimido durante siglos y que ahora brota con fuerza y energía; es un grito y un llamado a la conciencia de todos los mexicanos:

“Debe quedar claro que si hemos estado y estamos en pugna (con la sociedad dominante), no es por rebeldía, es por la defensa de intereses diferentes: nosotros defendemos nuestra integridad cultural, nuestro patrimonio histórico y luchamos por la defensa de nuestros recursos naturales. En estos momentos, todo parece indicar que con nuevos requerimientos para el desarrollo, como el petróleo, una nueva violencia viene en contra de nosotros, pero les advertimos, queremos que reflexionen, que destruir la ecología es destruir al hombre y somos hombres los indígenas [tanto] como ustedes” [los no indígenas].’

En particular, en el campo de la educación, los indígenas a través de sus organizaciones, reconocen que ésta no ha contribuido a la afirmación de la identidad étnica y el desarrollo de los pueblos indios:

“Nuestras reflexiones y nuestra lucha como indígenas nos han permitido tener conciencia de nosotros mismos, de nuestras posibilidades y capacidades; nos ha costado mucho trabajo, es cierto; hemos tenido que replanteamos muchas cosas, ya que la educación que hemos recibido nos enseñó a despreciar nuestra cultura, a negar nuestra lengua. Sin embargo, nuestra propia experiencia, así como las reuniones y el contacto con nuestros hermanos indígenas del país y de otros países del mundo, nos ha ayudado a comprender y a convencemos que tenemos que volver a nuestras propias raíces, aprovechar lo mejor de nuestra cultura y a enriquecerla con los valores y los avances de otras culturas del mundo”.

A nivel internacional, las organizaciones indígenas han expresado también su decisión de luchar por conquistar su dignidad, su libertad y los caminos de un desarrollo propio. Han expresado, asimismo su preocupación por la sobrevivencia, no sólo de las propias etnias, sino de toda la humanidad. Estos son algunos de sus pronunciamientos:

“Cuando creamos las formas de trabajo colectivo de acuerdo con nuestra propia ideología y filosofía, estaremos ganando nuestra libertad y nuestra sobrevivencia.

Nuestras varias formas de tecnología no han sido apreciadas por otras gentes pero indudablemente las van a necesitar para la sobrevivencia de la humanidad”.¹⁰

El movimiento indio, como toda lucha social, requiere de aliados. Hasta ahora, han sido los estudiosos de las Ciencias Sociales, sus principales aliados. Barbados I y Barbados II, así lo atestiguan." Afortunadamente, el pensamiento y la lucha indígena han ido permeando a los diferentes sectores de la sociedad nacional. Los partidos políticos, en la reciente campaña electoral, incluyeron en su plataforma ideológica y programa de acción, aspectos que tienen que ver con las demandas de los pueblos indios.

La sociedad civil, por su parte, reconoce cada vez más la urgente necesidad de recurrir a nuestras raíces históricas y culturales para fincar nuestro proyecto de desarrollo sobre bases propias. Las voces de las organizaciones indias que parecían sonar en el desierto, cobran vida y fuerza en el contexto nacional. Por ello, la aparente pérdida de la presencia política de las organizaciones indígenas en el escenario nacional se debe, a mi juicio, a que sus planteamientos se han diluido al interior de la sociedad mexicana. Sus efectos contribuirán sin lugar a dudas a superar la matriz colonial que aún predomina en la mentalidad de los mexicanos. Para muchos de ellos, el México actual nació en 1521, para la lucha india en México, existen proyectos civilizatorios propios, por los menos desde los olmecas, de aproximadamente 4 mil años a.C.

En este sentido, habría que reconocer que las organizaciones indígenas a través de los nuevos intelectuales indios, iniciaron una lucha de reivindicación étnica que está tocando fondo, cuyos efectos sociales habrán de conocer las generaciones del siglo XXI. Con ello, el movimiento indio, habrá contribuido a superar el trauma de la Conquista, para dar paso a una nueva sociedad descolonizada y fortalecida en su propia identidad; un nuevo proyecto histórico en el que la presencia india constituya la base de una nación plural lingüística y culturalmente. Por ello, habrá que estar atentos a este devenir histórico de los pueblos indios; no en vano algunos estudiosos ha apuntado que el siglo XXI será el siglo de las minorías étnicas nacionales.

Notas

- 1 Maciel, David R.: *Ignacio Ramírez, ideólogo del liberalismo social en México* UNAM, México, 1980;
- 2 *La voz del indio* Periódico de infamación al servicio de la clase indígena. México, 1955.
3. *Bases y objetivos* Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A.C (OPINAC), México, 1975.
- 4 *Carta de Pátzcuaro*. Declaración de principios del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), México, 1979.

5. *Declaración de principios*. Programa de acción y estatutos de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC), México, 1979.
6. Discurso pronunciado por Guillermo Bonfil Batalla en la ceremonia de entrega de la presea "Manuel Gamio". La distinción fue entregada por el Presidente de la República el 10 de agosto de 1988.
7. Convocatoria del Primer Congreso Nacional de la ANPIBAC, junio de 1988.
8. *Ibidem*.
9. *Declaración de principios*. Programa de acción y estatutos de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.G., México, 1979.
10. Palabras del presidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, pronunciadas en el II Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de México, Centroamérica y el Caribe. Cherán, Michoacán, marzo de 1988.
11. La Reunión de Barbados I se celebró en Barbados en 1971. Sus principales planteamientos fueron por el respeto a los derechos indios. En Barbados II, realizada en la misma isla en 1977, participaron representantes indígenas de toda América.

Bibliografía

- ALIANZA NACIONAL DE PROFESIONISTAS INDIGENAS BILINGÜES**
1979, *Declaración de principios. Programa de acción y estatutos del ANPIBAC*, México.
- 1981, *La ANPIBAC y su devenir político*, México, (mimeografiado)
- BONFIL BATALLA, Guillermo**
1987, *México profundo*, CIESAS/SEP, México.
- CARTA DE PATZCUARO**
1979, *Declaración de principios del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*, México.
- GALAVEZ DE CAPDEVIELLE**
1967, *Rebeliones indígenas del norte del Reino de la Nueva España*, Colección Clásicos de la Reforma Agraria, México.
- GIRON, Nicole**
1981, *Antología Ignacio Manuel Altamirano*, UNAM, México.
- LA VOZ DEL INDIO**
1955, *Periódico de información al servicio de la clase indígena*, México.
- MACIEL, David**
1980, *Ignacio Ramírez, ideólogo del liberalismo social en México*, UNAM, México.
- ORGANIZACION DE PROFESIONISTAS INDIGENAS NAHUAS**
1975, *Bases y objetivos de la OPINAC*, México.
- POWELL W Philip**
1977, *La guerra chichimeca*, FCE, México.

A CUARENTA AÑOS

EXPERIENCIAS Y APORTACIONES DEL INI

Juan Larios Tolentino

Elaboración de la estrategia de trabajo

A partir de la creación del Instituto Nacional Indigenista, la institución emprende sus actividades para dar cumplimiento a la política indigenista del Estado mexicano. A 40 años de su creación se han logrado experiencias y aportaciones, producto del trabajo realizado con las comunidades indígenas. En el presente trabajo se exponen algunas de ellas.

El Instituto inició su trabajo, mismo que ha continuado hasta la fecha, con la investigación de las principales regiones étnicas del país, a efecto de elaborar un diagnóstico de los problemas y demandas de los indígenas, determinar las características de las oficinas regionales responsables del trabajo de campo, y precisar la estrategia y táctica a seguir para tener éxito en la acción indigenista.

Por decreto presidencial del 12 de septiembre de 1950 se crea la primera oficina regional denominada Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil, con oficinas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Inicialmente con carácter de proyecto piloto, hubo que determinar el sistema de organización técnico-administrativa adecuado, así como programar sus acciones, de acuerdo con la situación geográfica y con las condiciones de vida de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas.

El Centro Coordinador se enfrentó a muy serios problemas, carencias y demandas de las comunidades indígenas. A esta situación, hubo que agregar la falta de atención por parte de las dependencias gubernamentales, federales y estatales, para resolver el elevado y complejo

Nota: El presente documento forma parte de un trabajo más amplio referido al mismo tema.

cúmulo de requerimientos en torno al cual venían luchando los indígenas, sin tener respuesta a sus demandas.

En base al diagnóstico de la región, los trabajos del primer Centro Coordinador se orientaron al cumplimiento de cuatro objetivos fundamentales: establecimiento de un sistema de comunicación vial; el fomento de las actividades económicas, principalmente las agropecuarias, artesanales y de mercadeo; atención a la educación indígena; y el mejoramiento de la salud.

Para la realización de los programas se consideró indispensable la participación de personas indígenas que interpretaran y transmitieran las ideas y pensamientos entre los dos mundos: el indígena y el no indígena. Las personas que realizaron este trabajo, en apoyo del personal técnico del Centro Coordinador, no podían ser el tradicional maestro rural o cualquier otro agente formado por el sistema educativo de esa época. Esta necesidad llevó a crear un maestro indígena que recibió el nombre de "promotor cultural bilingüe", un nuevo tipo de educador, surgido del seno de la comunidad indígena, conocedor de su cultura, tradiciones y costumbres, ligado a la lucha de la comunidad y hablante de la lengua.

En el transcurso de 1952, fueron seleccionados los primeros 46 promotores. Para este propósito se recorrió la región informando a las comunidades el objetivo del programa, solicitando su opinión y colaboración y se platicó con los candidatos propuestos por las comunidades para lograr su aceptación. Muy pocos habían cursado la educación primaria; sin embargo, eran personas ligadas a la comunidad, algunos habían sido autoridades de la misma y gozaban de prestigio entre su gente.

Con la creación de los primeros seis Centros Coordinadores aumentó el número de promotores hasta llegar en 1963, a la suma de 350. Estos promotores fueron trabajadores del Instituto, pasando, en el año de 1964, a incorporarse a la Secretaría de Educación Pública. Este año, con apoyo del INI, se decide extender el proyecto a todos los grupos étnicos del país, quedando así establecido el servicio de promotores bilingües a nivel nacional. La concepción y formación de los primeros promotores bilingües constituye una aportación del Instituto, en colaboración con las comunidades indígenas.

La preparación de los promotores se llevó a cabo de acuerdo con el programa en que deberían participar: unos en el área de educación bilingüe; otros en el conocimiento de técnicas agropecuarias; y algunos más en enfermería y actividades sanitarias. Esto hizo posible que la escuela y la comunidad contaran con el apoyo de los programas promovi-

dos por el Centro. A 36 años de que surgieron los primeros promotores, los actuales maestros indígenas constituyen un ejército de más de 30 mil trabajadores.

Hoy se acusa a los maestros indígenas de no aplicar el proyecto bilingüe-bicultural y de realizar la enseñanza de la lecto-escritura directamente en español. Hemos tenido la oportunidad de observar su trabajo en el salón de clases y hemos comprobado, en efecto, que algunos no llevan a cabo el proyecto, pero en cambio otros lo conocen, dominan y aplican. Nos han manifestado su preocupación y hemos discutido con ellos la metodología, los lincamientos didácticos, los contenidos de los libros de texto y el material, la evaluación y confirmación de resultados, así como los problemas personales y familiares que tienen como todo ser humano. Sin embargo, después de reflexionar sobre estos aspectos se llega a la conclusión de que en última instancia, el maestro bilingüe no es el único responsable de las desviaciones, hay que compartir responsabilidades y sobre todo considerar que el sistema en que se desenvuelven, al perder impulso revolucionario, lo reflejó en la actitud y en el trabajo de los maestros.

Por mi parte considero que debemos rendir merecido reconocimiento y homenaje a los primeros promotores culturales bilingües, tzeltales y tzotziles, compañeros nuestros de trabajo y pioneros del sistema bilingüe-bicultural mexicano. Igual reconocimiento a los primeros directores y técnicos del Centro Coordinador, así como a las comunidades indígenas de la región que aportaron su más amplia colaboración para hacer posible el trabajo inicial del Instituto. Los primeros directores del Centro Coordinador de San Cristóbal fueron: Gonzalo Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, Ricardo Pozas Arciniega, Agustín Romano Delgado y Alfonso Villa Rojas. Después de ellos, otros destacados indigenistas continuaron impulsando el trabajo del INI en los Altos de Chiapas. Debe mencionarse, en igual forma, a los maestros normalistas, todos indígenas, responsables de la selección, orientación y capacitación de los primeros promotores culturales bilingües: Fidencio Montes Sánchez, Reynaldo Salvatierra Castillo, Andrés Santiago Montes y Onofre Montes Ríos, los cuales contaron, invariablemente, con la dirección y orientación del antropólogo Julio de la Fuente.

Con la experiencia obtenida en el Centro de San Cristóbal de Las Casas, fue posible delinear la estrategia y táctica seguidas por el Instituto, las cuales, consisten en realizar las acciones en coordinación con las dependencias oficiales y con la participación organizada de las comunidades indígenas. La estrategia está orientada a sumar esfuerzos y recur-

sos en beneficio de los grupos étnicos del país, dado que la Institución no dispone de presupuesto suficiente para atender los múltiples problemas y demandas de los pueblos y comunidades indígenas, ni tiene la autoridad institucional para cumplir funciones que corresponden a otras dependencias gubernamentales. La misma estrategia permite, asimismo, lograr la movilización participativa de las comunidades que siempre están dispuestas, cuando los programas responden a sus intereses, a proporcionar principalmente trabajo no calificado, materiales de la región o recursos en efectivo, de acuerdo con sus posibilidades.

Internamente el Instituto tiene como norma la de orientar a sus trabajadores para programar y realizar sus actividades en forma interdisciplinaria y en permanente relación con las comunidades, como única forma de entender su cultura y sus problemas.

Por lo que respecta a la táctica, ésta se ha caracterizado, desde los primeros años de trabajo del INI, por mantener el más absoluto respeto a la voluntad, decisión y dignidad de las comunidades; sin sectarismo, imposiciones o autoritarismo; así como respetar sus formas propias de organización, tradiciones y manifestaciones culturales en general.

Un ejemplo claro de la táctica adoptada por el Instituto se aprecia en la aplicación del método bilingüe en los Altos de Chiapas. Al elegir como promotores responsables de la enseñanza a personas originarias de la propia comunidad indígena, se logró evitar el problema de la aceptación del maestro dentro del grupo y, como se ha dicho en este documento, se contó así con un trabajador conocedor de los problemas de su comunidad.

La enseñanza se hacía primero en el idioma materno. Las cartillas se elaboraban en el Centro, a cargo de lingüistas, con textos de la vida real de los niños y de la comunidad, con frases y dibujos que incitaban la imaginación y despertaban el interés por la lectura y las preguntas, con ejemplos naturales y lógicos. La impresión de los materiales se hacía en la imprenta con que fue dotado el Centro Coordinador, la cual constituyó un valioso instrumento de apoyo al proyecto bilingüe, sin necesidad de estar dependiendo de Oficinas Generales para la elaboración de los materiales didácticos. Un investigador, id visitar el Centro de San Cristóbal anotaba: "La primera enseñanza se hace en la lengua indígena: el niño aprende a leer y a escribir en tzeltal o tzotzil (que es la única lengua que él conoce) para pasar después al estudio de la lengua nacional que es el castellano" (de la crónica de Georgette Soustelle, en *Acción Indigenista*, Boletín del INI, No. 102, diciembre de 1961).

Como ya se ha indicado, los promotores que formó el INI pasaron a la SEP en el año de 1964. Esta decisión se tomó en cumplimiento de la recomendación hecha por la VI Asamblea del Consejo Nacional Técnico de la Educación (noviembre de 1963), el cual, al examinar la experiencia del Instituto, estableció “emplear en la tarea de castellanización y alfabetización la lengua materna y promotores, maestros e instructores bilingües, originarios de cada región, preparados convenientemente”.

El INI ante la lucha de los indígenas por la tierra

Desde la creación del Instituto Nacional Indigenista surgió la necesidad de apoyar la vieja demanda de los pueblos y comunidades indígenas por la posesión de la tierra.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, producto del movimiento armado de 1910, instituyó en el artículo 27 el derecho de las comunidades a que se les restituyera el territorio patrimonial de que fueron despojados desde la época de la Colonia, o bien a que se les dotara de tierras y aguas para la constitución de ejidos. Además, el triunfo de la Revolución implicó la derrota de la política porfiriana, caracterizada por atribuir inferioridad a los indígenas, la apropiación de sus tierras y la explotación de su fuerza de trabajo mediante guerras de exterminio.

La nueva disposición de la Constitución creó en los indígenas la posibilidad del rescate de sus tierras, sin embargo, pese al avance en la restitución, confirmación y entrega de tierra, aún subsiste un elevado porcentaje de indígenas, principalmente de jóvenes, carentes de ella, y la existencia de múltiples problemas agrarios pendientes de resolver. Por lo que respecta a los indígenas que fueron dotados de tierra, en su mayor parte se trata de terrenos insuficientes o de mala calidad, generalmente de temporal y localizados en las pendientes de las montañas, donde es imposible obtener los ingresos necesarios para el sostenimiento de las familias indígenas.

Por lo que respecta a las inversiones que ha realizado el Estado en las regiones indígenas, éstas han sido muy reducidas. Es el caso de las obras de irrigación, que en su mayor parte han beneficiado a la “pequeña propiedad” y a un reducido número de ejidos no indígenas. De las aproximadamente 5 millones de hectáreas de riego con que cuenta el país, sólo una pequeña proporción corresponde a los indígenas, y se localiza en algunas áreas propiedad de los yaquis y mayos de los estados

de Sonora y Sinaloa, a quienes se les limita el uso del agua y donde ha surgido el rentismo de la tierra.

Esta situación se agrava por la carencia de créditos y de asistencia técnica para el fomento de las actividades agropecuarias y el aprovechamiento de los recursos naturales, y por la supervivencia de caciques y acaparadores de los productos y de la riqueza generados por el trabajo de los indígenas. La explotación y marginación de los indígenas, al igual que otros sectores de los campesinos, constituyen una de las peculiaridades de las relaciones de producción existentes en el campo.

La lucha por la tenencia de la tierra en las regiones indígenas adquiere características violentas y es el antecedente de persecuciones, encarcelamiento, asesinatos, destrucción y desalojo de poblaciones, promovidos por terratenientes. El Instituto, en su acción de apoyo a los pueblos y comunidades para la solución del problema de la tierra, ha enfrentado limitaciones de carácter legal en virtud de no ser autoridad agraria, de acuerdo con la ley de la materia en vigor.

Para tratar de superar este problema, el INI ha tomado en cuenta algunos antecedentes para orientar su acción y lograr espacios en la legislación vigente a favor de los indígenas, dar cumplimiento a las diversas resoluciones de los congresos indigenistas interamericanos, así como a las demandas planteadas por los propios indígenas en diversas instancias organizativas de los mismos.

En el *Diario Oficial* del 31 de diciembre de 1937, se publicó el acuerdo del presidente Lázaro Cárdenas, mediante el cual se otorgó a la Secretaría de Gobernación la atribución de conocer de las gestiones relativas a límites de terrenos comunales y proponer el proyecto conforme al cual debería verificarse la tramitación, resolución y ejecución en favor de las comunidades.

En 1936 se crea el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, el cual funcionó hasta el año de 1947. En la ley de secretarías y departamentos de Estado de 1939, el Departamento de Asuntos Agrarios era una de las 14 dependencias del Ejecutivo. En el Código Agrario de 1940, entre las autoridades agrarias se consideraban los jefes de estos dos Departamentos.

En el Artículo 55 del código de referencia se indica: "Corresponde al Ejecutivo Federal, por conducto del Departamento Agrario y del Departamento de Asuntos Indígenas, el reconocimiento y titulación de la propiedad comunal de los pueblos así como la resolución de todas las cuestiones que por límites de terrenos comunales se hallen pendientes o se susciten entre dos o más núcleos de población". Igualmente, en el Artí-

culo 111 se precisa oír al Departamento de Asuntos Indígenas en lo relativo al otorgamiento de concesiones y cuando se trate de fijar regalías en favor de las comunidades. El Código Agrario de 1942, vigente hasta abril de 1971, encomendaba a la extinta Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente de la Secretaría de Educación Pública, la tarea de estudiar los expedientes de reconocimiento y titulación de bienes comunales y de conflictos por límites y emitir en su oportunidad su opinión fundada. Al desaparecer la citada dirección, la nueva Ley Federal de Reforma Agraria en sus artículos 360 y 374 encomendó al Instituto esta tarea.

En cumplimiento de las disposiciones de referencia, el Instituto ha venido emitiendo opinión ante la Secretaría de la Reforma Agraria sobre los expedientes relativos a la tenencia de la tierra que afectan a las comunidades indígenas del país. Esta función de consultoría se refiere a los aspectos de reconocimiento y titulación de bienes comunales y de conflictos por límites.

Además, se proporciona asesoría y auxilio a los núcleos de población en la tramitación de sus expedientes de carácter agrario, hasta lograr los acuerdos respectivos; asimismo, se hacen diversas gestiones de otros problemas, tales como la práctica de deslinde y replanteo de linderos; permutas, división y fusión de ejidos, depuraciones censales; aprobación de planos y expedición de sus copias; intervención en los casos de despojo de parcelas e invasión de tierras; intervención en juicios de amparo en materia agraria.

En todas estas acciones el INI invariablemente se ha preocupado por lograr que se mantenga y consolide la integridad étnica de los pueblos y comunidades indígenas, actitud que justifica su participación en asuntos de carácter agrario.

En la medida que la Secretaría de la Reforma Agraria esté dispuesta a coordinar y delegar funciones al Instituto, se estará en condiciones de ampliar su participación en beneficio de los indígenas. En el Código Agrario de 1940, Artículo 149, se facultaba al Departamento Agrario dejar a cargo de un organismo descentralizado la realización y responsabilidad de algunas acciones cuando medien circunstancias especiales y el organismo cuente con la capacidad y elementos suficientes.

El Instituto tiene experiencia en este tipo de trabajos. Por los años sesenta logró que el extinto Departamento Agrario delegara algunas funciones, tales como las de deslinde, para elaborar los planos definitivos que sirvieran de base para la ejecución de resoluciones presidenciales. El trabajo lo realizó la Institución contratando personal técnico, principalmente topógrafos, como fue el caso específico de los Altos de Chia-

pas. Esta coordinación demostró que es factible agilizar la ejecución de las resoluciones presidenciales en materia agraria, por la confianza de los indígenas en el Instituto y cuando hay voluntad política interinstitucional.

En resumen, las funciones del INI en materia agraria se refieren fundamentalmente a dos aspectos: uno, asesoría a comunidades, personas y familias indígenas; otro, el de consultoría que le fijan los Artículos 360 y 374 de la Ley Federal de Reforma Agraria en los expedientes sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales y de conflictos por límites, lo que implica, en este caso, que el Instituto sea un órgano de consulta de la Secretaría de la Reforma Agraria.

En su participación en estas acciones, el Instituto ha realizado un significativo aporte en defensa de los intereses de los indígenas, hecho que le ha permitido adquirir experiencia teórica y práctica sobre este importante aspecto del indigenismo mexicano.

Al respecto, a continuación se presenta un breve resumen de algunos casos en los cuales el Instituto ha proporcionado apoyo a la lucha emprendida por los indígenas en demanda de la solución del problema referente a la tenencia de la tierra.

La comunidad chichimeca recupera sus recursos naturales. La población chichimeca, estimada en aproximadamente 4 200 habitantes, se localiza en la congregación denominada Misión de Chichimecas, aproximadamente a dos kilómetros de la ciudad de San Luis de la Paz, Guanajuato, cabecera del mismo nombre.

La Misión de Chichimecas es la única localidad habitada por los sobrevivientes de este grupo étnico. Durante el gobierno del general Plutarco Elías Calles, la comunidad fue dotada, por vía ejidal, de una superficie de 1 276 Has.; y en 1937, el presidente Lázaro Cárdenas concedió ampliación por 2 412 Has., con la cual la superficie total del ejido asciende a 3 688 Has., más el derecho del agua proveniente de la mina "Santa Brígida", explotación minera abandonada de donde se extrae el líquido por bombeo, con un aforo para regar alrededor de 30 Has. La mina se localiza a 7 Km. de los terrenos de cultivo.

Mediante estas resoluciones presidenciales, los chichimecas recibieron parte de la tierra de lo que constituyó su extenso territorio, pero ante la imposibilidad de explotar los recursos naturales por falta de créditos, asesoría técnica y otros apoyos, y ante la presión de intereses particulares, se vieron obligados a rentar tierras y agua a un particular.

A consecuencia de esto, parte de las familias vendían su fuerza de trabajo al mismo arrendatario, y el resto emigraba a las explotaciones agrícolas circunvecinas para ocuparse como peones. Los pastos también fueron rentados a ganaderos particulares. En suma: explotación total de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo por personas ajenas a la comunidad, hecho que significó la anulación completa de los beneficios otorgados por la Reforma Agraria .

A solicitud de los ejidatarios, representados por las autoridades ejidales y por sus líderes naturales, entre los cuales destacó doña Clemencia García Chavero, incansable luchadora indígena en defensa de los intereses de su comunidad, el Instituto, por instrucciones del director general, doctor Alfonso Caso, proporcionó asesoría jurídica y todo el apoyo institucional, a efecto de rescatar los bienes rentados.

La lucha emprendida por la comunidad, con el apoyo del Instituto, no fue fácil; se tuvieron que vencer fuertes intereses que apoyaban al arrendatario. La lucha fue larga; pero al fin el explotador se vio obligado a reintegrar la tierra y el agua, pretendiendo indemnización que no le fue concedida, la cual en todo caso tendrían que haberla reclamado los ejidatarios; sin embargo, lo trascendental fue haber logrado el rescate de los recursos en beneficio de los ejidatarios.

A solicitud de la comunidad, en 1969 el INI instaló una residencia en la población de San Luis de la Paz, para contribuir a la solución de sus problemas, entre otros, el aprovechamiento de los recursos naturales para el fomento agropecuario, así como atención a la salud, la educación y el mejoramiento de la vivienda.

El caso de los chichimecas es un ejemplo de la desviación de la Reforma Agraria ante la presión de intereses particulares y de los enemigos de los ejidatarios, al grado de obligarlos a rentar los recursos naturales y anular en la práctica los beneficios obtenidos. Igualmente nos demuestra que únicamente mediante la organización y movilización de los indígenas, aunadas a la voluntad política y el apoyo institucional, es posible liberar los recursos, que en gran número de comunidades han sido explotados por particulares, y salvar otros recursos en peligro de ser despojados en violación flagrante de la ley de Reforma Agraria.

Reconocimiento y titulación de territorio lacandón. Fundamentos jurídicos y antropológicos. En el transcurso del mes de abril de 1971, los vecinos de los cuatro barrios que integran la zona lacandona solicitaron la confirmación de sus bienes comunales. El 6 de marzo de 1972, a menos de un año de la solicitud, se publica en el *Diario Oficial de la Federación* la

resolución presidencial sobre el reconocimiento y titulación de los terrenos comunales, con una superficie de 614 321 Has. (superior a la de los estados más pequeños de la República Mexicana: Tlaxcala, Morelos, Colima y Aguascalientes), a favor del núcleo de población “zona lacandona”, municipio de Ocosingo, Chiapas, integrado por 66 jefes de familia. Para efectos de la tramitación del expediente, los barrios se fusionaron en un solo núcleo de población conocido como “zona lacandona”.

En el proceso jurídico en busca del reconocimiento de los bienes comunales, destaca la opinión que emitió el Instituto, según lo previenen los Artículos 360 y 374 de la ley federal de Reforma Agraria, opinión que en gran medida sirvió de base para elaborar el proyecto de la resolución presidencial. En la misma, destacan tanto consideraciones de orden legal, como de carácter antropológico y socioeconómico, de las cuales, por su relevancia, haremos un breve resumen (oficio no. 2137, de fecha 5 de noviembre de 1971, dirigido a la Dirección General de Bienes Comunales del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, suscrito por el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán. El proyecto de la opinión fue elaborado por el licenciado Miguel Mejía Fernández).

En cuanto a la cobertura territorial que debería comprender la resolución presidencial, se opinó que debería incluirse a todos los pueblos solicitantes en un solo expediente; “pues en el fondo constituyen una unidad no solamente étnica, sino agraria, toda vez que los cuatro barrios integran la tribu lacandona considerada como sujeto colectivo de derecho para los efectos de la confirmación de sus tierras”. Sobre el particular, la resolución presidencial, como se ha señalado, se dictó en favor de un solo núcleo de población, denominado “zona lacandona”, y se respetó a sus autoridades tradicionales, por lo cual no hubo elección de representantes comunales.

Por lo que respecta a la situación legal de los poseedores de los terrenos comunales propuestos para confirmar, el Instituto señaló que se trataba de “grandes propiedades cuyo origen data de las vastas concesiones otorgadas principalmente a extranjeros por el porfiriato, con base en las leyes de Colonización y de Baldíos de aquella época. Tal situación implica un acaparamiento de tierras, contrario a los principios y preceptos del Artículo 27 constitucional, tanto más negativa por cuanto que en la mayoría de los casos los actuales supuestos dueños (en número no mayor de 20 personas) son clásicos ausentistas que ni siquiera conocen físicamente sus extensas heredades”.

En relación con el acaparamiento de tierras destaca la importancia de aplicar los postulados agrarios de la Revolución, “pues resulta poco consecuente que mientras existen 1.5 millones de campesinos...con parcelas suficientes, así como más de 3 millones de campesinos sin tierra, subsistan grandes fincas con terrenos de buena clase que permanecen ociosos por incuria de sus dueños”.

Al respecto, se consideró que si se aplicaba el Artículo 27 constitucional, que señala la extensión máxima para la pequeña propiedad, “automáticamente desaparecerían las grandes propiedades de la Selva Lacandona quedando reducidas a la máxima extensión legal e incorporándose el resto al patrimonio del Estado Federal para satisfacer las necesidades agrarias del campesinado, entre los que se encuentran los del propio núcleo gestor”. En igual forma, tomar en cuenta la parte del mismo artículo “que declara revisables todos los contratos y concesiones por los gobiernos anteriores a 1910 desde el año de 1886, que hayan traído por consecuencia el acaparamiento de tierras, aguas y riquezas naturales de la nación”; así como la aplicación “del procedimiento usual contenido en la Ley de Tierras Nacionales...para estar en condiciones de fundamentar el conocimiento y titulación de los terrenos comunales del núcleo solicitante”.

Otro fundamento que presentó el INI es el referente al “principio de la función social que tiene la propiedad, contenido en el Artículo 27 constitucional que otorga al Estado mexicano el derecho de imponer a la propiedad la modalidad que dicte el interés público”.

Se hizo la denuncia de que la Selva Lacandona además de no ser adecuadamente aprovechada por los supuestos dueños, “al mismo tiempo existen en la región numerosas explotaciones forestales en manos de particulares que no son precisamente los dueños que realizan una tala de los bosques sin base dasonómica”.

En una concepción más amplia del problema agrario, orientada a resolver la demanda de tierras por otros grupos, en virtud de que la superficie objeto de reconocimiento resultaba relativamente grande en comparación con el reducido número de personas que integran el grupo lacandón, la superficie debería “ser aprovechada no únicamente por el escaso núcleo solicitante, sino por excedente de indígenas tzeltales, tzotziles y otros grupos que viven en los Altos de Chiapas, donde confrontan un grave problema de superpoblación”.

Este aspecto de la opinión del Instituto, como el resto de sus puntos de vista, fueron considerados en la resolución presidencial en beneficio del grupo lacandón y de “los grupos indígenas aledaños cuyo crecí-

miento demográfico y la carencia de tierras en extensión y calidad les ha impedido su desarrollo económico en perjuicio directo de la región en que viven y el progreso del país”.

Además de la opinión del INI, rica en la diversidad de aspectos considerados, hay que destacar la trascendencia que tiene la resolución presidencial, desde el punto de vista de la soberanía nacional, al poner estas tierras limítrofes con Guatemala a salvo de intereses extraños y precisar que los terrenos comunales titulados “son inalienables, imprescriptibles, inembargables e intrasmisibles”.

En resumen, el reconocimiento y titulación del territorio lacandón, además de ser un acto de justicia por parte del Estado mexicano, al dar solución a la demanda histórica de este grupo étnico, permitió al Instituto hacer una aportación en este aspecto de la tenencia de la tierra y, al mismo tiempo, enriquecer su acervo teórico para el tratamiento de casos similares.

La comunidad seri logra el acceso a la Isla del Tiburón como propiedad comunal.

El extenso territorio que los seris lograron dominar desde la época anterior a la llegada de los conquistadores, comprendía una gran parte de la zona costera y desértica del actual estado de Sonora, desde el actual municipio de Pitiquito hasta el sur de Guaymas; tal territorio quedó reducido a 212 078 Has., superficie de la dotación ejidal, más el reconocimiento, en propiedad comunal de la isla del Tiburón. La propiedad ejidal se extiende a lo largo de 75 kilómetros del litoral correspondiente al golfo de California.

Al sureste del territorio seri se localiza el distrito de riego de la costa de Hermosillo, donde se han hecho grandes inversiones para abrir al cultivo miles de hectáreas, a base de riego por bombeo, propiedad de agricultores no indígenas, en contraste con las realizadas en beneficio de la comunidad indígena.

De la actual superficie propiedad de los seris 91 322 Has., corresponden a dotación ejidal, por resolución presidencial del 28 de noviembre de 1970. Posteriormente, en 1975, se les reconoció en propiedad comunal la isla del Tiburón, con superficie de 120 756 Has., la cual estuvo vedada a los seris para el acceso y explotación de los recursos naturales que tradicionalmente han aprovechado, por constituir zona de reserva natural y refugio para la fauna silvestre por decreto publicado en el ***Diario Oficial*** del 15 de marzo de 1963, bajo la administración de las Secretarías de Marina y de Agricultura y Recursos Hidráulicos.

Durante el trámite agrario, el Instituto opinó, de acuerdo con la ley federal de la Reforma Agraria, que era procedente el reconocimiento y titulación de los terrenos comunales de la isla del Tiburón por estar en posesión de los seris, desde tiempo inmemorial.

La resolución presidencial indica que la comunidad seri tendrá definitivamente la propiedad sobre las tierras comunales confirmadas y, "por lo que respecta a la explotación de la reserva de la fauna y cualquier otro programa de desarrollo que se realice en las tierras materia de esta resolución, será beneficiaria y deberá participar activamente"; sin embargo, en la práctica se violaba el mandato del ejecutivo federal.

Esta situación representaba para los seris un despojo de los bienes comunales por parte de agencias del mismo gobierno que les había reconocido y titulado la isla del Tiburón. Desde la playa, los seris podían contemplar la isla que forma parte de su patrimonio, pero sin ninguna posibilidad de acceso a lo que legalmente les corresponde.

Los seris, con el apoyo y el asesoramiento del INI, hicieron constantes gestiones para lograr el libre acceso y aprovechamiento de su isla. Las gestiones culminaron con la firma de un convenio, suscrito el 29 de marzo de 1977, entre la subsecretaría Forestal y de la Fauna de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, y las autoridades de la comunidad, ante la presencia de representantes de Instituto y de la comisión permanente del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

En este convenio se acordó acatar lo dispuesto por la resolución presidencial, mediante la que se confirmaron los bienes comunales de la isla del Tiburón en favor de la comunidad seri; además, la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos aceptó reemplazar al personal residente en la isla por miembros que propusiera la comunidad, y únicamente permanecieron un biólogo y el personal técnico y profesional que dispuso la subsecretaría para elaborar los planes de preservación y aprovechamiento de la flora y la fauna, así como los beneficios en que deba participar la comunidad; y, lo más importante, de inmediato la comunidad seri tendría acceso a la isla del Tiburón, y podría proceder al aprovechamiento de los recursos naturales que existen en la misma.

Culminó así una etapa más de la lucha emprendida por los seris para lograr el acceso y pleno disfrute de su territorio comunal, hecho que fue posible por la unidad de los indígenas y por la disposición política de las autoridades federales. Para los indígenas, por otra parte, significó una gran experiencia la de ser permanentes vigilantes de las disposiciones agrarias, como única forma de evitar desviaciones y lograr el pleno disfrute de sus bienes.

Ultimamente, inversionistas del estado de Sonora han tratado de aprovechar los terrenos propiedad de la comunidad seri para establecer un complejo turístico. Frente a este propósito, la comunidad deberá tener en cuenta la experiencia de otras comunidades indígenas afectadas en sus recursos con el mismo propósito. Como ejemplo, conviene recordar el caso de la isla de Huivulai, despojada a los indígenas mayos, del mismo estado de Sonora, después de una larga lucha de carácter jurídico que culminó con una resolución en favor de los inversionistas privados, quienes pretenden establecer un fraccionamiento turístico. En este caso, también resultaron seriamente afectados los pescadores, en su mayoría indígenas, al quedar interrumpida la corriente de las aguas, a consecuencia de la construcción de un camino que comunica la parte continental con la isla de referencia.

En otras regiones del país, las comunidades indígenas se han opuesto, en forma decidida, a ser despojadas de sus recursos con fines turísticos, como es el caso de los purépechas en defensa de los lagos de Pátzcuaro y Zirahuén. En general, los indígenas no desean más la reducción de sus territorios y luchan por la plena conservación y aprovechamiento de sus recursos naturales, y asimismo demandan el apoyo técnico y financiero del Estado mexicano.

Los guarijíos obtienen asentamiento territorial. Al establecerse en 1977 el Centro Coordinador de San Bernardo, municipio de Alamos, Sonora, con el propósito de atender a la población guarijío de ese estado; se encontró ante la situación sumamente crítica de la comunidad indígena por carecer de terreno propio para su asentamiento poblacional y de tierras de cultivo. Era una situación realmente excepcional en relación con los guarijíos del estado de Chihuahua y los indígenas del resto del país.

Los guarijíos del estado de Sonora se encontraban dispersos en los municipios de Alamos y El Quiriego, e integraban pequeños grupos de 1 a 6 familias, en minúsculas rancherías localizadas en fincas ganaderas propiedad de mestizos de la región, como peones acasillados; no disponían de servicios para atender los mínimos de bienestar social, situación que generaba insalubridad y desnutrición. Algunas familias vivían en calidad de arrendatarios, obligados a cuidar los potreros y el ganado, propiedad de particulares, a cambio de poder cultivar una superficie que fluctuaba entre 1 y 2 hectáreas.

Pese a la dispersión del grupo y a la carencia de asentamiento territorial propio, la comunidad pudo conservar la unidad mediante la supervivencia de relaciones étnicas, el uso de la lengua materna, la celebración de fiestas religiosas y otras tradiciones propias de su cultura.

La parte occidental de la Sierra Madre, donde vive este grupo étnico, se caracteriza por ser sumamente accidentada, y porque en ella fluyen las aguas de los afluentes del río Mayo. Los terrenos son poco aptos para la agricultura y en su mayor parte sólo aprovechables para la ganadería.

De esta situación surgió la preocupación principal del INI para asesorar y apoyar a los guarijíos en la adquisición de tierras donde establecer su asentamiento y terrenos para los cultivos agrícolas y la ganadería. Con este propósito se compró un predio rústico, con superficie de 140 hectáreas, localizado en el sitio denominado Mesa Colorada. Este primer logro abrió, para los guarijíos, la posibilidad de liberarse de la explotación de los caciques y latifundistas de la región.

Además de la adquisición de este terreno, los representantes de la comunidad y el Instituto se dieron a la tarea de investigar la existencia de tierras que se pudiesen adquirir mediante la compra. De la encuesta realizada se logró obtener el ofrecimiento de algunos propietarios particulares. Para tal objeto el INI gestionó y obtuvo de la Secretaría de Programación y Presupuesto, en el año de 1977, una ampliación de su presupuesto por la cantidad de 18 000 000.00 de pesos para la compra de 18 213 hectáreas destinadas al asentamiento de los miembros de la comunidad indígena guarijía del estado de Sonora.

El Instituto consideró que los terrenos en compra se deberían entregar a los guarijíos mediante dotación ejidal. Por su parte, la Secretaría de la Reforma Agraria y el gobierno del estado de Sonora realizaron los términos correspondientes, de conformidad con lo que establece la ley Federal de Reforma Agraria.

En el *Diario Oficial de la Federación*, del 7 de mayo de 1982, se publicó la resolución presidencial dotando de tierra a los guarijíos, mediante la creación de 2 ejidos: el ejido Guarijíos de Burapaco con 12 938 hectáreas, y el ejido Guarijíos de los Conejos, con 6 355, localizados cerca de la población de San Bernardo, municipio de Alamos, Sonora.

Geográficamente estos dos ejidos se encuentran separados, mediando entre los mismos propiedades de pequeños propietarios, hecho que impidió formar una sola unidad territorial, obstaculizando la protección de los terrenos adquiridos de la invasión del ganado propiedad de ganaderos particulares. De inmediato el Instituto se dio a la tarea de apoyar a estos ejidos mediante programas de desarrollo agropecuario, además de atención médica y educativa, en coordinación con la Dirección General de Educación Indígena.

La comunidad y el Centro Coordinador se empeñaron en localizar nuevas tierras con el propósito de ampliar y formar una sola unidad te-

territorial. De las pláticas que se tuvieron con propietarios particulares se logró obtener en 1983 el ofrecimiento de 24 predios con superficie de 11 599 hectáreas y un valor aproximado de 34 millones de pesos. No fue posible adquirir estas fracciones rústicas por la carencia de recursos económicos y por las presiones de algunos propietarios contra cualquier operación, quedando en pie la demanda de la comunidad para constituir una sola unidad territorial.

En resumen, esta acción agraria permitió constituir el asentamiento territorial del grupo étnico, a partir del cual deberán realizarse esfuerzos para su consolidación y ampliación, como son sus deseos. Desde el punto de vista político, antropológico, social y económico, la constitución de los ejidos significó un gran cambio para los guarijíos, pues se convirtieron en propietarios de tierras, dejaron de ser explotados por los ganaderos propietarios de los sitios donde vivían y resolvieron el problema del aislamiento y dispersión.

En esta lucha de los guarijíos por obtener tierras propias, de las cuales fueron propietarios originales, destacaron dos dirigentes surgidos del seno de la propia comunidad: José Zazueta Yoquivo y Cipriano Buitimea Romero, quienes llegaron a representar al Consejo Supremo Guarijío.

José Zazueta falleció de un paro cardíaco el día 10 de mayo de 1987, causando una gran consternación dentro y fuera de la comunidad y en quienes tuvimos la oportunidad de conocerlo y compartir sus experiencias. En reconocimiento a su obra ejemplar en defensa de los intereses, cultura e integridad étnica de la comunidad, a su lucha constante en contra de quienes históricamente los han explotado y la denuncia oportuna y valiente de las injusticias de que han sido objeto, actitud que le provocó persecución y encarcelamiento, el consejo directivo del Instituto Nacional Indigenista, en reunión efectuada el 7 de junio de 1988, acordó proponer al presidente de la República otorgar a José Zazueta Joquivo la presea "Manuel Gamio" al mérito indigenista *post-mortem*, la cual recibieron sus familiares de manos del presidente de la República, el día 10 de agosto del mismo año. Por primera vez se otorga la presea "Manuel Gamio", instituida por acuerdo presidencial en el año de 1978, a un dirigente indígena.

Acciones para resolver simultáneamente varias demandas de tenencia de la tierra. La Secretaría de la Reforma Agraria, en colaboración con el Instituto, pusieron en práctica un programa en materia agraria, con el propósito de acelerar la resolución de los múltiples problemas de tenencia de la tierra

presentados por el propio Instituto y por las comunidades indígenas, por conducto del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, muchos de los cuales datan de varios años atrás. El trabajo se realizó de acuerdo con la política agraria del actual gobierno, tendiente a detener “el proceso de reducción de los territorios indígenas, la regularización de la tenencia de la tierra y el propósito de poner en manos de los indios los medios que históricamente les corresponden para que sean los autores de su propio desarrollo”.

El programa comprendió 172 problemas agrarios. De la opinión del Instituto, en relación con los mismos, de acuerdo con lo dispuesto por la Ley de Reforma Agraria, 27 asuntos habían concluido con resolución presidencial y en proceso de ejecución, quedando pendiente el resto de los problemas. Este era el avance del programa al 30 de julio de 1986, día en que el presidente de la República, en ceremonia realizaba en el patio de honor del Palacio Nacional, instaló el Consejo Consultivo Nacional del INI, entregó a diversas comunidades del país títulos agrarios y otorgó la presea “Manuel Gamio” al mérito indigenista a Juan Rulfo y Julio de la Fuente, *post-mortem*.

Durante esta ceremonia, el director general del Instituto licenciado Miguel Limón Rojas, reconoció públicamente la trascendencia de la acción agraria, indicando: “Hoy hemos presenciado un acto de justicia agraria de la mayor relevancia para los indios. En la intimidad de sus creencias la tierra tiene el mayor significado; de ella obtienen el sustento, a ella ligan entrañablemente su existencia y su razón de ser”.

El procedimiento que se siguió para la resolución de múltiples problemas constituye una significativa experiencia que la Secretaría de la Reforma Agraria y el Instituto deben continuar. Solamente a base de una permanente coordinación será posible lograr avances importantes en materia agraria en favor de los pueblos y comunidades indígenas del país.

La defensa y aprovechamiento de los recursos forestales. El caso de los bosques. La mayor parte de las comunidades beneficiadas con la entrega de la tierra y demás recursos naturales, tales como bosques, agua, minas de arena y otros materiales de construcción, así como los de carácter turístico, la mayor parte no son aprovechados en beneficio de las propias comunidades. El caso más significativo es el de los bosques, que generalmente aprovechan particulares o compañías ajenas a las comunidades.

Desde que se fundaron los primeros centros coordinadores, el INI se preocupó por apoyar a las comunidades en la solución de este problema.

El trabajo inicial se concentró en la atención a los ejidos de la Tarahumara y de los Altos de Chiapas, donde la explotación inmoderada de los bosques por empresas particulares se hacía mediante contratos de compra-venta desventajosos para los indígenas, quienes solamente recibían una cantidad irrisoria por millar de pies cúbicos de madera aserrada como derecho de monte. La única ventaja que se obtenía era la de contar con una fuente de trabajo para un reducido número de ejidatarios, generalmente mal retribuidos y sin ninguna otra prestación.

En el año de 1954, el Instituto tuvo la primera experiencia id asesorar al ejido de Cusárare en la Sierra Tarahumara, el cual obtuvo un crédito del entonces Banco Nacional de Crédito Ejidal, con el cual se adquirió la maquinaria para el aserradero. Esto permitió que los ejidatarios manejaran directamente la explotación de sus recursos. En asamblea general se discutían y aprobaban los programas de trabajo, realizaban directamente la venta de los productos y controlaban la administración de la empresa, generando un incremento significativo en las utilidades, superior a las que se obtenían cuando los bosques eran explotados por compañías particulares. Además se logró despertar el interés de los ejidatarios por aprovechar racionalmente los recursos y, algo muy importante, se demostró que los indígenas son capaces de realizar directamente el aprovechamiento de sus recursos.

Desde la creación del Consejo Supremo de la raza tarahumara, en el año de 1939, se tomó el acuerdo de exigir "la resolución completa y pronta de nuestros problemas de tierras"; y en el congreso celebrado en Creel, en el mes de junio de 1957, además de ratificar la vieja demanda por la tierra, reclamaron el derecho a la explotación de sus bosques en beneficio propio con la orientación y asesoría del Instituto.

Para atender la demanda de los ejidos forestales de la Tarahumara, hubo que enfrentar la resistencia de las compañías madereras y la actitud de las autoridades forestales dependientes de la Secretaría de Agricultura. Para superar esta situación, el director del INI, doctor Alfonso Caso, tuvo que emprender múltiples gestiones que constituyeron una auténtica lucha política con el apoyo del Consejo Supremo Tarahumara y el antropólogo Francisco M. Planearte, primer director del Centro Coordinador Tarahumara, para que el presidente de la República, Adolfo Ruiz Cortines, expidiera un acuerdo, publicado el 10 de julio de 1957, mediante el cual se facultó al Instituto para asesorar a los ejidos forestales de los municipios de Guadalupe y Calvo, Morelos, Batopilas, Balleza y parte de Urique.

En el transcurso de 1971, se organizaron las empresas ejidales forestales, con la participación del Departamento de Asuntos Agrarios, la Liga de Comunidades Agrarias y el Instituto. Posteriormente, el 7 de abril de 1972, se constituyó la Unión de Empresas Forestales Ejidales de la Tarahumara. En el congreso del Consejo Supremo de la Tarahumara celebrado durante el mes de enero de 1972, se presentaron quejas en contra de las empresas forestales. Con este motivo el presidente de la República, licenciado Luis Echeverría, dispuso integrar urgentemente una comisión investigadora que, a la vez, propusiera soluciones. Los trabajos de esta comisión culminaron con la creación, por acuerdo presidencial, del organismo descentralizado "Productos Forestales de la Tarahumara". En las reuniones previas a la creación de esta empresa el instituto, invariablemente, apoyó y defendió la demanda de las pmpresas ejidales para realizar la explotación directa de sus bosques. A partir de la creación de PROFORTARAH, el Instituto suspendió el asesoramiento que venía otorgando a los ejidos en la explotación de sus recursos forestales, sin dejar de participar en la atención de los problemas y la defensa de los derechos de los tarahumaras.

El Instituto adquirió una gran experiencia en este aspecto y los indígenas demostraron que son capaces de explotar directamente sus recursos, a condición de contar con los apoyos técnicos y financieros que para el caso se requieren.

Similar experiencia se obtuvo en los Altos de Chiapas, lo cual le permite al Instituto opinar, con gran autoridad, sobre el derecho que tienen los indígenas de explotar directamente sus recursos naturales.

Por último, haremos referencia al caso de la explotación de los bosques de la región de Huayacocotla, Veracruz. El día 27 de septiembre de 1981, 11 ejidos de esa región constituyeron la "Unidad de Producción Forestal y Agropecuaria Adalberto Tejeda". Para la operación de la unidad se obtuvo del programa PIDER, la cantidad de \$1 450 000.00, destinada a cubrir el importe de las instalaciones de la empresa; además COPLAMAR, a través del INI, otorgó un préstamo sin intereses por 10 millones de pesos para la compra de maquinaria destinada al proceso de la industrialización de madera de pino. Con anterioridad, los ejidatarios tuvieron una experiencia negativa, a consecuencia de la tala inmoderada, que se inició en el año de 1941 hasta que el gobierno federal decretó la veda en 1952. La explotación de los bosques la realizaron madereros particulares, ajenos a los ejidos, interesados únicamente en extraer toda la madera posible para obtener el máximo de utilidades, a cambio de pagos irrisorios a los dueños de los bosques.

El nombre asignado a esta empresa, dirigida y operada por los ejidatarios, se hizo en memoria del gran revolucionario y reformador social veracruzano, Adalberto Tejeda. Como gobernador del estado impulsó la acción agraria y dictó medidas en favor de los trabajadores en general.

La participación organizada de las comunidades en la acción indigenista. La experiencia lograda por el Instituto a través de 40 años de trabajo, demuestra que los programas de acción indigenista cumplen con los objetivos previstos cuando responden a las demandas de los indígenas y propician su participación organizada, de acuerdo con las decisiones que en forma democrática adopten las comunidades.

Los lincamientos que norman la acción indigenista reconocen que el indígena posee las capacidades inherentes a todo ser humano normal para modificar sus condiciones de existencia y que toda acción que se intente en la comunidad indígena deberá contar con la aceptación y participación de la misma, (*Memorias del INI, "Realidades y Proyectos", vol. X, 1964, pp. 11-12*). Esta orientación representa un avance significativo en la concepción relativa a los indígenas, al reconocerles capacidad para lograr su propio autodesarrollo.

El gobierno federal, consecuente con estos antecedentes, ha decretado que debe aplicarse la planeación democrática en base al diseño e instrumentación de una política con los indígenas y no tan sólo para los indígenas. En consecuencia, es obligación del Estado mexicano poner en práctica las medidas necesarias para el cabal cumplimiento de su política indigenista, sin más limitación que el respeto a la voluntad, dignidad y características culturales de los indígenas.

Las comunidades siempre han estado organizadas para conservar y reproducir sus formas de vida y de cultura. Esta tradición se manifiesta en la designación de las autoridades, en la organización de los asentamientos humanos, el trabajo agrícola y el aprovechamiento de los recursos naturales, la protección del medio ecológico, la celebración de ceremonias religiosas y otros. En relación con el trabajo, sea con fines públicos o personales, los indígenas conservan y aplican los sistemas tradicionales de cooperación y ayuda mutua.

El Instituto ha venido impulsando estas formas de organización para el trabajo, mismas que implican unidad y multiplicación de esfuerzos y de recursos en la realización de actividades. Sin embargo, es frecuente que otras instituciones oficiales, que actúan al margen de esta costumbre, realicen las obras exclusivamente a base de dinero, mediante contratistas, con el consiguiente incremento en los costos y con poco o ningún interés por los beneficiarios.

Entre las formas de trabajo público o cooperación que se practican, encontramos las instituciones llamadas *tequio*, *servicio* y *mayordomía*. El *tequio*, conocido también con los nombres de trabajo comunal, *faena*, *faina* y *fagina*, según el grupo étnico de que se trate, es la aportación del trabajo personal en la realización de obras de carácter público. La experiencia demuestra que cuando una obra o programa responde a demandas de la comunidad, ésta se moviliza con entusiasmo, aportando mano de obra y materiales de la región.

El *servicio*, es la institución por la cual las personas de una comunidad desempeñan cargos civiles o religiosos, recibiendo como única recompensa el prestigio que se adquiere dentro de la comunidad. La persona designada principia por ocupar los cargos de menor responsabilidad, quien es juez o presidente municipal principia siendo *topil* (mensajero) o *policía*.

La *mayordomía*, es una institución eminentemente religiosa. Los *mayordomos* son los encargados de organizar y cubrir los gastos de la fiesta de los santos venerados por la comunidad.

La institución denominada *ayuda mutua* recibe, según la región de que se trate, los nombres de *mano vuelta*, *convite*, *guelaguetza*, *gozona*, *tesgüinada* y otros. Consiste, como su nombre lo indica, en la ayuda en común de las personas entre sí, con fines particulares, mediante aportaciones, generalmente en trabajo, que son reintegradas en la misma cuantía cuando los que participan requieren de tal ayuda.

A partir de estos sistemas tradicionales de cooperación y ayuda mutua se han puesto en práctica diversas formas de organización para la realización de los programas en las regiones indígenas. A continuación se describen dos ejemplos.

1. La construcción de caminos INI-comunidad, denominadas *brechas de penetración*, se realiza en cooperación con los pueblos y comunidades. Para lograr esta metodología de trabajo hubo que superar la resistencia de algunas comunidades, a consecuencia de la ancestral desconfianza hacia los no indígenas, actitud explicable por la explotación y despojo de sus territorios del que fueron objeto desde la época de la conquista. De parte de los intereses económicos y políticos hubo oposición, como fue el caso de los Altos de Chiapas, donde el monopolio de la producción y distribución de aguardiente, con centro rector en la población de San Cristóbal de Las Casas, explotaba a los indígenas y tenía el control político de la región.

Con el transcurso del tiempo, a medida que se multiplicó la creación de centros coordinadores, la demanda por la construcción de caminos

ha ido en aumento, al grado de no poder atenderla por la carencia de suficientes medios de trabajo, debiendo sumarse la acción de otras dependencias a la solución del problema. En la realización de los proyectos, el Instituto contribuye con la maquinaria disponible y asistencia técnica. Las comunidades aportan mano de obra, mediante el sistema de tequio, más recursos económicos para los gastos de operación de la maquinaria, tales como combustibles, lubricantes y salarios de los operadores. Esto ha permitido eliminar la contratación con compañías constructoras interesadas únicamente en el lucro, violando las condiciones establecidas y sin respetar las características culturales de las comunidades.

Desde la creación de los primeros centros coordinadores, en los Altos de Chiapas, la Tarahumara, la Mixteca Alta de Tlaxiaco, Jamiltepec y otras regiones, se incluyó en sus programas, en forma prioritaria, la construcción y mejoramiento de caminos y aeropistas, por tratarse de regiones en completo aislamiento geográfico. Los trabajadores de caminos del INI y las comunidades de estas regiones fueron verdaderos pioneros en esta tarea.

En resumen, se ha logrado establecer un sistema de trabajo que se ajusta a las condiciones de las comunidades y a la capacidad técnica y financiera del Instituto. Esta experiencia debe ser impulsada por el Estado mexicano, no solamente como una alternativa para abatir los elevados costos sino como un medio de participación de las comunidades en la atención del problema.

2. Cuando el Instituto inició sus actividades, se enfrentó con la oposición de las instituciones de crédito agrícola para proporcionar recursos económicos a los indígenas por no considerarlos sujetos de crédito, ya fuera por no ofrecer ninguna garantía hipotecaria y porque la garantía prendaria que pueden ofrecer es, en opinión de quienes otorgan el crédito, insuficiente o insegura. Las normas rígidas de la banca oficial, impiden comprender y aceptar la mejor garantía con que cuentan los indígenas: la solvencia moral y responsabilidad mancomunada y solidaria.

El crédito oficial únicamente ha beneficiado a una mínima parte de las comunidades, dando por resultado que el importe de los créditos proporcionados a este sector resulte insignificante, en relación con el monto global de los recursos operados por el Banco Nacional de Crédito Rural.

La carencia de crédito oficial en las regiones indígenas ha contribuido a fomentar la usura impuesta por los prestamistas locales, cobrando elevados réditos por los préstamos, sea en especie o en efectivo, mantenien-

do a las familias indígenas en permanente endeudamiento. Este sistema permite al prestamista acaparar las cosechas, a precios inferiores a los oficiales, por el procedimiento de “compras al tiempo”, afectando en mayor medida al pequeño productor indígena que, por lo reducido de su producción, está en desventaja al no poder eludir al prestamista, integrante de la estructura caciquil dominante. Así el ingreso y la capacidad de compra del indígena se ven disminuidos con serio perjuicio para la economía de las familias y de las regiones étnicas del país.

A solicitud del Instituto y de las comunidades se han obtenido algunos créditos, principalmente para el cultivo de productos básicos y para el establecimiento de unidades ganaderas, recursos administrados. Estos son operados conjuntamente entre el INI y las comunidades beneficiadas. Para tal efecto, los indígenas se han organizado de acuerdo a su costumbre aplicando la cooperación y ayuda mutua para el trabajo, de eficiencia no menor a los sistemas de organización establecidos por el banco y con resultados que demuestran que los indígenas son buenos sujetos de crédito, contrariamente a lo que se ha afirmado.

De los créditos operados haremos referencia a dos casos, en los cuales destacan las formas de organización adoptadas por los beneficiarios, los mecanismos de operación puestos en práctica para agilizar las ministraciones y el cumplimiento oportuno de las obligaciones contraídas con los acreedores, aspectos que constituyen experiencias en la atención de una demanda concreta de los indígenas.

a) Durante los ciclos agrícolas 1963-1964 y 1964-1965, el Banco Nacional de Comercio Exterior proporcionó al Instituto créditos de avío para habilitar a los indígenas productores de arroz de la región del Papaloapan, con importe de \$187 200.00 y \$289 000.00 respectivamente.

Los 17 ejidos beneficiados, constituidos con la población de reacomodo de la presa Migue] Alemán, se organizaron en grupos de responsabilidad solidaria y mancomunada y con el apoyo y la asesoría del Centro Coordinador del Papaloapan, Oaxaca, el cual tuvo a su cargo el registro contable, las ministraciones y la recuperación de los créditos. Los recursos obtenidos, además de la producción, permitieron realizar ventas en común, a mejores precios y sin la obligación de entregarlo a los prestamistas por los créditos proporcionados en condiciones de usura. También se llevaron a cabo operaciones de compra-venta de otros productos agrícolas, poniendo a salvo de la acción especulativa de los acaparadores de cosechas, los intereses de los indígenas.

Los indígenas beneficiados con estos créditos se organizaron de acuerdo con su voluntad y decisión y pagaron oportunamente, demos-

trando ser buenos sujetos de crédito. Esta experiencia enseñó a los indígenas que solamente organizados es posible contrarrestar la acción oligopólica de los acaparadores de cosechas y ser los beneficiarios de los incrementos de la productividad que se logren mediante el crédito, la asesoría técnica y otros factores. La obtención de estos recursos puso en evidencia una contradicción flagrante; la de provenir los créditos de una fuente distinta a la oficialmente responsable, por su oposición a proporcionar medios de producción a las comunidades indígenas.

En el año de 1962, el mismo Banco Nacional de Comercio Exterior proporcionó, por gestiones del doctor Alfonso Caso, director del INI, un crédito por la cantidad de un millón de pesos, pagadero en 10 años y sin intereses, para construir el edificio central del Instituto en Av. Revolución No. 1279 de la ciudad de México, inaugurado el 3 de mayo de 1963, hace 25 años, por el presidente Adolfo López Mateos. Al igual que los indígenas, el Instituto pagó oportunamente las anualidades del crédito adquirido, con lo cual aumentó su patrimonio, ahorrando al erario nacional recursos económicos por el importe de las rentas que se tendrían que erogar, de no contar con oficinas propias.

b) En 1977, a petición de la Comisión Permanente del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, el presidente de la República José López Portillo dispuso que el Banco Nacional de Crédito Rural otorgara a las comunidades indígenas créditos de avío para el cultivo de maíz de temporal. Para cumplir con esta instrucción, el Instituto celebró convenio con el Banco, mediante el cual, de 1977 a 1982 se ejercieron 299 millones de pesos, para el cultivo de 287 000 hectáreas, en 60 regiones indígenas, en beneficio de aproximadamente 31 000 familias por ciclo agrícola (de estas cifras se deduce que la superficie promedio de cultivo de maíz por familia indígena fue de 1.5 hectáreas anuales).

Las principales características y experiencias obtenidas del ejercicio de estos créditos las podemos resumir en los siguiente puntos:

- El crédito fue otorgado por el Banrural al INI, quien a su vez proporcionó a los grupos organizados las cuotas convenidas con los beneficiarios. La obligación contraída por los productores fue con el Instituto. Los centros coordinadores realizaron las ministraciones, la mayor parte en especie, la promoción de la organización, asesoría técnica y recuperación de los créditos. El programa se realizó por el personal de planta de los centros, sin haber creado un aparato administrativo adicional con el consiguiente incremento de los costos de operación.

- Los productores se organizaron en aproximadamente 1 200 “grupos productores de maíz”, respetando la organización tradicional para el trabajo. Esto despertó entre los indígenas gran interés y entusiasmo.
- Los préstamos fueron cuotas de auxilio para la compra de fertilizantes e insecticidas y para algunas labores de cultivo. Esta modalidad permitió que el monto del crédito se otorgara de acuerdo con la capacidad de pago del campesino, a efecto de no generar endeudamiento. Se estima que durante los 6 años del programa se distribuyeron alrededor de 110 000 toneladas de fertilizantes mediante la coordinación y apoyo de FERTI-MEX, con lo cual se logró incrementar el rendimiento y la producción de maíz.
- ANAGSA, con quien el INI celebró convenio, no aceptaba asegurar los cultivos de maíz combinados con otros cultivos como tradicionalmente lo realizan los indígenas. Finalmente, ante los argumentos presentados por el Instituto, se aceptó asegurar los cultivos de maíz combinados con frijol y otros productos.
- Se ahorraron trámites al eliminar papeleo y burocratismo. La única garantía de los acreditados fue su solvencia moral, disponiendo libremente de la producción obtenida. Esto permitió, salvo algunas excepciones, la recuperación de los créditos. Una vez más los indígenas demostraron su calidad como buenos sujetos de crédito.

El programa proporcionó una gran experiencia al personal de los centros coordinadores quienes demostraron un gran entusiasmo, sin preocupación por el horario burocrático y gran rectitud en el manejo de los recursos. La enseñanza obtenida debe ser analizada por la banca oficial, conjuntamente con el Instituto, a efecto de ampliar las operaciones del crédito agrícola a las regiones indígenas, aplicando nuevos criterios.

Comentario final

Las experiencias y aportaciones reseñadas no son exclusivas del Instituto en sus 40 años de trabajo. Son el fruto de una acción con las comunidades y en coordinación estrecha con las instituciones oficiales. Tampoco son las únicas, ni todas las acciones realizadas han cumplido con sus objetivos.

Al hacer la selección de los casos presentados, entre los múltiples proyectos y programas llevados a cabo en miles de comunidades indígenas, no se hizo con ánimo triunfalista, pues precisa reconocer la experiencia de acciones negativas, las cuales habrá que examinar en una actitud de autocrítica, para derivar enseñanzas que contribuyan a superar errores y mejorar el trabajo.

No fueron revisadas experiencias y enseñanzas producto de otros programas y proyectos que reflejan la orientación del trabajo interdisciplinario, integral e interinstitucional del INI, tales como: la lucha constante por la obtención de recursos presupuestales y de otra índole; los sistemas de control financiero, programación y evaluación aplicados, de acuerdo con la política de la administración pública; los esfuerzos conjuntos entre el Instituto y las comunidades para elevar su capacidad productiva, principalmente a través de programas agrícolas, pecuarios, de pequeñas industrias, de artesanías y otros; el mejoramiento de terrenos estériles que caracterizan, en gran medida, la propiedad territorial de los indígenas, y el rescate de tierras mediante la construcción de terrazas y camellones en las zonas de pantano, o el reacomodo de población indígena a consecuencia de la construcción de obras de infraestructura, como son los casos de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro. En este último programa, el Instituto ha sido inflexible en el cumplimiento del decreto presidencial, en defensa de los intereses de las comunidades afectadas.

Tampoco fueron considerados programas referentes a la educación y la cultura: la operación de 1 250 albergues escolares en beneficio de cerca de 70 000 niños indígenas; la atención primaria de la salud, el trabajo sanitario y el impulso por combinar la rica experiencia de la medicina tradicional con la moderna; el mejoramiento de la vivienda; la preservación y difusión de la cultura autóctona; el rescate de las lenguas indígenas; las 7 estaciones de radio bilingüe, como medio de comunicación entre las comunidades; el trabajo del archivo etnográfico, en el cual destaca la producción de películas relativas a la vida y cultura de diversos grupos étnicos; la actividad editorial, con una impresión de cientos de títulos, entre los cuales destaca la serie de Antropología Social; las investigaciones antropológicas, sociales y económicas; la escuela de música de Tlahuitoltepec, Oaxaca, que ha dado a conocer sus bandas en México y en el extranjero, y otros.

Las condiciones económicas, políticas y sociales en que ha trabajado el Instituto con frecuencia le han sido desfavorables, principalmente por la oposición de los intereses que han dominado y explotado a los indíge-

ñas como se demostró en los ejemplos descritos, y por las desiguales relaciones de producción que afectan a este sector de la población. Sin embargo, el INI ha demostrado ser un organismo de lucha para la defensa y la superación de los indígenas, de acuerdo con la orientación que le han imprimido desde su creador y primer director, el doctor Alfonso Caso, hasta quienes le sucedieron al frente del organismo: doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, licenciado Ignacio Ovalle Fernández, antropólogo Salomón Nahmad Sittón y licenciado Miguel Limón Rojas. Los trabajadores, por su parte, cada quien en el desempeño de la actividad asignada, por modesta que ésta sea, han defendido con pasión a esta tricheira del indigenismo mexicano.

A 40 años de la creación del Instituto Nacional Indigenista, es aplicable la siguiente alusión contenida en las palabras pronunciadas por el licenciado Miguel Limón Rojas, actual director del organismo, ante el mencionado V Congreso Nacional de Pueblos Indígenas: “Una reunión como ésta obliga al indigenismo a revisar lo que se ha hecho y a reflexionar sobre aquello que ha de sugerirse al Estado para aumentar su eficacia y continuar avanzado hacia la aplicación de estrategias que aseguren justicia y éxito para los indios”.

Para los indios, reflexionar sobre el acontecer de su vida, de la naturaleza y del universo, forma parte de su cultura milenaria, instrumento que les ha permitido luchar por liberarse de la explotación de que han sido objeto, defender su tierra, lograr plena justicia y participación de la riqueza en cuya generación contribuyen. Demandan respeto y reconocimiento a su autodeterminación, para decidir, en forma autónoma, sus propias acciones orientadas a mejorar las condiciones de vida, fortalecer su identidad étnica y contribuir a la cabal independencia y superación del pueblo mexicano.

Es indudable que este propósito de liberación de los indígenas está ligado, como lo afirmó el general Lázaro Cárdenas, a la emancipación del proletariado mexicano (discurso de Pátzcuaro, Primer Congreso Indigenista Interamericano, abril 14 de 1940). Del gobierno demandan decisión política y solución a sus problemas, del pueblo de México su comprensión y solidaridad. El Instituto, por su parte, deberá contribuir con redoblado vigor, ahora que se inicia otra etapa de su vida.

LA PROYECCION DEL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA EN AMERICA

Elio Masjerrer Kan

Estudiar la proyección del Instituto sobre nuestro continente es una tarea muy compleja, pues debe abarcar muchas cuestiones. La premisa básica de trabajo consiste en suponer que el INI no es una institución burocrática más, sino el resultado de un largo proceso de discusión y reflexión sobre la cuestión étnica y la cuestión nacional en México. Sin embargo, proyectado sobre América, en particular América Latina, deja de ser una institución exclusivamente mexicana para adquirir una dimensión latinoamericana. Lo cual obliga a una nueva "lectura" del INI que es lo que intentaremos en este trabajo.

Cabe recordar también que el INI es resultado de un largo proceso de reflexión sobre la cuestión étnica en México y una expresión orgánica del indigenismo mexicano. Este se expresa a través de un conjunto de prácticas y propuestas teóricas, las cuales inciden sobre la realidad regional, adoptando una dinámica autónoma de la propia propuesta que la origina. Para decirlo de otra manera, la Revolución mexicana, al igual que la Revolución rusa y la cubana, ha tenido una gran influencia en América Latina. El indigenismo mexicano ha sido la expresión de la Revolución mexicana y el cardenismo en el mundo indígena de América Latina. Sabemos muy bien que los alcances de la Revolución mexicana son aún motivo de polémica entre los mexicanos. Cabe recalcar que también lo son para los latinoamericanos, aunque las "lecturas" son diferentes, pues son diferentes los contextos y las perspectivas analíticas. La Revolución de 1910 es también parte del patrimonio cultural de América Latina.

No podemos dejar de señalar que si bien la Revolución mexicana fue un movimiento nacionalista, que se planteó aplicar reformas estructurales en la sociedad mexicana, nunca se propuso "exportar" la revolución. Sin embargo, esta política de autodeterminación, de respeto a las formas de gobierno adoptadas por los demás pueblos, que constituye la

base de la política exterior mexicana, no implica desentendimiento. La política mexicana ha tenido como premisa el apoyo y respeto a los procesos democráticos y populares en América Latina, y esto le ha traído muchos problemas frente a la intromisión de las superpotencias, en particular aquella que supone que América Latina es su “patio trasero”.

Algunos aspectos de la cuestión étnica y el indigenismo en América Latina

La primera mitad del siglo XX da lugar a una reflexión intelectual sobre el papel de los indígenas en el surgimiento de las naciones modernas. Esta reflexión no es un ejercicio ocioso, sino que tiene amplias repercusiones políticas en los países donde la población indígena constituye un factor importante en la vida nacional. Asimismo, el pensamiento indigenista surgió como una réplica a los grupos liberales que pretendían un trasplante europeo o norteamericano en América Latina para lograr la modernización o el desarrollo.

Los grupos liberales, sobre la base de una pretendida “igualdad ante la ley” pensaban desaparecer a los indios bajo la máscara legal de una ciudadanía nacional, que en la mayoría de los casos ni siquiera podía ser ejercida en uno solo de los atributos legales de la misma, en cualquier país de América Latina. Para ello, es necesario citar algunos ejemplos que sirvan para contextualizar mejor la situación latinoamericana a un lector mexicano de este capítulo.

En la República Argentina hubo matanzas de población indígena hasta la segunda década de este siglo, persistió el sistema de hacienda y enganche hasta los años cincuenta, y en esa misma década se presentó un proyecto en la Cámara de Diputados de la Nación para que de una vez por todas “se proceda a inscribir a los indios en el Registro Civil” (San-tucho, 1953). Aunque la última matanza fue más reciente, los *mataco* del Chaco sufrieron también los efectos de la “guerra sucia” del régimen militar en la década de los setenta (mejor conocido como “el Proceso”) y dieron su aporte a las cifras de desaparecidos. Habían cometido el “error” de organizarse en Ligas Campesinas para reclamar sus tierras y mejores condiciones de trabajo (Rodríguez 1975; Comisión, 1985).

La República Oriental del Uruguay, que originariamente estuvo afiliada al Instituto Indigenista Interamericano, se desafilió del mismo pues consideró que no tenía ningún problema indígena. Cabe señalar que esta población había sido meticulosamente exterminada hacia 1850. El golpe decisivo fue dado en la batalla de La Matanza.

En la Región Amazónica la situación no es mejor; aquí el elemento decisivo es la debilidad o escasa presencia del Estado nacional en las zonas indígenas, habitualmente marginadas o alejadas de los grandes centros políticos, económicos y sociales de los países. En otros casos una "ausencia" fríamente calculada. La cuestión indígena es "resuelta" por la "iniciativa privada": los buscadores de oro, los grandes hacendados y las empresas transnacionales exigen facilidades para la explotación de los recursos naturales, libres de "ocupantes". Para no hacer todas las referencias, podemos citar a título de ejemplo un caso colombiano de los años sesenta. Un grupo indígena había sido asesinado; después de fuertes reclamos de antropólogos y misioneros, los culpables de la matanza fueron llevados a los tribunales, la defensa argumentó que los acusados no estaban informados que "fuera delito matar indios", tratando así de lograr la no imputabilidad del delito.

La figura del cazador de indios no es nueva en América Latina. Ya había sido empleada por las oligarquías argentinas y chilenas para expulsar a los indios de la región Patagónica y existen no sólo documentos, sino incluso fotografías de estos criminales en acción (Bartolomé, 1985; Borrero, 1973). El exterminio de la población indígena en la isla de Tierra del Fuego ha sido documentado por distintos autores, entre ellos, podemos citar a Chapman.

Los países andinos no estaban en mejor situación. El sistema de hacienda subsistió en Bolivia hasta 1953, cuando la Revolución Nacionalista del MNR decretó la abolición de los servicios personales y la implantación de la Reforma Agraria. Años más tarde, en el Ecuador, militares golpistas de corte reformista abolieron la hacienda entre 1963 y 1968. En 1969 el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, como se autodenominaba el grupo que tomó el poder, decretó en Perú la Reforma Agraria, la abolición de la hacienda y la prohibición de los servicios personales. Casi simultáneamente, en la década de los setenta, sendas reformas constitucionales en Ecuador y Perú dieron el voto a los analfabetos, argucia empleada para eliminar legalmente de los padrones electorales a los indígenas. Una medida semejante había sido adoptada en Bolivia como resultado de la revolución del MNR en 1952.

La situación de los indígenas en América Central no es mejor que los casos anteriores, siendo la única excepción la población indígena panameña, en particular los *kunas* insulares, quienes gozan de amplios derechos a raíz de la rebelión *kuna* de 1925. Caso aparte y que merecería un estudio pormenorizado es el de Nicaragua después de la revolución sandinista.

Para expresar esta situación en términos comparativos, mientras que en México se discute sobre si es más pertinente la aplicación del método directo o indirecto para alfabetizar a los indígenas, o si cierta comunidad tiene o no derechos para una dotación de tierras, en otras partes de América Latina se discute la condición humana de los indios, negándoseles el ejercicio de derechos elementales, como es el derecho a la vida. Debemos asumir que en la década de los ochenta hubo una notable mejoría en la condición de los indígenas en varios países, pero ésta es una situación reciente, en parte como resultado de la proyección del indigenismo mexicano en la región.

El Instituto Nacional Indigenista en América Latina

Para un mejor análisis de la influencia del INI vamos a dividir el proceso en etapas: la primera es anterior a la creación del propio Instituto, la segunda va desde su creación hasta fines de la década de los cincuenta, la tercera abarca los años sesenta y parte de los setenta y la cuarta comprende desde fines de los setenta hasta la actualidad.

Del movimiento a la institución: el proyecto cardenista

En forma sintética, podemos señalar que con la instauración del cardenismo se definen e institucionalizan las políticas revolucionarias hacia la población indígena a nivel del propio Estado mexicano. Con esto queremos decir que los anteriores gobiernos postrevolucionarios habían estado más preocupados por definir la situación política global y afirmarse en el país después del movimiento armado. Es con Cárdenas que se sientan las bases de la transformación de las utopías revolucionarias en la realidad institucional.

En el marco de la política agrarista de Cárdenas, que empezó a atender los reclamos hechos por los campesinos durante la Revolución, es que se otorgan derechos a los indígenas. Además del reparto agrario y del fortalecimiento de las tierras comunales, que ya ha sido documentado por otros autores, nos parece importante destacar algunas decisiones y políticas que implican una estrategia indigenista del Estado mexicano: la reconciliación con la tribu yaqui, el apoyo a los Congresos de la raza tarahumara y al Proyecto Tarasco de educación bilingüe. Esto tendría también una dimensión continental. Es México quien impulsa en distintos foros internacionales la creación del Instituto Indigenista Interamericano (Vela, 1959; Masferrer, 1986b), y en 1940 es sede del Primer Con-

greso Indigenista Interamericano. Una año después, en 1941, ratifica la Convención de Pátzcuaro donde se obliga entre otras cosas a la creación de un instituto indigenista nacional.

Existen otros aspectos poco analizados pero también sugerentes; recordemos que es la época de los antropólogos embajadores. Luis Chávez Orozco fue embajador mexicano en Guatemala y Moisés Sáenz en Perú, países con alta densidad de población indígena, donde la influencia de estos diplomáticos mexicanos sobre el movimiento indigenista nacional de los mismos aún no ha sido evaluada.

Entre 1942 y 1948 asistimos a una situación curiosa; Manuel Avila Camacho tiene una política diferente a la de su antecesor Cárdenas en materia agraria y en la cuestión indígena. Prácticamente se “congela” la creación del INI, e igual suerte atraviesan muchos proyectos indigenistas. Pero los indigenistas mexicanos no se paralizan, respaldándose en una institución, el Instituto Indigenista Interamericano (III), cuyo director es un mexicano, Manuel Gamio.

Gamio desarrolla desde el III el Proyecto del Valle del Mezquita!, apoya los trabajos del Papaloapan y las investigaciones sobre personalidad del niño indígena en Tepoztlán, además de la lucha contra la oncocercosis. Asimismo, las páginas de *América Indígena* y el *Boletín Indigenista*, ambas publicaciones del III, dan albergue a denuncias y comentarios sobre cuestiones mexicanas y de todo el continente en un tono y vigor poco usuales en un organismo internacional (habitualmente, estos organismos son muy cautelosos en las cuestiones internas de los países y más tratándose del país sede). Gamio, sin embargo, fue siempre un hombre consecuente con sus principios y si aceptaba un cargo era para impulsar una estrategia política y no para cuidar su estatus personal. Ello ya era conocido en los medios mexicanos desde el conflicto con el secretario de Educación Pública, quien lo obligó a renunciar a su cargo de subsecretario cuando fue integrante del gabinete de Plutarco Elías Calles.

El proyecto sobre personalidad del niño indígena en Tepoztlán sirvió de base para los programas integrativos y educativos de la época. El Programa del Valle del Mezquita! fue la base teórico-práctica de los programas pilotos de desarrollo regional en áreas indígenas. Desde su posición del III no dejó de exigir la creación del INI, aunque con bastante discreción, de acuerdo con el cargo que ocupaba. Sin embargo, al ser notificado por el presidente Miguel Alemán de la inminente creación del INI, escribió un editorial en *América Indígena* realmente notable, aunque poco conocido, que nos ilustra sobre la dinámica de la política indigenista de la época (Gamio, 1966).

La influencia mexicana utilizó varios canales en América Latina. Cabe señalar que la creación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia no se hizo exclusivamente para formar personal mexicano. El gobierno mexicano y la Unión Panamericana becaron a muchos estudiantes latinoamericanos, quienes se formaron en México participando en los proyectos de la época. Después, ellos mismos se transformaron en aplicadores de la política del indigenismo mexicano en sus respectivos países.

La crisis de la utopía indigenista

Con la creación del INI, los Centros Coordinadores Indigenistas se convirtieron en verdaderas escuelas de aplicación del indigenismo en América Latina. En este periodo los resultados del Proyecto del Valle del Mezquital y de las investigaciones en Tepoztlán sirvieron de base para la configuración de proyectos de desarrollo que se aplicaban en otros países de América Latina con fuerte población indígena. En Perú se desarrolló el Proyecto Perú-Cornel, en la Hacienda de Vicos, donde grupos de antropólogos comenzaron a diseñar estrategias de cambio cultural. En los países andinos, un grupo de organismos internacionales implementó la Misión Andina, un proyecto de desarrollo basado en la introducción de nuevas tecnologías en el agro y en la producción de artesanías.

La presencia del INI en América Latina adquirió mayor relieve en el III Congreso Indigenista Interamericano celebrado en La Paz, Bolivia, en 1953. Las condiciones de este congreso fueron cualitativamente distintas del anterior, realizado en Cuzco, el cual había sido prácticamente bloqueado por los hacendados y la dictadura militar del general Odria, quien había derrocado al gobierno constitucional del doctor Bustamante y Rivero. Los hacendados coincidían en señalar “el peligro de la influencia del agrarismo mexicano”.

El gobierno triunfante en la Revolución de 1952 del Movimiento Nacionalista Revolucionario de Bolivia aprovechó el marco del III Congreso para proclamar la Ley de Reforma Agraria y abolir los servicios personales con los que se explotaba a los indígenas en las haciendas expropiadas.

La segunda resolución, “Declaración de los Derechos de las Poblaciones Indígenas”, refleja notablemente las posiciones mexicanas. Dicha resolución se remite a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, aprobada por las Naciones Unidas: “...las resoluciones de los congresos indigenistas interamericanos anteriores y las experiencias de

los países que han realizado programas de reforma agraria, han proclamado igualmente, para las poblaciones indígenas americanas, el pleno ejercicio de sus derechos económicos, políticos y sociales”.

Por ello, resuelven proclamar los siguientes derechos esenciales de las poblaciones indígenas americanas:

- 1.- El derecho vital a la tierra y a la libertad.
- 2.- El derecho al voto universal.
- 3.- El derecho al trato igualitario, condenando todo concepto y práctica de discriminación racial.
- 4.- El derecho a la organización comunitaria, sindical y cooperativa.
- 5.- El derecho al trabajo apropiadamente remunerado y a la protección de las leyes sociales.
- 6.- El derecho al beneficio de los servicios públicos.
- 7.- El derecho al respeto de sus culturas tradicionales e incorporación de éstas a la técnica moderna.
- 8.- El derecho a la educación integral.

Esta declaración fue aprobada, aunque Brasil, El Salvador, Estados Unidos y Perú expresaron reservas con respecto al punto 2. Cabe destacar que en esos momentos sólo había dos experiencias de reforma agraria en América Latina: la de Guatemala, muy incipiente y que sería frustrada un año después, y la de México (*Actas*, 1959:132).

Ese mismo congreso decidió adoptar el modelo de los Centros Coordinadores Indigenistas de México en la resolución núm. 8, donde plantea su satisfacción por “los notables adelantos obtenidos... mediante el empleo del método de desarrollo integral que siguen sus centros coordinadores”, y recomienda a los países “tomen en cuenta el método de desarrollo integral que conforma la filosofía de los Centros Coordinadores de dicho país y estudien la posibilidad de su aplicación” (*Actas*, 1959:143-144). También se decidió apoyar las actividades del CRE-FAL, programa conjunto de UNESCO, OEA y el gobierno mexicano, donde colaboró estrechamente el INI.

Nuevamente tenemos una gran diferencia entre el desarrollo del indigenismo mexicano y el del resto de América Latina. Mientras que México tiene ya una política y una estrategia definidas, en los demás países no se ha pasado de la primera etapa de fundación de institutos indigenistas nacionales. En la mayoría de los casos esos institutos son teóricamente creados pero nunca implementados o, en el mejor de los casos, no se pasa de una institución débil y sin capacidad operativa. En este periodo logra consolidarse el Instituto Indigenista Peruano, el cual realiza importantes estudios sobre la situación indígena de dicho país. Este institu-

to si bien parte del modelo del INI, pronto desarrolla una estrategia propia; sin embargo, será congelado por el Gobierno de la Fuerza Armada del general Velasco Alvarado, a partir de 1968.

El proyecto reformista integrador

La década de los sesenta y parte de los setenta representan otra etapa dentro del indigenismo latinoamericano; los principales teóricos de este periodo son Gonzalo Aguirre Beltrán en México, Darcy Ribeiro en Brasil, y Luis E. Valcárcel y José Matos Mar en Perú, quienes, desde distintas perspectivas, hacen aportes a la definición de una política indigenista latinoamericana.

La década de los sesenta comienza con la novedad de la Revolución cubana, triunfante el 1.º de enero de 1959, la cual había sido inicialmente evaluada como un movimiento militar democrático susceptible de ser cooptado por el Imperio, pero pronto se convirtió en un suceso amenazante para el *statu-quo*. Si bien la Revolución cubana fracasó en sus intentos de “exportar” su modelo obligó al resto de los países a desarrollar respuestas apropiadas para eliminar ese “riesgo”.

La respuesta fue la Alianza para el Progreso, un intento frustrado de desarrollar América Latina sin necesidad de expropiar medios de producción. Si bien la Alianza para el Progreso fracasó por falta de voluntad política de la mayoría de los gobiernos interesados —incluso el de Estados Unidos, su principal promotor, el cual, después del asesinato de John F. Kennedy, decidió ratificar su alianza con gobiernos autoritarios y dictatoriales en el Continente como mejor estrategia para enfrentar los procesos revolucionarios—, tuvo otras repercusiones en el indigenismo latinoamericano, que deben ser evaluadas adecuadamente. Los gobiernos de carácter oligárquico basados en el apoyo al sistema de haciendas y a las formas más retrógradas de explotación en la región, fueron visualizados como las principales trabas al desarrollo capitalista y como los factores más “irritantes” que impulsaban los procesos revolucionarios al estilo cubano. Así, la reforma agraria cubana se opone a otro tipo de reforma agraria, basada ésta en el desarrollo tecnológico y la compra de los latifundios. Las áreas indígenas son definidas como las regiones más susceptibles de aceptar las reformas, sin necesidad de recurrir a cambios estructurales de fondo.

En este contexto, el indigenismo mexicano se consolida como uno de los principales responsables de proponer estrategias de desarrollo y de formar al personal indigenista para aplicar las mismas. El INI, en materia indigenista, y CREFAL, en la cuestión educativa, son los prin-

cipales puntales. Asimismo, las obras de Aguirre Beltrán *Regiones de refugio* y *El proceso de aculturación* aportan el marco teórico para el periodo. Los modelos desarrollados en el Valle del Mezquital, la Cuenca del Papaloapan y el Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal Las Casas, Chiapas, son aplicados en varios países de América Latina. En este periodo Perú y Ecuador desarrollan procesos de reforma agraria semejantes al mexicano, aunque con estrategias propias que les dan matices peculiares. Durante todo este tiempo es constante también el envío de asesores mexicanos, en su mayoría formados en el INI, a América Latina para apoyar programas de desarrollo.

Desde la fundación del III en 1940, los mexicanos tuvieron a su cargo la dirección de ese instituto. Primero Moisés Sáenz, quien falleció antes de asumir el cargo y luego Manuel Gamio, hasta su muerte en 1960. Después fue director, primero interino y luego definitivo, el doctor Miguel León-Portilla, hasta 1967; siguió el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, quien renunció en 1970 para ocupar la dirección general del INI y la Subsecretaría de Cultura Popular y Educación Extraescolar de México. Entonces, por primera vez desde su fundación, ingresa un no mexicano a la dirección del III, el doctor Gonzalo Rubio Orbe, ecuatoriano, quien trata de darle un nuevo giro al indigenismo, aunque manteniendo importantes vínculos con el INI y los planteamientos del indigenismo mexicano, tanto en lo teórico (las teorías de la aculturación, la integración y el cambio cultural dirigido) como en lo práctico (la estrategia de los Centros Coordinadores Indigenistas, expresada en la formación permanente de técnicos indigenistas de América Latina en cursos organizados por el INI).

Después de 1968 se desarrolló dentro de la antropología y el indigenismo mexicanos una fuerte polémica sobre la cuestión étnica. La polémica mexicana fue seguida con sumo interés en América Latina, aunque muchas veces fue poco comprendida. Las ideas muchas veces señaladas como reformistas o incluso conservadoras por los integrantes de la antropología crítica mexicana resultaban progresistas y hasta peligrosas para los sistemas oligárquicos capitalistas vigentes en otros países. El desarrollo de una tercera corriente, el llamado Grupo de Barbados o más vulgarmente los etnicistas, también admite varias lecturas alternativas en América Latina, de acuerdo con la realidad étnica de los respectivos países.

En esta extraña "comedia de equivocaciones", donde contradictorias etiquetas políticas se aplican a las mismas personas, se desarrolla dentro del indigenismo una nueva búsqueda de objetivos y metas acor-

des no ya con el desarrollo del pensamiento indigenista, sino con las nuevas realidades latinoamericanas y en particular con el surgimiento de fuertes organizaciones y movimientos indígenas en los distintos países latinoamericanos, que cada vez están más decididos a definir sus propios destinos, de acuerdo con sus propias estrategias.

En 1977 asumió la dirección del INI el boliviano Oscar Arze Quintanilla, quien en su discurso inaugural señaló la necesidad de aplicar los planteamientos del indigenismo de participación y puso como ejemplo la experiencia mexicana. Esto marca una nueva etapa para el indigenismo latinoamericano, que es nuevamente congruente con los cambios ocurridos en el INI.

Del indigenismo de participación al etnodesarrollo

La nota del cambio es precisamente el VIII Congreso Indigenista Interamericano, efectuado en Mérida, Yucatán, en 1980 (el tercero que tuvo lugar en territorio mexicano). Allí asistimos a una verdadera síntesis de las distintas posiciones sobre la cuestión étnica; cabe destacar que en el caso mexicano asistieron y promovieron sus planteamientos los integrantes de las distintas corrientes de la antropología mexicana, invitados especialmente por la Comisión Nacional Organizadora, dirigida por el Instituto Nacional Indigenista. Allí estuvieron desde los exponentes de la corriente integracionista hasta los etnomarxistas, incluyendo a los etnicistas y los indigenistas de participación, esta última la posición oficial del INI en esos momentos.

El VIII Congreso propuso una reformulación del indigenismo, en su resolución más política, la recomendación núm. 5, en la cual se hace una autocritica de la posición indigenista y se pasa a “reconocer la doble vertiente de la condición actual de esa población: la explotación económica y su especificidad étnica”; se plantea también la necesidad de reconocer la característica de las formas de propiedad de la tierra de los indígenas, la capacidad de gestión y el derecho a la participación de las organizaciones indígenas en las instancias definitorias, la promoción de las lenguas nativas y su aplicación a los programas educativos, y “el retiro de las agencias nacionales o extranjeras que por su naturaleza o sus prácticas etnocidas estuvieron atentando contra las culturas indígenas” (*Acta*, 1980, 19-20).

El INI apoyó la creación del Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano, con el apoyo de su experiencia y la colaboración directa de sus técnicos en la elaboración del mismo, donde se tomó en cuenta las ***Bases para la Acción Indigenista 1977-1982*** del INI. También cabe des-

tacar que apoyó decididamente las gestiones del III para fortalecer el Fondo Multilateral de Acción Indigenista, órgano financiero del Plan Quinquenal, y se logró que el aporte mexicano al Fondo fuera el más cuantioso (prácticamente representó el 90% del mismo). Fue notoria la ausencia del país más fuerte del continente, el cual suele apoyar con mayores porcentajes los fondos de organismos internacionales interamericanos.

Finalmente, la presencia del indigenismo mexicano es notoria en las discusiones y acuerdos del IX Congreso Indigenista Interamericano realizado en 1985 en Santa Fe, Nuevo México, Estados Unidos. Dicho congreso refleja una mayor madurez del movimiento indigenista, así como su capacidad para definir por sí mismo sus estrategias, a la vez que concertar esfuerzos entre países con sistemas políticos y propuestas estructurales diversas.

A lo largo de este trabajo hemos mostrado la influencia del Instituto Nacional Indigenista y del indigenismo y la antropología mexicanos en América Latina. Una influencia importante que ha sido reconocida por los latinoamericanos como positiva, pues sirvió para fortalecer los procesos nacionales y regionales de consolidación de propuestas democráticas y progresistas, desde una perspectiva de respeto a los procesos nacionales, de no intervención y de respeto a la autodeterminación de los pueblos. El aporte no ha sido unilineal sino dinámico, contradictorio y dialéctico, como lo es la realidad de nuestros pueblos y de los grupos étnicos de América Latina.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo

1973, *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México.

El proceso de aculturación en México Hay varias ediciones.

----- 1983, *Lenguas vernáculos Su uso y desuso en la enseñanza El caso de México*, CIESAS, México.

ANUARIO INDIGENISTA

1979, Plan quinquenal de Acción Indigenista Interamericana, *Anuario Indigenista*, vol. XXXIX, México.

----- 1980, VIII Congreso Indigenista Interamericano, *Anuario Indigenista*, vol. XL, México.

BARTOLOME, Miguel Alberto

1985, "La desindianización en Argentina", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 11, IPGH, México, pp. 39-50.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1972, "La categoría de indio como concepto colonial", *Anales del Instituto de Antropología*

----- 1985, "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales" *Anuario indigenista*, vol. XLV, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 129-158.

BORRERO, José María

1973, *La patagonia trágica*, Ed. Americana, Buenos Aires.

COMISION NACIONAL SOBRE LA DESAPARICION DE PERSONAS

1985, *Nunca más*, Informe de la Comisión, EUDEBA, Buenos Aires.

X GAMIO, Manuel

1966, *Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

MASFERRER KAN, Elio

1980, *Índice general de América Indígena, 1940-1980*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 3 vols.

----- 1983a, "El movimiento indigenista y la educación indígena", en Rodríguez, Masferrer y Vargas (eds.) *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, UNESCO-Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 521-557.

----- "La situación social de los grupos indígenas en América Latina" (*op cit.*, pp. 589-605).

----- 1986a, "La cuestión étnico nacional. Algunos problemas de investigación", *V Simposio de Religión Popular e Identidad*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

X ----- 1986b, "El Instituto Indigenista Interamericano", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 13, IPGH, México, pp. 107-122.

RODRIGUEZ, Nemesio

1975, "Brief Outline of the Situation on the Ethnic Minorities in Argentina", *Primera Conferencia de Pueblos Indígenas*, Port Albemy, Canadá.

RODRIGUEZ, Nemesio, Elio MASFERRER y Raúl VARGAS (comps.)

1984, *Educación, etnia y descolonización. Una guía para la educación bilingüe e intercultural*, UNESCO-Instituto Indigenista Interamericano, México, 2 vols.

SANTUCHO, Oscar D.

1953, "Sobre la inscripción de aborígenes en el Registro Civil", *Boletín Indigenista*, vol. XIII núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 202-212.

VELA, David

1959, *Orientación y recomendaciones del Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Publicaciones del Comité Organizador el IV Congreso Indigenista Interamericano, Guatemala.

Acta finales de los Congresos Indigenistas Interamericanos

1949 II Congreso Indigenista Interamericano, separata del *Boletín Indigenista*, vol. IX, núm. 3, México, pp. 220-265.

1954 III Congreso Indigenista Interamericano, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1959 (a) Actas finales de los tres primeros Congresos Indigenistas Interamericanos, (Comité organizador del IV Congreso, México

(b) IV Congreso Indigenista Interamericano, Guatemala, C A . separata del *Boletín Indigenista*, México, pp. 127-179.

1965 V Congreso Indigenista Interamericano, Quito, Ecuador, 1964, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1968 VI Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, Michoacán, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1972 VII Congreso Indigenista Interamericano, Brasilia, Brasil, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1980 VIII Congreso Indigenista Interamericano, Mérida, Yucatán, *Anuario Indigenista*, XL México. Además incluye los documentos preparatorios y las conclusiones de los Foros paralelos.

1985 IX Congreso Indigenista Interamericano, *Anuario Indigenista*, XLV, México.

El autor con motivo de la elaboración del *India General de América Indígena* leyó todos los artículos, editoriales y notas contenidas en la colección de *América Indígena*, *Boletín Indigenista*, *Anuario Indigenista* y *Noticias Indigenistas de América*. En particular, se pueden consultar los números monográficos de *América Indígena* dedicados al doctor Gamio (XX-4), y las publicaciones del Instituto Indigenista Interamericano a *Treinta Años de América Indígena. Seis lustros del III* (XXXI-4), así como los *Anuarios Indigenistas* XXXIX y XL.

Agradecemos profundamente las conversaciones sostenidas con el personal del III y del INI, que con toda amabilidad nos platicaron sobre las actividades institucionales, y quienes de distintas maneras colaboraron con este trabajo. La redacción, opiniones y afirmaciones que aquí se vierten son de nuestra absoluta responsabilidad y no expresan necesariamente las de las personas arriba mencionadas.

TRES MOMENTOS EN LA HISTORIA DEL INDIO

Eduardo Matos Moctezuma

I. El mundo prehispánico

Antes de la llegada de los españoles a lo que es hoy el territorio nacional, Mesoamérica se había caracterizado por un peculiar desarrollo cuyos antecedentes se profundizan en el tiempo y en donde diversas culturas indígenas como los mayas, totonacas, mixtecas, nahuas y otras, si bien tenían sus propias características, compartían un patrón común en el que, entre otras cosas, podríamos señalar como esencial la relación de explotación que se establecía entre aquellos grupos tributarios que quedaban sujetos a quienes los habían sojuzgado por medio de la guerra y a quienes tenían que entregar parte de su producción tanto en especie como en trabajo. Esta relación que se ve claramente establecida desde el momento en que, además del dato arqueológico, contamos con el dato escrito, es una de las características fundamentales de Mesoamérica, de las sociedades profundamente estratificadas que requerían esa relación para su propio sostenimiento y supervivencia. Así, la explotación del indio por el indio se extiende en Mesoamérica a más de dos mil quinientos años antes de la llegada de los españoles. Ese sistema de relación lo vemos presente, por ejemplo, en el mexica mismo. Veamos esto más detenidamente.

A la llegada del mexica al valle de México en el siglo XIII, se establece en diversos lugares en donde se lo permiten quienes poseen los territorios en que se asienta. La condición para permitir que se ocupen esas tierras es, desde luego, que los recién llegados sean tributarios de los grupos poseedores de ellas. Lo mismo va a ocurrir cuando, finalmente, llegan a Tenochtitlan. El señor de Azcapotzalco permite que se establezcan en terrenos limítrofes de su señorío siempre y cuando queden como sus tributarios. Cada gobernante mexica va a tener siempre presente esta sujeción, y según sabemos son dos las cosas que le recuerdan cuan-

do un nuevo gobernante es entronizado: que engrandezca el templo a su dios Huitzilopochtli y que recuerde esa situación de tributario para que trate de liberar al grupo. Finalmente esto se logra hacia 1428 d.c., cuando una serie de conflictos se van agravando y culminan con la guerra a partir de la cual los papeles se invierten: el mexica es ahora quien somete como tributario a Azcapotzalco, y poco a poco empieza su expansión al sujetar militarmente a muchos pueblos, con lo que llega a extender su dominación en buena parte de Mesoamérica.

Esta expansión y la relación tributaria que se establece a través de ella son el germen de lo que ocurrirá al propio mexica. Los 371 pueblos tributarios que había poco antes de la llegada de los españoles van a ver al mexica como enemigo y no pocas rebeliones hubo en contra de Tenochtitlan. Con la llegada del peninsular, los tributarios van a tener la oportunidad de unírseles para llevar a cabo lo que no podían hacer solos: la guerra que los liberaría del yugo mexica.

Efectivamente, cuando Cortés y sus naves llegan a la costa de lo que hoy es Veracruz, de inmediato se da cuenta de la explotación a que están sujetos más de treinta pueblos totonacas a manos Moctezuma II. Relación de esto nos ha dejado tanto el mismo Cortés como Bernal Díaz del Castillo. Veamos que nos dice este último:

“ Estando en estas pláticas vinieron luego a decir a Cortés que venía el cacique gordo de Cempoal en andas y a cuestras de muchos indios principales. Y cuando llegó el cacique estuvo hablando con Cortés juntamente con el cacique y otros principales de aquel pueblo, dando tantas quejas de Moctezuma, y contaba de sus grandes poderes, y decíalo con lagrimas y suspiros, que Cortés y los que estábamos presentes tuvimos lástima. Además de contar por qué vía les había sujetado, que cada año les demandaban muchos hijos e hijas para sacrificar, y otros para servir en sus casas y sementeras, y otras muchas quejéis, que fueron tantas, que ya no se me acuerda; y que los recaudadores de Moctezuma les tomaban sus mujeres e hijas, si eran hermoséis, y las forzabén; y que otro tanto hacían en toda aquella tierra de la lengua totonaque, que eran más de treinta pueblos.

Cortés les consolaba con nuestras lenguas cuando podía, y que les favorecería en todo lo que pudiese, y quitéiría aquellos robos y agravios, que para eso le envió a estas partes el emperador nuestro señor, y que no tuviesen pena ninguna, que presto lo verían lo que sobre ello hacíamos. Con estéis palabréis recibieron algún contento; mas no se les aseguraba el coraizón con el gran temor que teníén a los mexicéinos”.

Más adelante agrega:

“Entonces prometieron todos aquellos pueblos y caciques a una que sería con nosotros en todo lo que les quisiésemos mandar, y juntarían sus poderes contra Moctezuma y todos sus aliados. Y aquí dieron la obediencia a Su Majestad ante Diego de Godoy, el escribano, y todo lo que pasó lo enviaron a decir a los demás pueblos de aquella provincia. Como ya no daban tributo ninguno y los recogedores no aparecían, no cabían de gozo por haber quitado aquel dominio”.¹

Como se ve, el conquistador peninsular va a utilizar esta situación en su propio beneficio. Más adelante será el tlaxcalteca y otros pueblos los que se unirán al conquistador en la guerra en contra de Tenochtitlan y Tlatelolco.

Tenemos documentos y datos de los informantes indígenas que han dejado testimonio de su participación en algunos de los dos bandos. Tal es el caso del “Lienzo de Tlaxcala”, en donde pueden verse los combates del tlaxcalteca al lado del español, y en el documento conocido “Relato de la Conquista”, anónimo escrito hacia 1528 en Tlatelolco, el de los guerreros tlatelolcas al lado de los mexicas tenochcas en contra de españoles y tlaxcaltecas. En su libro doce, Sahagún relata las versiones que le han proporcionado los indígenas sobre la lucha en contra de los españoles y sus aliados indígenas. Veamos un ejemplo de ello:

“1.- Trabóse una batalla muy recia en este día, de manera que los mexicanos como borrachos se arrojaron contra los enemigos, y cautivaron muchos de los tlaxcaltecas, y tezcucanos, y mataron muchos de ellos, y peleando hicieron saltar a los españoles en las acequias y a todos los indios sus amigos.

2.- Púsose con esto el camino todo lodoso que no podían andar por él; aquí prendieron a muchos españoles, y lleváronlos arras-trando. En este lugar tomaron a los españoles una bandera donde está la iglesia de San Martín, y los españoles huyeron, y siguiéndolos hasta el barrio que se llama Coloacatonco, allí se recogieron y los indios volvieron a coger el campo, y tomaron sus cautivos, y pusieron en procesión todos maniatados;

3.- Pusieron delante a los españoles, y luego a los tlaxcaltecas, y luego a los demás indios cautivos, y lleváronlos al cú que llamaban Mumuzco, allí los mataron uno a uno sacándolos los corazones: primeramente mataron a los españoles y después a todos los indios sus amigos.

4.- Habiéndolos muerto pusieron las cabezas en unos palos delante de los ídolos, todas espetadas por las sienes; las de los españoles más altas, las de los otros indios más bajas, y las de los caballos más bajas. Murieron en esta batalla cincuenta y tres españoles y cuatro caballos.

5.- En todo esto no cesaba la guerra por el agua: matábanse unos a otros por las canoas, y había gran hambre entre los mexicanos y grande enfermedad, porque bebían del agua de la laguna y comían sabandijas, lagartijas y ratones, porque no les entraba ningún bastimento, y poco a poco fueron acorralando a los mexicanos cercándolos de todas partes”.²

Es conocida la saña con que tanto el mexica como el español y sus aliados van a atacarse durante el asedio a Tenochtitlan. Nos sigue diciendo Bernal Díaz sobre el particular:

“Como ya estábamos acostumbrados a los encuentros, aunque cada día herían y mataban de nosotros, teníamos con ellos pie con pie. De esta manera pelearon seis o siete días arreo, y nosotros les matábamos y heríamos muchos de ellos, y con todo esto no se les daba nada por morir. Acuérdomé que nos decían: “¡En qué se anda Malinche cada día que tengamos paces con vosotros! Ya nuestros ídolos nos han prometido victoria, y tenemos mucho bastimento y agua, y ninguno de vosotros hemos de dejar con vida. ¡Por eso no tornen a hablar sobre paces, pues las palabras son para las mujeres y las armas para los hombres!” Diciendo esto, viénense a nosotros como perros dañados, y todo era uno”.³

Finalmente, el último reducto va a ceder y el tlatoani mexica es capturado y llevado ante Hernán Cortés. El diálogo que se va a entablar no ha sido analizado en su verdadera dimensión. Analicémoslo, no sin antes recordar cómo se establecía el diálogo: Jerónimo de Aguilar hablaba el castellano y el maya, en tanto que la Malinche hablaba el maya y el náhuatl, es decir, que se hacía una triangulación náhuatl-maya-castellano, si bien ella en ese momento ya se expresaba en esta última lengua. Fuese como fuere, el hecho es que la incomprensión cultural es evidente. Vamos a reproducir lo que hemos comentado sobre este encuentro:

“El 13 de agosto de 1521 cayó Tlatelolco, último reducto mexica, e» poder de Hernán Cortés. Culminaban así 75 días de asedio por parte de las fuerzas peninsulares y de sus aliados indígenas, constituidos por contingentes tributarios de Tenochtitlan que, en alianza efímera con los españoles, tomaban venganza en contra de quienes los habían sojuzgado.

La incompreensión entre dos sociedades, dos culturas diferentes, se reveló desde este momento: Cuauhtémoc, prisionero, en un gesto valiente señala el puñal del conquistador y le dice: "Señor Malinche, ya he hecho lo que soy obligado en defensa de mi ciudad, y no puedo más, y pues vengo por fuerza y preso ante tu personal y poder, toma ese puñal que tienes en la cintura y márame luego con él" Esas palabras que nos ha dejado el cronista, dichas en náhuatl y traducidas así a Cortés, no son comprendidas en todo su significado. Lo que el joven tlatoani quiere decir es que, al ser prisionero de guerra, debe morir sacrificado conforme a la costumbre indígena, para que, como guerrero, pueda acompañar al Sol. No pide perdón, pide la muerte digna del guerrero. Pero Cortés no entiende esto... y lo perdona. El joven prisionero deseaba más profundamente la muerte —como se lo deparaban sus propias costumbres— que la existencia a la que se le condenaba a vivir. Son dos intenciones, dos modos de pensar y de ser diferentes. Es la incompreensión total que determinará el destino de cada uno de los contendientes: el indio, sometido y sujeto de explotación; el español, inquisidor y encomendero. Se consumaba así la conquista militar para dar paso a una lucha más ardua aún: la conquista ideológica. La Iglesia, aparato ideológico del conquistador, trataría de realizar lo que las armas no habían logrado: penetrar en la forma de pensar de los vencidos para imponer una nueva religión, un nuevo orden moral diferente al que por más de dos mil quinientos años había prevalecido en Mesoamérica. Esto quedará expresado en el Templo Mayor de los mexicas y en la Catedral colonial. Ambos forman el símbolo de unión desigual de nuestras dos vertientes. El primero será considerado obra del demonio, en tanto que el segundo lo será de los ángeles. Uno es destruido hasta los cimientos y con sus piedras se levantará el otro por las propias manos de quienes padecen la opresión. Motolinía ha hecho referencia a esta destrucción de ídolos y templos para construir la ciudad colonial, comparándola con la séptima plaga de Egipto. ¡De tal magnitud debió de ser este acontecimiento! Es así como todo lo relacionado con la cultura indígena pasa a un segundo término. Los templos son destruidos y el indígena será sujeto de explotación bajo el nuevo orden peninsular. Imposición económica y lucha ideológica es lo que subyace en todo esto.⁴

II. La Colonia

A partir de la derrota militar mexicana a manos de los españoles y sus aliados indígenas, va a entrar plenamente en acción el aparato ideológico

peninsular a través de la Iglesia católica. Ya hemos señalado con anterioridad cómo el fraile del siglo XVI, si bien utilizaba medios más humanitarios e inclusive llega a proteger al indígena en lo físico, en lo espiritual no va a dar un paso atrás.⁵

La penetración ideológica va a revestir diversas formas en las que se va a desplegar todo el ingenio para cumplir con su misión. Son conocidas algunas de ellas, como la utilización de determinadas festividades para efectuar danzas y representaciones masivas —al igual de como lo hacían los indios— en las que se exalta el triunfo de la fe sobre el paganismo y en donde el indígena participante era bautizado al final. Otra forma era la de hacer pictografías a manera de códices en las que se plasmaban oraciones o pasajes bíblicos. La capilla abierta hacia los grandes atrios fue otro medio de integrar al recién conquistado, ya que en los rituales prehispánicos el pueblo no entraba al templo, pues éste se reservaba nada más para los sacerdotes; en cambio, en el cristianismo los fieles están en el interior del templo. Otra más era la de conocer y profundizar en las costumbres y religión, además de aprender la lengua, con el fin de que no se engañase al fraile evangelizador con determinadas ceremonias que, con apariencia cristiana, en el fondo eran para servir a sus “ídolos”, tal como lo advierte fray Bernardino de Sahagún en el prólogo de sus doce libros. Entre las formas violentas tenemos la destrucción de templos y esculturas y la quema de códices que se consideraban obra del demonio. Sin embargo, la más terrible fue la Inquisición, cuyo primer acto fue quemar vivo al indio de Texcoco, Carlos, el 30 de noviembre de 1539, siendo inquisidor fray Juan de Torquemada, aunque la Inquisición se establecería formalmente hasta 1571. En fin, múltiples fueron los medios que se adoptaron para acabar con la forma de pensar de quienes, vencidos primeramente por las armas, ahora se trataría de que lo fueran en el espíritu...

Sin embargo, la resistencia del indígena no se hace esperar. Si en lo militar ya nada podía hacerse, en lo ideológico se ingenió para contrarrestar la imposición de la religión ajena. Vamos a mencionar dos casos en que esto es evidente. El primero se refiere a la terrible destrucción que se hace de los templos antiguos, y la construcción de los templos cristianos, del que nos ha dejado señalamiento fray Toribio de Benavente “Motolinía”:

“La séptima plaga (fue) la edificación de la gran ciudad de México, en la cual los primeros años andaba más gente que en la edificación del templo de Jerusalén en tiempo de Salomón, por que era

tanta la gente que andaba en las obras, o venían con materiales y a traer tributos y mantenimiento a los españoles y para los que trabajaban las obras, que apenas podía hombre romper por algunas calles y calzadas, aunque son bien anchas; y en las obras, a unos tomaban las vigas, y otros caían de alto, sobre otros caían los edificios que deshacían en una parte para hacer en otras; en la costumbre de las obras, es que los indios las hacen a su costa, buscando materiales y pagando los pedreros o canteros y los carpinteros, y si no traen qué comer, ayunan. Todos los materiales traen a cuestras; las vigas y piedras grandes traen arrastrando con sogas; y como les faltaba el ingenio e abundaba la gente, la piedra o viga que habían menester cien hombres, traíanla cuatrocientos, es su costumbre que acarreado los materiales, como van muchos, van cantando y dando (voces)...

Más adelante agrega:

“Esta fue la primera batalla dada a el demonio, y luego en México y sus pueblos y derredores, y en Coauhthiclan (Cuautitlan). Y luego casi a la par en Tlaxcallan comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puesta entre ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que ellas solas adorarían, o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno: pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios e ídolos: y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesia”.⁶

Queda claro en las palabras del fraile cómo el indígena que era obligado a destruir sus propios templos y a construir las iglesias, coloca escondidos en los altares figuras de sus dioses para que, al momento de rendir culto, la imagen cristiana sea sólo un pedazo de madera en tanto que los viejos dioses estén presentes en el interior de los muros.

El otro caso es muy interesante. Resulta que en diversas excavaciones arqueológicas en el centro de la ciudad de México se han encontrado bases de columnas coloniales debajo de las cuales vemos labrada una deidad prehispánica. Se trata por lo general de un mismo dios, Tlaltecuhltli, comúnmente llamado “monstruo de la tierra”. A este dios, cuya

misión era la de devorar los cadáveres, siempre se le representaba volteado hacia abajo, es decir, que no estaba a la vista. Lo mismo ocurre cuando se le representaba en cajas de piedra, en donde ocupa el fondo exterior o base de las mismas. Difícil era para el occidental entender que una escultura se haga para no ser observada, pero así era en el mundo indígena. Pues bien, tanto en las bases de columnas coloniales que se exhiben en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología, como en algunas de las encontradas por el Proyecto Templo Mayor, vemos presente a Tlaltecuhltli y no a ningún otro dios debajo de ellas. La deducción es sencilla. El indígena, obligado a destruir sus propios dioses para aprovechar además la materia prima, escogía las esculturas de Tlaltecuhltli para de ese bloque empezar a hacer la base de columna colonial y que el dios quedase en la posición en que debería estar: colocado hacia abajo, en contacto con la tierra. Fácil es imaginar la alegría interna del indígena cuando el fraile, al revisar cómo va la obra, le dice:

— ¡Ea!, ¿porque trabajáis esa figura demoniaca...?

A lo que el indio contesta:

— No se preocupe su merced. La figura va a quedar para abajo...

El fraile, satisfecho, continúa su camino en tanto que el indio, sarcástico, se muere de risa...

Pese a todo, la presión es tremenda. Las nuevas ideas van penetrando y la resistencia se va a unificar de una manera muy peculiar: surge lo que en sentido estricto podríamos llamar una tercera religión. Si bien muchos de los conceptos prehispánicos van a desaparecer al paso de los siglos, la verdad es que el sincretismo le da un carácter especial al **catolicismo** indígena. Ya Nutini e Isaac hacían ver cómo para el área náhuatl actual estábamos ante la presencia de algo diferente. Dicen estos autores:

“La organización religiosa de las comunidades del medio poblano-tlaxcalteca y de la sierra de Puebla se debe caracterizar como una religión de tipo folk, es decir, que además de satisfacer los requerimientos impuestos por el dogma católico, se caracteriza por elementos, que desde el punto de vista ritual y ceremonial, son ajenos a la ortodoxia formal. En otras palabras, la religión folk de la gran mayoría de las comunidades de estas dos regiones es marcadamente diferente del catolicismo oficial de México”.

Páginas adelante encontramos esta aseveración:

“Algunas veces estas dimensiones paganas se mezclan con el catolicismo ortodoxo y forman un complejo verdaderamente sincrético,

pero en la mayoría de los casos constituyen un sistema separado y paralelo al catolicismo ortodoxo, que a menudo funciona en forma sub-rosa”.⁷

Pero continuemos con nuestro relato. Hacia finales del siglo XVIII va a ocurrir un acontecimiento que consideramos muy importante. Resulta que el virrey Conde de Revillagigedo ordena que se hagan obras de emparejamiento y otras en la Plaza de Armas de la ciudad (actual Zócalo) en 1790. El 13 de agosto de ese año se encuentra una monumental escultura de piedra cerca de la esquina SE de la plaza. Se trata de la Coatlicue, madre de los dioses y deidad terrestre, la que por cierto aparece en un día similar al que más de dos siglos antes marcó la caída de Tlatelolco en manos de los peninsulares. Muchos años han pasado desde aquel momento y la diosa, aparentemente, ya no corre peligro de ser destruida. Sin embargo, no va a ser así. El virrey ordena su traslado a la Universidad y recomienda, inclusive, que se hagan estudios de ella:

“Convengo gustoso en que se conduzca á la Real y Pontificia Universidad la figura de piedra hallada en las excavaciones de la Plaza de este Palacio, y se coloque en el parage de aquel edificio que se contemple el más á propósito, cuidando V S, como me propone, de hacerla medir, pesar, dibujar y gravar, á fin de publicarla, con las noticias que aquel Ilustre Cuerpo tenga ó pueda indagar acerca de su origen”.⁸

Cuando el barón Alejandro de Humboldt está en México allá por 1803, sabe del hallazgo de esta pieza así como de la Piedra del Sol, conocida como Calendario Azteca, y desea escribir sobre éstos y otros monumentos antiguos, que cobran forma en su libro ***Vistas de las Cordilleras.....*** Allí nos dice cómo al indagar acerca de la escultura de la diosa, sucede que ésta ha sido enterrada en uno de los patios de la Universidad. Dejemos que el mismo Humboldt nos lo relate:

“El Conde Revillagigedo, virrey, hizo transportar este monumento á la Universidad de Méjico, que consideró como el sitio más propio para conservar uno de los restos curiosísimos de la antigüedad americana. Los profesores, que por entonces eran religiosos dominicos, no quisieron oponer el ídolo a la juventud mejicana y lo enterraron de nuevo en uno de los corredores del edificio, á medio metro de profundidad. No hubiera yo podido examinarlo, por consiguiente, si don Feliciano Marín, obispo a la sazón de Monterrey, no pasara por Méjico camino de su diócesis y, atendiendo

á mis ruegos, hiciera que el rector de la Universidad mandara desenterrarlo”.

Esta idea de “no oponer el ídolo a la juventud mexicana”, que estudiaba en la Universidad, pensamos que está en realidad ligada a las primeras ideas libertarias, pues nos encontramos a veinte años del inicio de la lucha independentista. Hay un documento relacionado con este acontecimiento y que vale la pena reproducir. Se trata de la carta que envía el obispo Benito María Moxó y Francoly en 1805 y en la que se mencionan datos interesantes como veremos a continuación:

“La estatua se colocó (...) en uno de los ángulos del espacioso patio de la Universidad, en donde permaneció en pie por algún tiempo, pero al fin fue preciso sepultarla otra vez (...), por un motivo que nadie había previsto. Los indios, que miran con tan estúpida indiferencia todos los monumentos de las artes europeas, acudían con inquieta curiosidad a contemplar su famosa estatua. Se creyó a principio que no se movían en esto por otro incentivo que por el amor nacional, propio no menos de los pueblos salvajes que de los civilizados, y por la complacencia de contemplar una de las obras más insignes de sus ascendientes, que veían apreciada hasta por los cultos españoles. Sin embargo se sospechó luego, que en sus frecuentes visitas había algún secreto motivo de religión. Fué pues indispensable prohibirles absolutamente la entrada; pero su fanático entusiasmo y su increíble astucia burlaron del todo esta providencia. Espiaban los momentos en que el patio estaba sin gente, en particular por la tarde, cuando al concluirse las lecciones académicas se cierran á todas las aulas. Entonces, aprovechándose del silencio que reina en la morada de las Musas, salían de sus atalayas é iban apresuradamente a adorar a su Diosa Teoyaomiqui. Mil veces, volviendo los vedeles de fuera de casa y atravesando el patio para ir á sus viviendas, sorprendieron a los indios, unos puestos de rodillas, otros postrados (...) delante de aquella estatua, y teniendo en las manos velas encendidas o alguna de las varias ofrendas que sus mayores aconstumbraban presentar a los ídolos. Y este hecho, observado después con mucho cuidado por personas graves y doctas (...), obligó a tomar, como hemos dicho, la resolución de meter nuevamente dentro del suelo la expresada estatua”.¹⁰

Como se lee, el obispo considera como salvajes a quienes por nacionalismo o por veneración rinden culto a un monumento de la antigüedad que consideran como propio y que se convierte en símbolo en contra

de lo peninsular. Pero no es sólo este peculiar caso el que va a darnos luz sobre cómo los monumentos indígenas que habían sido negados al momento de la conquista, van ahora a servir como centros para lineal el naciente nacionalismo que se daba en ellos considerándolos como lo auténtico y propio, sino que hay otro hecho muy significativo sobre el particular: el sermón de fray Servando Teresa de Mier el 12 de diciembre de 1794 en la Basílica de Guadalupe, al que ya nos hemos referido en otra ocasión:

“En efecto, en aquella fecha le correspondió al inquieto fraile pronunciar el sermón en honor de la virgen de Guadalupe ante las autoridades coloniales. El contenido del sermón insinuó que no correspondía la gloria de la catequización de los mexicanos a los españoles, sino que mucho antes la había realizado Santo Tomás en la figura de Quetzalcóatl. Para ello se basó Fray Servando en toda una serie de datos que le proporcionaron, según los cuales Santo Tomás era el mismo Quetzalcóatl. Por otra parte, mencionó que la imagen de la Virgen de Guadalupe estaba pintada no en la tilma de Juan Diego, sino en la de Santo Tomás, y que ya se le rendía culto en el Tepeyac antes de la llegada de los conquistadores. Además, como dice el mismo Fray Servando, “añadí una y otra especie para exaltar, como ya dije, la patria y la imagen”, con lo cual consiguió ganarse de inmediato la inquina del entonces arzobispo de México, don Alonso Núñez de Haro y Peralta, de quien dice era conocida la antipatía que tenía “contra los criollos y sus glorias”; esta antipatía traería como resultado la persecución y juicio del dominico a raíz del sermón del Tepeyac. Fray Servando se lamenta en sus memorias de la destrucción que realizaron los obispos de reliquias de la antigüedad: “Ya era tiempo de que los señores obispos hubiesen escarmentado de su juicio precipitado sobre ellas. Al primer obispo de México se le antojó que todos los manuscritos simbólicos de los indios eran figuras mágicas, hechicerías y demonios, y se hizo un deber religioso de exterminarlos por sí y por medio de los misioneros, entregando á las llamas todas las librerías de los aztecas”. Más adelante agrega: “El Sr. Palafox acabó de destruir todas las estatuas aztecas que había en las calles y esquinas de México y nos privó de mucha luz para su historia antigua”. Al citar la censura que se ha hecho de su sermón, en donde se ordena de manera perentoria recoger los documentos en que se basó para redactarlo, dice: “¿Hasta cuándo

cesarán estas operaciones verdaderamente escandalosas para destruir nuestros monumentos, privarnos de los sudores de nuestros sabios é impedirnos el conocimiento de nuestras antigüedades, pretestando la religión?"

Pocos años más tarde se va a desatar la guerra de Independencia...

III. El indio hoy

Han pasado muchos siglos en la historia del indio. Su historia es milenaria, y milenaria es también la explotación de que es objeto. Primero fueron los grupos que ostentaban el poder en las sociedades prehispánicas, en donde a partir de la tributación y sujeción que se ejercía a través de la guerra, se obtenía gran cantidad de productos ajenos. Lo que importaba era la mano de obra, el trabajo que se transformaba en una gran variedad de productos que iban a parar a los centros en donde se concentraban. No había imposiciones de religión, ni de lengua, lo que importaba era que esa producción llegara al lugar de donde emanaba el poder económico y político, así se llamase Teotihuacan, Tula o Tenochtitlan.

Con la conquista cambió el orden establecido y ahora es el poder peninsular quien va a ejercer el control económico, político, social y religioso. Poco va a durar la alegría de los grupos indígenas que ayudan a Cortés, pues pronto van a sentir la imposición de la Corona. Así pasan 300 años hasta que llega el momento de la Independencia y con él nuevas formas de vida. El país independiente tiene que luchar en contra de las potencias extranjeras que tratan de someterlo nuevamente. Y así llegamos al siglo XX. México se convulsiona con la Revolución de 1910 y es a partir de ese movimiento que se va a despertar un mayor interés por la situación del indio. Empieza ésta con Manuel Gamio, en el terreno de la antropología, si bien va a darse en todas las expresiones culturales. Así se da un "descubrimiento" de lo indígena, del arte popular, e inclusive en el Estado se ve la necesidad de crear organismos y oficinas que se encarguen de lo indio. No quiero hacer mención de las diversas posiciones en lo que va del siglo que se han dado en relación a esto, ya que son de sobra conocidas. Sin embargo, es necesario señalar cómo lo que el Estado nacional siente por el indio prehispánico se contrapone con la explotación que se hace del indio vivo.

Vamos a mencionar un ejemplo de la situación del indio hacia la década de los años setenta. El 13 de septiembre de 1971 el entonces presi-

dente de la República, Luis Echeverría, presidió una reunión extraordinaria del Consejo del INI. Concurrieron todos los miembros titulares del mismo, es decir, buena parte del gabinete y otros representantes. Entre las intervenciones hubo una que llamó la atención poderosamente. Se trataba de un hombre con gruesos lentes que pidió la palabra para relatar lo siguiente:

“En el que había de ser el último viaje del general Cárdenas por el noroeste de México, un grupo de indios yaquis llegó hasta el hotel de Mexicali donde residía para rogarle que les hiciera una visita.

Los yaquis querían establecer un campamento en el mismo corredor del hotel frente a la puerta del general, con tal de no perderlo de vista. Cárdenas ordenó que se les diera alojamiento adecuado y dos días después tomaron un avión y llegaron a la tierra yaqui.

El Consejo de la tribu lo esperaba bajo la sombra de un árbol de Pan y habló el Gobernador:

—Tata Lázaro, ¿te acuerdas de los hospitales, de las escuelas, de las tierras que nos diste? Ya todo eso se acabó. Los hospitales son cantinas, las escuelas están ocupadas por soldados, las tierras pertenecen a los nuevos ricos.

A cada afirmación, los Principales golpeaban suavemente el suelo con sus bastones de mando, cuajados de listones, asintiendo.

—No hay un solo panteón en la República donde no esté sepultado un vaqui y todavía esperamos justicia. Lo que nos diste hace muchos años nos lo han venido quitando pedazo a pedazo y nosotros queremos preguntarte:

¿Es esto la Revolución?

Cárdenas lloró. Luego de dominar su emoción, respondió:

—No, ésta no es la Revolución. Yo les prometo hablar a las autoridades para que se resuelvan sus problemas; para que se les haga justicia.

—Tú lo dices y quedamos tranquilos. Creemos en tu palabra, aunque hemos sufrido mucho y nadie oye nuestras quejas”.¹²

Continuó mencionando los despojos de que ha sido objeto el indio y al terminar preguntamos a nuestro compañero del presidium (algún secretario o algo así) que quién era aquel señor. Con cierto desdén respondió.

— Es Fernando Benítez, el de *Los Indios de México...*

Y la penetración se sigue dando de manera constante. El capitalismo en todas sus formas penetra y llega hasta lo más recóndito y de una u otra manera, en mayor o menor grado, golpea y deja sentir su influencia en todos los ámbitos. Los medios de comunicación -televisión, radio, periódicos, etc...- constituyen factores determinantes en esto. El capitalismo no hace diferencias. Explota igual al indio que al mestizo. Al hombre del campo y al de la ciudad. Y es dentro de esta situación que hay que analizar lo que ocurre en el país.

Muchas ideas han surgido para explicar y aun cambiar la situación del indio. Hay una muy reciente que expone el doctor Guillermo Boni'íl en su libro *México profundo*.¹³ En ella se habla de procesos civilizatorios, de pluricultura, del México profundo y del México imaginario. Creemos que lo allí expresado es digno de tomarse en cuenta y de hacer un análisis más a fondo de su contenido. Sin embargo, vemos dos cosas que nos inquietan: por un lado, se parte de que a raíz de la conquista empezaron todos los males para el indio. Pensamos que éstos se dan desde que sociedades estratificadas recurren a la explotación de grupos indígenas que quedan bajo su control. Y esto ocurre en Mesoamérica muchos siglos antes de la conquista europea. Segundo: lo que denomina proceso civilizatorio mesoamericano, que considera como una constante en el proceso desde la época prehispánica hasta nuestros días (el México profundo), no deja de ser utópico, ya que se afirma que la civilización mesoamericana está presente y viva, como si el impacto brutal de occidente no hubiese causado mella en las culturas autóctonas actuales. No es negando nuestra historia como se va a solucionar lo que acontece en el país. Ni el mundo prehispánico era el edén perdido ni el indígena actual se mantiene en una pureza total desde aquellas épocas.

Y mientras tanto, la explotación continúa en los umbrales del siglo XXI...

Notas bibliográficas

1. Díaz del Castillo, Bernal: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. Nuevo Mundo, México, 1943.
2. Sahagún, Bernardino fr *Historia de las cosas de la Nueva España*, Ed. Porrúa, vol. IV.
3. Díaz del Castillo, *op cit*
4. Matos Moctezuma, Eduardo *Los dioses que se negaron a morir*. SEP. México. 1987.

- 5 Malos Moctezuma, Eduardo "internacionalismo, nacionalismo, indigenismo y explotación". en /A7 **30 años después. México Indígena**, INI, México, 1978.
- 6 Benavente, Toribio Ir (Motolinía) **Memoriales**, UNAM, México, 1971.
- 7 Nutini, Hugo y Barry L Isaac: **Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla**, Colección de Antropología Social No. 27, INI, México, 1974.
- 8 León y Gama, Antonio: **Descripción histórica y cronológica de las dos piedras** Imprenta de don Felipe Zúñiga, México, 1792
- 9 Humboldt. Alejandro de **Sitios de las cordilleras**, Gaspar Editores, Madrid, 1878.
- 10 Carta tomada del libro de Rubén Bonifaz Nuño, **Imagen de Tláloc**, UNAM, México, 1986.
- 11 Matos Moctezuma, Eduardo, en **Boletín del INAH**. No. 24. INAH, México, 1978.
- 12 En **Ha fracasado el indigenismo**, SEP-SETEN! AS No 9, México, 1971.
- 13 Bonfil, Guillermo: **México profundo**. SEP, México, 1987.

ORIENTACION TEORICA DEL INDIGENISMO

Ricardo Rozas A.

Los elementos teórico-políticos que han servido de guía a la acción indigenista, desde que se iniciaron los programas especiales del gobierno para la población indígena hasta nuestros días, se pueden clasificar en dos teorías: orientación teórica estructural funcionalista, y orientación teórica autogestionaria. La orientación estructural funcionalista ha seguido dos tendencias: **la integracionista** y **la culturalista** con muy poca excepciones, y considerando pequeñas diferencias sustanciales en el diseño y la aplicación de los programas indigenistas, ha habido en los últimos años algunos cambios en estas tendencias, que han rebasado los marcos de las dos preferencias mencionadas. Dentro de cada tendencia se incluyen varias **formas teóricas** específicas que, en cada caso, han dado un perfil a los planes de programas que se han implementado para el indio.

Tendencia funcionalista

La tendencia teórica funcionalista responde a la concepción de totalidad planteada por lo estructural funcionalista, que influyó en la organización e inclinación del Instituto Nacional Indigenista. Son de la tendencia funcionalista las siguientes formas: paternalista, marginalista, asimilacionista, desarrollista y nacionalista.

La forma teórica **paternalista** ha orientado al gobierno para llevar al cabo la acción indigenista, asumiendo la situación de desigualdad y arrogándose la obligación de atender todas las necesidades de los indios sin aceptar ni consultar sus opiniones.

La forma teórica que sustenta la tesis correspondiente al **marginalismo** considera que los indios, a raíz de la Conquista de México, han sido marginados y no han tenido participación en el desarrollo nacional ni

Nota: El presente artículo forma parte de la "Guía general cualitativa para la investigación-acción autogestionaria de los pueblos indígenas".

en los derechos sociales y políticos que da la Constitución a los ciudadanos; se piensa que los indios no han recibido ninguno de los beneficios de la Revolución. Se concibe como solución a esta situación el proporcionar servicios asistenciales que no atacan la raíz del problema.

La forma teórica **historicista** que ha sustentado el gobierno para llevar cabo la acción indigenista, se debe anular al indio de la vida nacional a nivel del individuo, grupo social o pueblo, hasta borrar toda huella que lo identifique como tal y que no se advierta ningún rasgo de su pasado indígena, salvo los que se consideran como paradigmas de la cultura nacional.

La forma teórica **desarrollista** es aquella que ha sustentado el gobierno para llevar al cabo la acción indigenista, partiendo de la consideración de que todos los grupos indígenas de México deben unirse al carro de la producción para lograr el desarrollo económico del país y, como consecuencia, el de los indios; éstos, al participar en el desarrollo general de la nación, lograrán un aumento del ingreso por cápita que les permitirá desarrollar todas las instancias de su vida sociocultural.

La forma teórica **nacionalista**, que ha sustentado el gobierno para la acción indigenista, considera al indio como parte imprescindible de la población nacional, y orienta su cultura al fortalecimiento de los valores de la nación.

Tendencia culturalista

La tendencia teórica **culturalista** que ha sustentado el gobierno para llevar al cabo la acción indigenista considera que el indio debe mantener, acrecentar y desarrollar su propia cultura con independencia de la cultura nacional, para integrar un estado multicultural, en el que cada cultura (48 grupos lingüísticos) tenga su propio desarrollo con el apoyo de su pasado histórico. Son de tendencia culturalista las siguientes formas: historicista, etnicista y minorías nacionales.

La forma teórica **historicista** que ha sustentado el gobierno para llevar al cabo la acción indigenista considera que se debe construir el pasado histórico de los grupos indígenas, para que los indios resuelvan sus problemas en función de este pasado y con el apego a sus tradiciones históricas, sin tomar en cuenta el desarrollo capitalista del país.

La forma teórica **eticista** sustenta la tesis de que, para llevar al cabo la acción indigenista, todos los grupos indígenas —en tanto poseen un idioma y una cultura propias— deben desarrollarse como etnias, con in-

dependencia de la cultura nacional y organizando su vida política, social, cultura] y económica de acuerdo con sus propios recursos.

La forma teórica de **minorías nacionales** sustenta la tesis de que los grupos indígenas deben desarrollarse como grupos autónomos, con sus órganos de poder propios —autoridades, congresos, justicia—, con su lengua y sus instituciones sociales y de cultura, para tener un desarrollo independiente cual si fuesen naciones, pero integrando un gran país multinacional.

Orientación autogestionaria

Por ser esta guía el instrumento que será utilizado en la orientación teórica para precisar, desde un ángulo de ideas, el proceso indigenista, se han presentado brevemente las distintas tendencias teóricas subjetivas sustentadas, para contrastar con la que se propone utilizar en la investigación-acción autogestionaria.

Lo que se pretende es fundamentar, en la orientación teórica convenida, objetivando la **autogestión** como teoría y método de la acción indigenista.

Para que la autogestión se convierta en la orientación teórica de la investigación-acción, se requiere el análisis de las necesidades y los problemas subjetivo-objetivos concretos de la población indígena; por ello, deben discutirse democráticamente, ligarse a los intereses de la clase trabajadora, y oponerlos de ese modo a los principios teóricos de la burguesía, así como a las normas cotidianas de los caciques, latifundistas y comerciantes, y también a los planes y programas oficiales cuando éstos no benefician a los indígenas.

La determinación democrática autogestionaria contiene la autodescentralización, el autofinanciamiento, la autoeducación, y en general todo lo que afecta positivamente o negativamente a la comunidad. Para esta determinación democrática de las necesidades y problemas con sus opuestos, es necesario diferenciar lo que es subjetivo-objetivo concreto de lo que es subjetivo-objetivo abstracto, o producto de la observación superficial o del análisis del fenómeno que no es determinante, ya que no es parte de lo esencial, de lo concreto.

Cuando el indigenismo, desde su propia óptica, se objetiva en la realidad del indio, se niega la integración y la cultura como pensamiento y como actividades prácticas para dar solución a los problemas estructurales, concretos, del indio.

Con la autogestión se pondrá en práctica, a partir de la unidad democrática, la imagen subjetiva objetivada de la realidad del indio, que se

logra con la sustitución de las ideas y los juicios subjetivos que se tienen sobre el indio y el indigenismo.

Cuando la metodología de la investigación-acción se vincula a la orientación autogestionaria, es capaz de ubicar el estudio en su realidad subjetiva objetiva concreta, esto es, sin subjetivismos ajenos ni juicios apriorísticos irreales; asimismo, esta tendencia es indescritiblemente ventajosa como fundamento para diseñar una política indigenista.

La autogestión considera que el contacto directo, excluido de toda posición subjetiva con los pueblos indígenas, es el único y verdadero camino para llegar al conocimiento y a la solución de sus problemas.

La autogestión tiene como fundamento el conocimiento de los problemas reales de la población indígena, conocimiento que se alcanza como resultado de la investigación subjetiva objetiva de los hechos, de las experiencias y de la práctica social real de la población indígena.

La investigación autogestionaria se inicia, como paso previo, con el registro escrito del conocimiento externo, perceptivo y aparente de las relaciones sociales de los pueblos indígenas.

Se tiene una investigación autogestionaria cuando el conocimiento se presenta en integridad, en su esencia y en sus relaciones internas; es decir, es un conocimiento racional capaz de poner al descubierto las contradicciones internas y circundantes de los pueblos indígenas.

Las necesidades y los problemas concretos de la población indígena se analizan a partir de las afirmaciones frente a las negaciones del trabajo y de la producción económica: producir para el consumo es característica indígena, frente a la producción para el mercado, que es característica de la economía capitalista; ambas deben analizarse, porque de las dos participa el indio. La producción para el sustento de la población indígena depende del trabajo familiar y de la cooperación con la comunidad, frente a la dependencia de la producción para el mercado, que puede ser con la participación de todos o parte de los miembros de la familia, o sólo bajo la dependencia sujeta al salario del jefe familiar. Del despojo de las tierras comunales frente a la concentración privada de la propiedad agraria para la producción del sistema; de las míseras cosechas de la parcela campesina indígena frente al incremento masivo de la producción capitalista. Del trabajo en todo el proceso de la producción agropecuaria de todos los miembros capaces de la familia, frente al trabajo en una parte del proceso de la producción agrícola o pecuaria del capitalismo privado. De la propiedad absoluta del producto de la tierra que trabaja el indio, frente a la negación, como asalariado, a la propiedad de lo que produce. Estas contradicciones han conducido

a la crisis que están viviendo no sólo los campesinos indígenas, sino todo el mundo.

Antecedentes de la autogestión

La orientación teórica de la autogestión se ha adoptado, para su aplicación al indigenismo, a partir de las siguientes experiencias.

Los planes puestos en práctica por las primeras dependencias de la Secretaría de Educación Pública programaron sus actividades con base en las observaciones de la realidad, para mejorar las condiciones de los pueblos y comunidades de indios sin atacar lo determinante, lo concreto; la Escuela Rural, los Internados Indígenas y las Misiones Culturales programaban sus acciones a partir de las necesidades observadas de la población campesina, con una orientación igual para todos, sin ser especiales para los pueblos indígenas como clase.

Las misiones culturales programaban sus actividades en una región o comunidad a partir de un estudio previo; registraban, investigando las acciones y reacciones de la misión en la comunidad, y el concluir en la ejecución del programa, hacían una tercera investigación evaluativa orientada al análisis de los logros del programa, sin ninguna proyección clasista, ni regional ni nacional.

En la primera época, los centros coordinadores indigenistas del INI, el Tzeltal-Tzotzil y el del Papaloapan, tomaron en cuenta los conocimientos y las experiencias de las **Misiones Culturales**, de las procuradurías de pueblos y de otras instituciones que durante el gobierno cardenista hicieron efectivas las conquistas de la Revolución Mexicana, para aplicar en la acción de estos dos centros aquellas experiencias orientadas a la organización de la población para que ella misma, con ayuda del centro coordinador, resolviera sus propios problemas.

El caso que permitió ampliar el conocimiento y enriquecer la orientación de las normas de acción de la autogestión en la población indígena se presentó en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del estado de Chiapas, en 1952, cuando el gobernador del estado vendió a Guatemala el maíz que debía consumir la población, dejándola sin este grano básico para su alimentación; para contrarrestar esta acción, el centro coordinador destinó todos sus transportes a la compra del maíz, en Venustiano Carranza y en otras áreas de tierra caliente del estado, cercanas a San Cristóbal, a fin de venderlo en el centro coordinador a la población que lo solicitaba. En esta actividad se tuvo que enfrentar a los religiosos, po-

líticos y comerciantes, también a acaparadores y especuladores unificados con el gobernador.

Este tipo de problemas sobre la especulación, que no sólo afecta a los indios sino también al resto de la población, es muestra del sentido clasista en que se ven involucrados y participan los indios.

En el área mazateca de la cuenca del Papaloapan, mediante esta orientación de la investigación-acción, se pudo confirmar la imposibilidad que tiene el considerar como determinante en la programación y acción indigenista lo que piensan y hacen los indios en relación con los programas oficiales. En el caso de la enseñanza del español a través de la lecto-escritura de la lengua indígena materna, los mazatecos rechazaron este método; en su lugar se aplicó el mecanismo psico-pedagógico del proceso del aprendizaje del español y los caminos para desarrollar un método de enseñanza directa de esta lengua (entender, hablar, leer, escribir, pensar y sentir), con base en la etnografía mazateca, como lo querían éstos.

Para la construcción de algunas pequeñas obras con la población indígena, como la protección del agua de los manantiales que se destinaba a los servicios domésticos, para impedir su contaminación, construyeron los indios con ayuda de personal técnico del centro coordinador una gran cantidad de “cajas de agua”.

Un estudio para determinar otros aspectos de la autogestión se llevó a la práctica en el Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil para la aplicación, en *forma experimental*, de la metodología de la investigación-acción. Dicho estudio se hizo con pasantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en coordinación y con apoyo económico del Instituto Nacional Indigenista (INI), y tuvo por objeto la construcción de un sistema de terrazas, del que se concluyó:

- 1 ° Que la acción indigenista ha de ponerse en práctica considerando al indio como actor consciente en la elevación de su nivel de vida.
- 2 ° Que dicha actuación se alcanza haciéndolo partícipe de la investigación de su propia realidad.
- 3 ° Que la investigación debe ser previa, paralela y posterior a la acción transformadora.
- 4 ° Que el investigador debe mediar con una actitud de integración plena en la comunidad indígena.

De ahí que las actitudes, opiniones y acciones de los indios e indigenistas, con base en las consideraciones de la autogestión, se aprovechen para resolver los problemas indígenas y elevar sus condiciones de vida.

ELEMENTOS DEL DISEÑO

Este planteamiento teórico para la investigación-acción autogestionaria es parte del diseño y uno de los elementos básicos para hacer la investigación-acción; tal vez es más útil para orientar y construir los instrumentos técnicos de la investigación directa. Por ello, es necesario presentar en la guía general una imagen cabal de la investigación, añadiendo aquellos elementos teóricos que definen y delimitan el problema que se estudia, para lo cual se analizan algunas categorías y principios generales que se consideran básicos para la elaboración y funcionamiento de las dos guías, la general y la particular, en sus respectivos niveles.

Los principios teóricos para la investigación-acción autogestionaria

El diseño que se pondrá en práctica al hacer la investigación para la acción autogestionaria se inicia y se desarrolla sobre la base de una serie de principios teóricos, que se consideran fundamentales y que habrán de tomarse en cuenta para adoptarlos en todo el proceso, para descubrir y profundizar lo que no se percibe de la realidad, y que permite una explicación lógica; vistos en el problema, en sentido global y en cada una de las partes, los principios teóricos, que son en gran medida parte del marco teórico general, son una parte del diseño.

La adecuación de tales principios teóricos a esta investigación se orienta a hacer del estudio no un análisis académico para enriquecer el conocimiento sobre los grupos indígenas, sino básicamente a hacer de la investigación un vehículo para aprehender de la realidad social los conocimientos y las experiencias del pueblo y hacerlas conscientes para aplicarlas a la solución de sus problemas; lograr la autosuficiencia económica, mediante el mejoramiento de las técnicas y de una organización democrática comunitaria en la producción, a fin de mejorar sus condiciones de vida y superar el nivel de conciencia política y social para alcanzar una autodefensa activa de la comunidad indígena de México. Estos propósitos del indigenismo han de alcanzarse mediante la reducción y ajuste de los principios teóricos correspondientes:

La propiedad y el capital

La propiedad de los medios de producción es la base de la que se desprende la organización del trabajo, y es de dos tipos: organización social

y organización comunitaria. Cuando los frutos del trabajo se reservan y acumulan preferentemente para beneficiar al dueño de los medios de producción, se tiene una empresa privada. El capital —como la propiedad— es privado, si el fin de la producción es para beneficiar a los dueños privados de los medios de producción. Cuando los frutos del trabajo se reservan y acumulan para beneficiar preferentemente, y en forma proporcional, a los participantes en el trabajo, los trabajadores tienen una organización comunitaria; la propiedad del capital, en estos casos, es comunal porque la acumulación tiene la finalidad de beneficiar equitativamente a los participantes en la producción.

La producción de capital social que se orienta a beneficiar a los que han participado con trabajo en la producción es la base para la organización del trabajo autogestionario.

La producción del capital privado para beneficiar a los dueños de los medios de producción, sin participar directamente con el trabajo, se organiza en Sociedades Anónimas (S.A.), o en corporaciones o empresas extranjeras y/o nacionales.

La organización del trabajo productivo que se desprende del capital privado es la estructura generalizada de producción en México, y a la que se ha estado *subsumiendo* el trabajo productivo de la población indígena. La subsunción es la forma como los empresarios atrapan y se apropian del trabajo de los campesinos asalariados; es la forma como se va subordinando prácticamente, en un proceso de valorización del trabajo, las actividades productivas de los campesinos indígenas, desde la producción exclusivamente para cubrir las necesidades básicas, hasta la negación total y absoluta de producir para el consumo. Los empresarios capitalistas, en su afán de hacer productivo el trabajo de los campesinos indígenas, utilizan todas las formas para subsumir sus actividades económicas.

La forma más avanzada de apropiación del plustrabajo en general es la que reúne las mejores condiciones materiales y organizativas para subsumir el trabajo; para ello, la clase empresarial ha transformado los medios para producir; ha reducido los tiempos y los movimientos de las labores; ha utilizado la división del trabajo, para aumentar así la producción; pero, sobre todo, ha multiplicado el volumen de la producción con ayuda de la tecnología y la ciencia, ésta, que es la subsunción *real* del sistema capitalista, no ha llegado aún en forma directa y total a las comunidades indígenas; pero, en cambio, se utilizan otras formas para atrapar el plustrabajo de los indios: la subsunción *formal*, que corresponde a las condiciones con las que está en contacto el campesino indígena,

en la que la producción se hace sin modificación de los medios de producción y la apropiación total de los mismos medios, lo que reduce los beneficios del empresario. En este caso la plusvalía es absoluta; en cambio en la subsunción **real** la plusvalía es relativa.

En oposición a estas formas de subsunción, real y formal, hay otros tipos que podrían considerarse como intermedios: la subsunción **ideal**, en la que la producción es tradicional, no capitalista, y el trabajador autodetermina el trabajo y sus resultados, situación que se modifica en el momento del intercambio, donde al pagar el precio de lo que consume está entregando el plustrabajo, está siendo explotado. La subsunción **temporal**, en la que los campesinos indígenas se contratan por un corto tiempo por lo que no se separan de la forma tradicional de su economía y siguen trabajando su tierra con sus herramientas y en contacto con la naturaleza; esta forma es la más generalizada entre los campesinos indígenas.

La subsunción **agiotista**, que se presenta cuando el comerciante y el agiotista o banquero, sin modificar la producción, se apropia y controla por la vía de los préstamos la plusvalía.

El proceso de valorización del trabajo presenta, como se ha visto, cinco modalidades: real, formal, ideal, temporal y agiotista

1. Subsunción real
2. Subsunción formal
3. Subsunción ideal
4. Subsunción temporal
5. Subsunción agiotista

Estas formas de subsunción dan la estructura al capitalismo y construyen las bases en las que se sustenta el sistema en el que están inmersos los pueblos y comunidades indígenas, los que, utilizando una organización democrática, se proponen estructurar un capital comunitario a través de la investigación-acción para resolver sus problemas. Esta organización democrática de los pueblos y comunidades indígenas, pretende estructurar un capital comunitario en forma cooperativa, socializando el capital que se formará a partir de la autogestión, es decir, de la socialización democrática para desarrollar los elementos del proceso social y de la producción. La cooperativa es la forma adecuada de aumentar la productividad del trabajo, la calidad competitiva de los productores y de los ingresos a través de ellos, elevar la posición económica y social de los pueblos y comunidades indígenas, sin olvidar que el siste-

ma tiene cinco modos de subsunción y que de todos modos el campesino caerá en alguno de ellos para apropiarse del plustrabajo.

El capital comunitario en los pueblos y comunidades indígenas para la investigación-acción autogestionaria estará formado por el trabajo organizado en cooperativas para la producción, con las tierras comunales y los aperos y herramientas para el trabajo agrícola y artesanal.

Lo objetivo subjetivo

Para la acción autogestionaria el sujeto y el objeto de la investigación han de fusionarse en la comunidad indígena unificada en torno al problema fundamental que afecta a todos; así el sujeto —la investigación— representa lo subjetivo, y la comunidad —el objeto—, que han de unificarse en la investigación-acción. Esta unión se hace con la afirmación de lo objetivo en las relaciones socio-económicas y con la negación de lo subjetivo, identificando el objeto y el sujeto de estudio.

Si en un programa de producción cooperativa predominan las relaciones de producción que **subordinan** las necesidades subjetivas (producir para aumentar el capital privado) a las correspondientes necesarias objetivas (producir para beneficiar el capital comunal y para satisfacer las necesidades de los trabajadores); si los trabajadores no han modificado sus condiciones de sometidos, no se han dado las posibilidades de que el campesino sea dueño de su trabajo; para que esto ocurra, se requiere que el trabajo, como “capital comunal” sea controlado por los campesinos indígenas afirmándolo en algunas de sus relaciones con la autogestión y negando el “capital privado” en aquellas relaciones posibles.

La práctica social espontánea, natural, que siguen las comunidades y pueblos indígenas en la solución de sus problemas sociales de trabajo señala las características y el rumbo que ha de seguir el indigenismo en el planteamiento y avance de sus programas.

Cada pueblo indígena tiene un proceso histórico particular, unido al proceso nacional, el que ha de reconstruirse en sus acciones de liberación y en su participación en las luchas de México para aprovechar sus experiencias. Cada pueblo indígena está formado por varias comunidades. La comunidad indígena que se forma para la investigación-acción autogestionaria inicia su actividad con el reconocimiento en la realidad de las ideas para identificar sus diferencias internas y externas; descubrir y analizar los problemas y sus causas, así como para tomar conciencia del papel individual y de grupo a que se enfrentan los participantes en la solución de estos problemas.

En alguna forma, todas las investigaciones sociales buscan los cambios que se están operando o que se han dado en la sociedad; con la investigación-acción autogestionaria, se pretende acelerar estos cambios utilizando el conocimiento, los procesos sociales y sus relaciones dialectales, cuando se busca en las relaciones económicas las relaciones contrarias que dan origen a los cambios sociales, que se tienen que analizar.

El resultado positivo o negativo de la acción indigenista depende, definitivamente, de la relación que se establece entre el objeto y el sujeto del problema que se pretende resolver con la investigación-acción autogestionaria.

Las normas de la investigación-acción autogestionaria

Cuando la investigación de un pueblo o comunidad indígena se hace a partir de la delimitación de sus problemas sociales y se toma el problema básico como eje para la investigación, requiere mantener en todo el proceso de estudio una serie de normas, sobre todo, como en este caso, en que los investigadores sumarán su acción a la del pueblo para hacer del estudio el medio para la acción correcta que permita dar solución al problema.

El éxito del indigenismo depende de las acciones que se pongan en práctica para dar solución al problema; de que estén orientadas a atacar las contradicciones reales del problema: de que se mantenga un conocimiento racional de hasta dónde pueden llegar con las acciones prácticas, y de que los miembros de la comunidad sean conscientes no sólo del proceso, sino de su participación en todas y en cada una de las partes del proceso.

Se considera que las normas para llevar al cabo una investigación-acción autogestionaria deben ser:

La investigación-acción autogestionaria, independientemente de que comprenda y atienda el análisis y solución de uno o varios problemas, éstos deben girar en torno de un problema concreto como eje de la investigación de la comunidad. El trabajo para la producción en un pueblo indígena se organiza en comunidad; esto es, cada pueblo elabora y conforma de manera natural —en comunidad— sus relaciones comunitarias de trabajo como resultado de sus tradiciones, o de la democracia directa en las actividades productivas.

Para que todo proyecto sea realmente asumido por la comunidad como autogestionaria, la acción ha de partir de los conocimientos y expe-

riencias sociales de la comunidad, y que serán ampliados como condición necesaria de la investigación.

El capital **privado** no se puede cambiar a capital **comunitario** por simple voluntad de los programadores y promotores de un proyecto de cooperación; es necesario todo un proceso de reorganización y educación para alcanzar la conversión del capital privado en capital comunitario.

La distribución de los frutos del trabajo comunitario, sea en especie o en dinero efectivo, se hará en función de la participación que haya tenido cada quien en la producción y que se haya registrado previamente en una tarjeta personal, durante todo el proceso de trabajo.

La investigación-acción debe tomarse como vehículo para hacer conciencia de los hechos y de la realidad total para definir el papel de cada acción en el todo, al dar solución a los problemas. Que lo concreto y las acciones de la comunidad para darle solución al problema deben escribirse, tratando de que todos participen, procurando para ello enseñar a los que no saben leer y escribir como parte de la investigación-acción autogestionaria.

Que el análisis para determinar las contradicciones de los problemas se haga a partir de la información, reflexión, discusión y crítica de los propios participantes.

Que la identificación del investigador con la comunidad indígena sea solidaria y activa en la solución del problema de estudio.

Las relaciones que debe haber al manejar la teoría y la práctica en la investigación deben ir siempre juntas, manteniéndose inseparables en todo el proceso de investigación autogestionaria.

Que deben evitarse, en lo posible, las decisiones violentas en la solución de los problemas internos de la comunidad y con otros pueblos o comunidades de la región procurando, en caso de conflicto, buscar otras alternativas.

Que cuando la violencia venga de fuera, la comunidad debe organizarse para resistirla y evitarla, hasta donde sea posible; al mismo tiempo debe recurrir a los órganos de poder establecidos y encargados de velar por el mantenimiento de la paz social.

Que la unidad de la teoría y de la práctica tiene el modelo que se proyectó y que se denominará "investigación-acción autogestionaria". El encuentro y la integración correspondiente de la teoría con la práctica, para formar una unidad, se presenta en el proceso de investigación-acción autogestionaria, en la medida en que el investigador conoce y maneja adecuadamente los principios teóricos que han discutido en la guía (V.OO) y que se utilizan para explicar e interpretar la realidad que

subyace en la base de los hechos, al mismo tiempo que el campesino indígena, que vive los hechos de la realidad social que se estudia, se coordina con el investigador para explicar, interpretar y resolver conjuntamente los problemas de la comunidad con la utilización de los principios teóricos.

La organización de los pueblos y comunidades indígenas para la investigación-acción

El análisis del sector indígena de la población nacional se ha hecho en unidades a partir de las lenguas nativas de la cultura o del nivel de integración a la vida nacional; los resultados de estos estudios se han presentado en forma de monografías descriptivas limitadas a localidades, a comunidades, a pueblos o regiones.

El agrupamiento de los individuos semejantes para la cooperación y el enfrentamiento en la solución de los problemas sociales es lo que constituye una comunidad; la comunidad puede estar organizada tradicionalmente o puede organizarse en el momento adecuado para plantear y resolver un problema; cuando la organización tradicional o espontánea se racionaliza, se vuelve consciente y planificada.

La organización comunitaria del trabajo cooperativo para la acción autogestionaria es el propósito de la guía; con ello se convierte la acción comunitaria espontánea en acción cooperativa programada y consciente.

La práctica de los pueblos y comunidades indígenas en su trabajo productivo determina la forma de organización de otras actividades de su vida social.

Las relaciones de producción de los pueblos y comunidades indígenas son de dos formas: unas de cooperación y de ayuda mutua, y otras de dominio, subordinación y explotación.

En la práctica, la población campesina indígena se mantiene tradicionalmente organizada en comunidades para sobrevivir a las comunidades sociales de subordinación, despojo y destrucción de sus recursos naturales y medios de producción, por la constante ofensiva del capitalismo, que actúa con sus "propias" relaciones subjetivas-objetivas para el incremento del capital privado a costa del campesino indígena: el indio a su vez crea y organiza sus propias relaciones objetivas-subjetivas de resistencia y lucha para sobrevivir y obtener mayores recursos de trabajo.

Para mejorar sus condiciones de trabajo productivo, la población indígena se organiza en la defensa de sus intereses de clase formando ligas

de resistencia y participando en los sindicatos con los trabajadores asalariados.

Para mantener el trabajo comunitario, aprovechan su organización tradicional de ayuda en sus servicios político-religiosos y en la producción para el consumo.

Estas dos formas de organización responden: una, a la forma de reaccionar de los indios ante la penetración del capitalismo, y la otra, la manera tradicional de los pueblos y comunidades indígenas frente al trabajo-

La organización del trabajo cooperativo, como actividad comunitaria, comprenderá la totalidad de los proyectos productivos para ejercer acción en las gestiones y las actividades sociales y culturales, y no solamente de las productivas.

La subordinación de los técnicos y promotores oficiales al mecanismo democrático productivo, en el que la dirección del trabajo productivo está coordinada por el consejo comunitario y (el consejo ejidal, el cuerpo de principales o el grupo de ancianos de la comunidad), que es el que toma los acuerdos para programar y hacer cumplir las acciones de todos los miembros de la comunidad que participan del plan, al que deben sumarse los técnicos y promotores del Centro Coordinador Indigenista, adecuará sus acciones al plan general de autogestión de la comunidad.

La organización del trabajo comunitario productivo puede iniciarse en torno a un proyecto de trabajo promovido por el Centro Coordinador, como cría de borregos, siembra de sorgo, etc., en forma espontánea: analizar y explicar las relaciones y actividades en que se divide el proceso de producción en sus grandes partes; si se trata de un cultivo: preparación del suelo, siembra, labores y cuidados de las plantas, cosecha, transporte, almacenaje, comercialización, etc.

En el reparto del trabajo, la proporción se hará con justicia; haciendo la distribución de las actividades del proyecto productivo, de tal manera que se logre una participación de todos en las distintas actividades físicas e intelectuales, en forma democrática y de acuerdo con las capacidades y aptitudes de cada uno de los participantes.

La identificación es más sólida si se busca en las tradiciones del pueblo y en las manifestaciones de su organización comunitaria, las cuales se oponen a la organización de la expansión económica del sistema, para ligar a la práctica del estudio, las ideas consecuentes que permitan generar en los indios una acción y una conciencia clara del origen de sus problemas y de lo que se debe hacer para dar solución a sus problemas.

El objetivo primario de la investigación-acción es la transformación de la realidad social indígena, siguiendo el proceso libre y espontáneo del cambio para superar las condiciones de vida, mediante el análisis de los conocimientos y de las experiencias comunitarias para alcanzar, por conducto de la reflexión, la conciencia de lo que ha de hacerse. Esto es, tratar de hallar las relaciones dialécticas y las regularidades que existen en los problemas sociales de la realidad indígena para determinar las normas que los rigen; así, se transforman las experiencias y los conocimientos empíricos en conocimientos científicos.

LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDIOS

Rodolfo Stavenhagen

En 1988 se conmemoran dos aniversarios importantes para los pueblos indígenas de México. Por una parte, se celebra el cuadragésimo aniversario de la fundación del Instituto Nacional Indigenista, organismo del gobierno federal mexicano para la atención de la población indígena en el país. Por otra parte, también se celebra en todo el mundo el cuadragésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. La coincidencia de estos dos aniversarios obliga a una seria reflexión acerca de la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas no solamente en México, sino también en el resto de la América indígena, mal llamada América Latina.

Además, en pocos años, el mundo hispánico celebrará el quinto centenario de lo que algunos conciben como el “descubrimiento de América”, otros reinventan como el “encuentro de dos mundos”, y los propios indígenas lamentan como el sesquicentenario de su sumisión y el nacimiento de su resistencia.

A quinientos años de la invasión europea, los pueblos indios del continente siguen siendo víctimas de las peores violaciones a los derechos humanos, desde el genocidio hasta la discriminación; se les sigue negando aquello a que todo pueblo tiene derecho de acuerdo con las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas: el derecho a la libre determinación; se les sigue despojando, por lo general, de lo más preciado que tiene todo pueblo: su identidad.

Los derechos humanos de los pueblos indios, que durante muchos años fueron ignorados y despreciados, han llegado a ser hoy en día mo-

Nota: Este ensayo se basa en gran medida en un trabajo más amplio del autor, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988.

tivo de preocupación internacional, gracias, en gran parte, a los esfuerzos organizativos de los propios pueblos indígenas, quienes han sabido con su lucha y perseverancia alertar a la opinión pública acerca de su situación.

La violación de los derechos humanos indios comenzó en el momento mismo de la llegada de los españoles, y no ha cesado desde entonces. Algunos dirían que es osado hablar de “derechos humanos” en el siglo XVI, ya que este concepto aún no formaba parte del lenguaje jurídico y político. Los españoles, se dice, estaban motivados en su trato con los “naturales” por una moral superior, por una misión religiosa, divina, justa, que debe tratar de entenderse en sus propios términos y no juzgarse en función y a la luz de conceptos jurídicos, políticos y morales contemporáneos. Desde luego, alguna verdad hay en esta postura, pero en términos generales no es aceptable. Y no lo es, porque por muy justos que se creían los conquistadores, encomenderos y evangelizadores en realidad estaban haciendo lo que no habrían aceptado que se hiciera con ellos. En otras palabras, ya desde entonces el “civilizador” europeo operaba con dos pesas y dos medidas. Lo que era “bueno” y necesario para el indígena, no lo era desde luego para el propio español. La idea de la misión civilizadora y universalizante del cristianismo y de Occidente era, ya desde entonces y lo ha seguido siendo hasta la guerra fría y los “proyectos de desarrollo” para el Tercer Mundo en nuestros días, una simple máscara para encubrir el afán expansionista del sistema capitalista mundial. Ideología encubridora, enraizada sin duda en los fanatismos de la época, pero no por ello menos violadora de los valores mismos en los que se decía fincar la propia civilización occidental.

Por otra parte, había entre los españoles mismos quienes cuestionaban y disentían de la ideología conquistadora, violadora de los derechos indígenas. Es por ello que sí resulta válido emitir un juicio histórico sobre la conquista y evangelización de América y, sin querer negarle otros méritos que tal vez tuvo, señalar sin ambages que en ella se perpetraron profundas violaciones a los derechos humanos de los pueblos autóctonos del continente, de las cuales éstos aún no se reponen.

No basta con recordar que toda conquista tiene sus conquistados, y todo sistema colonial sus colonizadores y colonizados. De hecho, la situación de los indígenas de América sólo se fue definiendo a lo largo de un proceso jurídico e institucional en el que se establecieron los mecanismos y las instituciones que habrán de normar las relaciones entre indígenas y no indígenas en el transcurso de tres siglos de coloniaje, y me-

diente el cual se fue conformando la posición de los indígenas en el marco de la sociedad global.

El punto de partida del sistema de relaciones entre indígenas europeos fue el momento del primer contacto. El meollo de la cuestión estaba en la forma en que los europeos “vieron” y “conocieron” a los indígenas, es decir, la forma en que los fueron integrando cognoscitivamente en su universo semiótico e ideológico. En otras palabras, cómo se configuró la relación con el “Otro”.

La relación con el Otro fue la base misma del nuevo sistema de dominación que establecieron los españoles en América. La negación del Otro, es decir del indio, de su cultura y de su humanidad fue característica de los colonizadores, y esa negación del Otro constituyó la base del dominio español y de la opresión y explotación de los indígenas. La negación del Otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos. Posteriormente, otros colonizadores harían lo mismo, aún más brutalmente, en Africa y Asia.

La catástrofe demográfica producida a raíz de la conquista y colonización ha sido ampliamente documentada en la literatura. A ello cabe agregar los desequilibrios ecológicos, la destrucción de la base territorial de las comunidades indias y el sistema de explotación de la mano de obra indígena por parte del colonizador. Si bien a lo largo de la Colonia se fue desarrollando una legislación protectora y tutelar de los indígenas, al finalizar la época colonial, los otrora soberanos pueblos autóctonos de América habían quedado reducidos a una masa indiferenciada de indios explotados y explotables, integrando las castas y clases sociales más bajas de la sociedad colonial. Los únicos derechos que poseían eran los que les otorgaba la Corona.

A pesar de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, establecida por las constituciones republicanas, la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas probablemente empeoró durante la época independiente. Con la expansión de la frontera agrícola y ganadera y el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción, los indígenas fueron objeto de despojos masivos, a veces de matanzas y exterminios en masa, y se recrudeció la explotación de la mano de obra indígena por parte de latifundistas, finqueros y hacendados.

La situación de los indios en las nuevas sociedades republicanas fue definida por su posición en la estructura económica así como por la concepción que de ellos tenían las élites gobernantes y sus intelectuales, la cual se plasmó en la ideología de la nación y del Estado. Durante la primera mitad del siglo XIX, las sociedades latinoamericanas no consti-

tufan aún Estados nacionales, sino una serie de unidades regionales vagamente interrelacionadas y basadas en una economía agraria parcialmente autosuficiente, que ha sido descrita como semifeudal. En ese contexto, muchos de los conflictos existentes entre las distintas facciones de la clase dirigente expresaban las tensiones generadas por la necesidad de un Estado fuerte y centralizador (preferido por las clases medias urbanas y la burguesía emergente), en contraposición a intereses regionales centrífugos y a menudo separatistas, que eran fundamentalmente agrarios. Una profunda y mucho más persistente división existía entre los pequeños grupos dominantes, dueños de la tierra y las minas, y el campesinado indígena subordinado. La división de clases era también una división cultural.

El concepto de Estado nacional y de cultura nacional era manejado por las clases altas, los descendientes blancos de los colonos europeos, y el modelo de nación moderna que iba de la mano con el desarrollo de la economía capitalista era el de las democracias liberales de Occidente. En este esquema, las poblaciones indígenas, aún mayoritarias en muchos países durante el siglo XIX, eran consideradas un obstáculo para la integración nacional y, por lo tanto, una amenaza para el legítimo lugar que las élites nacionales creían ocupar entre las naciones civilizadas del mundo. Los principales líderes intelectuales del siglo menospreciaban abiertamente a las culturas indígenas, considerándolas inferiores a la cultura dominante de la época. La ideología dominante, basada en el liberalismo y el positivismo, consideraba que el elemento indígena no tenía lugar alguno en las nuevas culturas nacionales que se edificaban.

Esta ideología sigue predominando en el siglo XX. En la América Latina moderna, el concepto de cultura nacional se ha sustentado en la idea de que las culturas indias no existen; o bien, que si existen tiene nada o muy poco que ver con la cultura nacional (su grandeza, si acaso, pertenece sólo al pasado histórico); en fin, que tales culturas, si aún existen, no son más que vestigios de esplendores pasados y tienden naturalmente a desaparecer, razón por la cual lo mejor que puede hacer un gobierno progresista y modernizante es apresurar su fin. De este modo, no sólo se beneficiaría la unidad y cultura nacionales, sino que los propios pueblos indígenas se verían beneficiados en términos de su desarrollo material y espiritual, así como de su modernización y progreso.

De este modo, en términos políticos y culturales, la idea de nación en la América Latina contemporánea está basada en la negación de las culturas indígenas. Ello ha conducido a la formulación de una política indigenista continental, plasmada en el Primer Congreso Indigenista

Interamericano de 1940, que ha tenido por objetivo “asimilar”, “incorporar” o “integrar” a los indígenas a los moldes del estado-nación dominante.

Así, las violaciones a los derechos humanos de los indios han sido de dos tipos. Por una parte, se han documentado ampliamente las violaciones a los derechos civiles y políticos de los indígenas, aquellos derechos humanos plasmados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en la Convención Interamericana de Derechos Humanos (conocida como Pacto de San José) y en otros diversos instrumentos internacionales, así como en las constituciones nacionales de los países americanos en lo que se refiere a garantías individuales. Los derechos violados son el derecho a la vida (se han denunciado asesinatos, masacres y genocidios de indígenas); el derecho a la libertad (encarcelamientos y detenciones arbitrarias, torturas, secuestros); el derecho a la participación política, la libertad de expresión, la libertad de movimiento, etc. Las violaciones de estos derechos humanos, que los indígenas comparten con todos los demás seres humanos, han sido denunciados ante instancias nacionales e internacionales (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Comisión de Derechos Humanos de la ONU; Tribunal Russell, etc.). Sin embargo, al ser el elemento más débil de la sociedad nacional, por su posición en la estructura económica y política, los indígenas han sido también, y siguen siendo, el sector más vulnerable en lo que respecta a violación de derechos humanos.

El segundo aspecto se refiere a la violación de los derechos colectivos de los indígenas, es decir, a sus derechos económicos, sociales y culturales como grupos étnicos. Estas violaciones, como se ha visto, están incorporadas en la estructura jurídica e ideológica de los países latinoamericanos, los cuales por lo general niegan la existencia misma de los indios como entidades culturales distintas al grupo dominante. El derecho humano a la identidad étnica, la cultura, la lengua, la religión, etc., también está establecido en diversos instrumentos internacionales, tales como las convenciones contra la discriminación racial, el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos sobre protección a las minorías étnicas, y en otras resoluciones de los organismos especializados de las Naciones Unidas.

Finalmente, al someter a los grupos indígenas a los imperativos del Estado nacional, tal como lo han definido las clases dominantes en América Latina, se viola un principio básico del derecho internacional: el derecho a la libre determinación de los pueblos. Este es un derecho

humano que aparece como artículo primero en los dos pactos internacionales de derechos humanos de la ONU, el de derechos civiles y políticos y el de derechos económicos, sociales y culturales (ambos aprobados por la Asamblea General de la ONU en 1966). Hay quienes niegan que los indígenas tengan el derecho a la libre determinación. La ONU ha sido categórica al establecer que este derecho no se aplica a las minorías étnicas ni tampoco a grupos étnicos al interior de estados nacionales independientes que son respetuosos de los derechos humanos en general. El derecho a la libre determinación de los pueblos se aplica solamente, a juicio de la ONU, a los territorios bajo ocupación colonial.

Sin embargo, los pueblos indígenas del continente no han aceptado esta interpretación. Desde hace varias décadas, los indígenas se han organizado políticamente para defender sus derechos humanos, y han planteado como fundamental el derecho a la libre determinación. La lucha por este derecho, y su negación por parte de los estados nacionales y los grupos dominantes, constituye en la actualidad uno de los principales debates sobre derechos humanos en lo que respecta a los pueblos indígenas de América.

A raíz del despertar político de los pueblos indígenas también se han modificado algunas legislaciones nacionales. Por ejemplo, en los últimos años, las constituciones de Panamá, Guatemala y Nicaragua reconocen ciertos derechos a sus comunidades indígenas. Argentina ha aprobado una ley indígena. Perú y Ecuador reconocen las lenguas indígenas. En Brasil, en 1987-88, se discute el tratamiento constitucional que habrá de darse a los indios. En México, los pueblos indígenas no tienen ningún estatuto jurídico. Si bien esta ausencia se justifica en nombre de la igualdad formal jurídica de todos los mexicanos, en realidad puede decirse que ha vulnerado los derechos humanos colectivos e individuales de las etnias indígenas.

Aunque los cambios son lentos, poco a poco, al acercarse el quinto centenario, los gobiernos latinoamericanos responden a las demandas de los pueblos indígenas y comienzan a reconocer, aunque parece que a regañadientes, ciertos derechos colectivos que podríamos llamar derechos étnicos o indígenas, los cuales complementan los derechos humanos individuales de los que ya gozan —así sea sólo en el papel— todas las personas, incluyendo los indígenas.

También la comunidad internacional ha hecho progreso en materia de derechos indígenas, aunque el camino por recorrer es aún largo y difícil. En la ONU se ha constituido un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, que se reúne desde 1982, con el objeto de elaborar una

Declaración de Derechos Indígenas que sería sometida a la asamblea general. En este grupo de trabajo numerosas organizaciones indígenas han expresado sus puntos de vista. En la Organización Internacional del Trabajo el convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales, que había sido aprobado en 1957, está actualmente (1988) en pleno proceso de revisión y actualización, ya que ha sido tildado de asimilacionista y paternalista por muchos grupos indígenas.

En el ámbito propiamente americano las cosas van más lentas. Como ya se ha dicho, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos se ha ocupado de violaciones de los derechos humanos de grupos indígenas en Paraguay, Guatemala, Colombia y Nicaragua, pero no se ha pronunciado propiamente sobre lo que podríamos llamar derechos indígenas como tales. El Instituto Indigenista Interamericano, un organismo intergubernamental adscrito a la Organización de Estados Americanos, ha recogido en los últimos años los planteamientos de las organizaciones indígenas y ha reorientado sus posiciones iniciales para tomar en cuenta las nuevas demandas colectivas en torno a los derechos indígenas. Pero el Instituto Indigenista Interamericano y sus periódicos congresos indigenistas no son órganos resolutivos de la OEA, y sus resoluciones no tienen fuerza legal. Por otra parte, se está discutiendo en el seno de la OEA la posibilidad de un "protocolo adicional" a la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que cubriría los derechos económicos, sociales y culturales, que actualmente no están incluidos en este instrumento interamericano. Desde todos los puntos de vista sería deseable que dicho protocolo incluyera cuando menos alguna referencia a los derechos colectivos de los pueblos indígenas del continente. Esta es una tarea que se han propuesto las organizaciones indígenas en la década de los ochenta.

En conclusión, en materia de vigencia de los derechos humanos, los pueblos indígenas todavía tienen un largo camino por recorrer. Se trata de dos grandes tareas: por una parte, luchar por la efectividad de los derechos humanos universales garantizados a todo ser humano y de cuya sistemática violación los indígenas siguen siendo las víctimas perennes. Y por otra parte, definir, identificar y garantizar los derechos étnicos colectivos de los pueblos indígenas de América. Es cada vez más evidente que la vigencia y efectividad de los derechos humanos individuales universales entre los pueblos indígenas pasa por el reconocimiento de sus derechos étnicos colectivos. Si esto se lograra, se habrá llegado a enderezar una gran injusticia que ya tiene quinientos años de haberse perpetrado y que es, probablemente, el principal legado de este medio milenio desde la invasión europea de América.

REPRESENTANTES INDIGENAS. UNA OPINION

Sin duda, es mucho lo que los indios tienen que decir sobre su quehacer y su devenir; poco, sin embargo, lo que se les ha escuchado. Incorporar la voz indígena en la construcción del país, y particularmente en los problemas que les conciernen, es hoy una tarea no sólo necesaria, sino también inaplazable para iniciar un diálogo que a menudo es indispensable.

Los siguientes textos son producto de una serie de entrevistas hechas a quienes, por el cargo o por la representación que ostentan, sostienen puntos de vista útiles para conocer la realidad indígena en la que viven y de la cual son portavoces. Sus comentarios, experiencias y opiniones constituyen una valiosa aportación tanto al quehacer indigenista como al desarrollo de las comunidades étnicas del país.

LAS DEMANDAS DE LOS INDIOS

*Genaro Domínguez**

Política indigenista

“Por varias razones el balance de la política indigenista no puede ser positivo. Antes que nada porque al indio se le debe dar voz y reconocerle un lugar en la sociedad nacional. En los intentos por integrarlo y conducirlo, el indio demanda ser tratado como un ciudadano con plenos derechos y obligaciones.

“Con algunos matices, que mucho tienen que ver con los vaivenes sexenales, la política indigenista ha sido la misma desde que se creó el Instituto Nacional Indigenista: una idea de Lázaro Cárdenas hasta ahora malograda; una propuesta integracionista que ya no responde a las condiciones actuales de la realidad india del país.

“Así, mientras la tarea indigenista es una, la lucha cotidiana de las etnias va por otro camino. El servidor público, el burócrata, el profesional del quehacer indigenista están muy alejados de la realidad india. Quienes estamos comprometidos con las comunidades autóctonas en lucha, observamos una total desvinculación entre las propuestas indigenistas y los reclamos y necesidades concretas de las naciones indias”

El INI

“No hay duda de que el INI ha sido útil, es una institución que debe prevalecer, pero que también debe reestructurarse.

“Creado para procurar atención a los diversos problemas del indio, el Instituto, víctima de un mal que aqueja a todo el aparato gubernamental, se ha burocratizado. No tiene caso hacer estudios, tener perso-

***Nahua de los Tuxtlas, Veracruz. Dirigente de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI).**

nal técnico con mucha capacidad para elaborar planes y programas de gabinete. Es mucho más importante que la institución logre una real presencia entre nuestros pueblos y que verdaderamente ayude a elevar el nivel de vida de sus habitantes. En este aspecto los avances son muy escasos.

“El Instituto, como muchas otras instituciones oficiales, ha querido sujetar al indio, verlo como objeto y no como sujeto de su propio desarrollo. Los funcionarios indigenistas no se han dado cuenta - o no han querido hacerlo- que darle plena participación al indígena y apoyar su autogestión sería gran mérito.

“Por otro lado, en el caso de los intelectuales y los estudiosos de la realidad indígena como Benítez, Stavenhagen, Warman, Caso, se ha configurado un indigenismo lleno de conceptos y categorías muy interesantes, y sin embargo todos ellos no entienden al indio. Lo han tamborileado, lo han pintado, pero no lo han entendido.

“Sus aportaciones han sido muy importantes. Sus indagaciones nos han ayudado a entender los orígenes y el devenir de los indios. También ha sido útil en ese sentido la labor del Instituto Nacional Indigenista. Considero que al INI se le puede -debe ser así- dar una orientación que responda a sus propósitos originales. Si sus acciones están enfocadas hacia el mundo autóctono, entonces deben ser los indígenas quienes participen y tengan injerencia en la toma de decisiones de este organismo”.

Los problemas fundamentales de los pueblos

“El derecho a la tierra es nuestro principal reclamo. Buscamos la salvaguarda y disfrute de nuestros bosques, ríos, manantiales y demás recursos. Cuando al indio se le despoja de su tierra, junto con ella se le priva de los otros recursos naturales. Las culturas autóctonas tienen en la apropiación de la tierra su principal sustento.

“Hoy vivimos en una amarga paradoja: los indios, los legítimos dueños de estas tierras y de sus riquezas, somos los más miserables. Del reclamo de lo que en justicia nos pertenece han sobrevenido otra serie de problemas: las diversas comunidades indígenas han sufrido y soportado represión, asesinatos, desalojos, encarcelamientos y persecución por el mero delito de exigir vigencia y respeto de sus derechos consagrados en la Constitución.

“Hay muchos indios que han sido despojados y esto provoca, entre otros, el fenómeno de la migración que tanto preocupa a sociólogos y antropólogos. Esto tiene un origen: el despojo de la tierra que sufren los

campesinos. Cuando vemos a un indio en la ciudad, nos preguntamos ¿por qué emigró? ¿por qué anda padeciendo en otros lados? Es porque se quedó sin parcela. El indio sin tierra es un sentenciado a muerte”.

Coordinadora Nacional de Pueblos Indios

“La idea de organizar y coordinar las diferentes luchas y movilizaciones de indígenas surgió en 1972, cuando yo cumplía el servicio social de pasante en Tabasco. Ahí me percaté de la necesidad que tienen los campesinos de asesoría y orientación en asuntos legales. Sin embargo, fue hasta 1979, al participar en el Primer Encuentro de Organizaciones Campesinas e Indígenas, celebrado en Cuautla, Morelos, cuando se dieron los primeros pasos en la organización de las demandas indias.

“Por razones de táctica, en principio decidimos involucramos en la lucha de algunas comunidades específicas. Los miembros de la CNPI partimos de que ningún funcionario nos va a resolver nada por sí solo; lo que los indios no hagamos por nosotros mismos, nadie lo va venir a hacer.

“Con esa dinámica, y teniendo como propósito principal la solución de problemas agrarios, la CNPI fue ampliando su presencia y coordinando diversas luchas en Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Michoacán, Sonora, Puebla, Hidalgo y Sinaloa. Hoy, la CNPI es una organización con presencia nacional. No es, desde luego, una coordinadora que aglutine a todos los indios de México, pero sí es, sin duda, una tribuna para las etnias existentes en el territorio nacional. Ese ha sido siempre uno de los objetivos.

“Si bien el derecho social es el que reivindica el derecho a la educación, la vivienda, el trabajo o la tierra, existe además otro derecho que tiene que ver con la libertad para militar políticamente y participar en el quehacer nacional. Este es un derecho que nadie puede coartarnos y que, incluso, tenemos obligación de ejercer. Sin embargo, tal como se encuentra el actual panorama político partidista no estoy satisfecho y cualquier opción me provoca múltiples dudas.

“Por eso, la CNPI tiene una posición independiente, aunque aún no somos lo suficientemente fuertes como para presentarnos como alternativa política. Si en este momento asumiéramos un compromiso, cualquiera de las corrientes existentes nos arrastraría. Por ello, lo principal es fortalecer la organización de los indios, sin que por ello nos desentendamos del acontecer político nacional. Estamos presentes, pero sin ligarnos a grupos específicos porque nos arrollan y nos anulan. Esta postura

nos permite estar presentes con nuestras demandas y nuestras reivindicaciones específicas. Por mantener esta actitud independiente, hasta hace poco tiempo algunos partidos nos acusaban de chovinistas”.

Medio de protesta

“En la CNPI tenemos por satisfacción que somos los únicos que, con voluntad férrea y decisión inquebrantable, hemos podido ver al presidente de la República a través de una huelga de hambre.

“Creo que éste es un hecho trascendental. Primero se nos dijo que no veríamos al presidente, que le hiciéramos como quisiéramos. Fue cuando dijimos: si todas las armas del mundo no valen y tampoco con la razón del derecho podemos ver a un presidente, entonces no queremos vivir. Aquí nos vamos a morir. No es lo mismo ver al Presidente y presentarle planteamientos de viva voz y con nuestros propios medios, a que nos lleven y nos digan lo que tenemos que decir.

“La huelga de hambre ha sido un medio para abrir puertas y derribar mitos. Con el arma del ayuno han sido liberados presos, se han logrado restitución y dotación de tierras, se han cancelado órdenes de aprehensión. La huelga de hambre no es una pose de faquir, para los indios es un recurso más en la lucha por el respeto a nuestros derechos”.

Derecho a la modernidad

“Los indios tenemos derecho a la *chilmolera* y a la licuadora. Tenemos la seguridad de que podemos usar el arado y manejar el tractor. La tradición no está peleada con la modernidad. El indio es capaz de operar la máquina más sofisticada. En todo caso, las barreras entre lo indio y lo no indio son impuestas, provienen de la cultura europea; es la visión que los blancos tienen de la realidad.

“Los nativos de América pugnamos porque se nos respete, que se nos deje llegar a la modernidad con nuestras costumbres y hábitos de vida. Las culturas indias, su concepción del mundo, tienen una presencia diferente, ni atrasada ni sesgada: únicamente diferente. La preservación de las naciones indias es posible aun incorporando las innovaciones y los avances de la sociedad contemporánea. La modernidad no está reñida con la indianidad”.

DESAFIOS AL INDIGENISMO

*Moisés Hernández**

El camino al magisterio

“Yo nací en el municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, en un pequeño poblado que hoy es agencia municipal con 5 mil habitantes y que tienen una pequeña población mestiza en el centro. Es una comunidad que ha sabido conservar su tradición, su vestido y su lengua. De niño hice ahí mis estudios de educación primaria; primero sólo tres años, que eran los que había, y luego comencé a trabajar con mi padre en la milpa, un indígena nahua monolingüe y sin ningún estudio. Más tarde se estableció en el pueblo un internado para jóvenes indígenas y yo hice un acuerdo con mi padre para que me permitiera concluir mi educación primaria. Para estos tiempos yo tenía 15 años. El lo aceptó a pesar de que entonces yo era un trabajador más para el sustento familiar.

“En ese tiempo mi pueblo era un rincón lejano y muy incomunicado y ahí me quedé. Con lo que ganaba satisfacía mis necesidades, me compraba algo de ropa y apoyaba a mis padres. El director del internado, un maestro muy entusiasta y entregado que siempre apoyó a la gente, me auxilió para que trabajara en la propia escuela como personal eventual. Así estuve, ganando a lista de raya 12 pesos diarios durante dos años, hasta que se presentaron otras oportunidades.

“En el internado nos enseñaban algunos oficios como carpintero, tablartero, curtidor, actividades agrícolas, etcétera. Así, hice mi solicitud para volverme maestro carpintero en la propia Dirección General. Me contestaron favorablemente. Sin embargo, al mismo tiempo, el direc-

*Nahua. Maestro Bilingüe. Presidente de la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A.C. (OPINAC). Actualmente es director del Centro Coordinador Indigenista de Huauchinango, Puebla.

tor, una vez que salió a México para recibir instrucciones, regresó con la novedad de que la Dirección General de Educación Preescolar había autorizado la creación de algunas plazas para que jóvenes egresados de los internados trabajaran como maestros en las comunidades indígenas. Esta era una buena oportunidad, así que preferí irme como promotor, pues el requisito fundamental era hablar la lengua indígena y yo la conocía perfectamente.

“No sabíamos bien a bien de qué se trataba, pero varios de nosotros y algunos vecinos de poblaciones cercanas nos animamos. Así comenzó lo que es ahora el Servicio Nacional de Promotores Bilingües.

“Del pueblo nos inscribimos cerca de 40 muchachos y nos llevaron a Zacapoatla, Puebla, para darnos un curso de preparación. Esta fue una muy buena oportunidad que me permitió tener la posibilidad de un trabajo seguro y de estudiar un poco más. Esto es muy satisfactorio para mí, afortunadamente me fue muy bien. Fuimos los primeros y nos interesaba muchísimo, pues miramos que era posible que las comunidades se desarrollaran sin la necesidad de mucho recurso sino con pláticas, organización y participación de los padres de familia. Además de castellanizar a los niños en cursos de preparación, teníamos que desempeñar actividades extraescolares, de promoción cultural en la comunidad. Tuve la suerte de que una vez concluido el curso de preparación se me comisionó para ser supervisor de un grupo de promotores en la región. Fui el primero en la región de Chicontepec, Veracruz. Esto funcionó bastante bien, fue bellísimo y lo mejor que se pudo dar. Fue una buena época, aunque nos tocó enfrentarnos a toda una serie de problemas sociales, económicas y políticos, con una capacitación muy elemental pero respondiendo con entusiasmo. Estuve siete años en Chicontepec y después me ofrecieron estar en Tehuacán como director regional. Ahí permanecí durante cinco años.

“Una vez consolidado el servicio, me brindaron la oportunidad de trabajar como Coordinador Estatal de Educación Indígena en Puebla, invitado por Mario Aguilera Dorante. Ahí conocí a Salomón Nahmad, con quien más tarde ingresé al INI como Director del C.C.I. en Huauchinango.”

Nace la OPINAC

“La OPINAC, Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A.C. (*Nechikolistli Hen Navatlajtovaj Maseualtlamachtiang*), nació en diciembre de 1973 en la comunidad de Lomas del Dorado, Ixhuatlán de Madero,

Veracruz. Está formada por un grupo de 40 indígenas que en su totalidad son maestros bilingües. Desde su inicio, esta organización se propuso, fundamentalmente, la unión de los maestros nahuas de Puebla, San Luis Potosí e Hidalgo, con el fin de poder fortalecer nuestro trabajo como maestros.

“Pensábamos que cada uno podía ofrecer la mejor parte de la experiencia que tenía. De hecho han existido algunos avances importantes, sobre todo en el ámbito académico. Entre ellos, vale la pena destacar la elaboración del alfabeto náhuatl y de la gramática; ambos se hicieron con el fin de unificar criterios, pues cada quien utilizaba lo que más le convenía. Sin embargo, la idea no era sólo elaborarlo: como organización pretendemos que el alfabeto y la gramática sean implantados en todas las escuelas bilingües nahuas, para propiciar con ello que la educación bilingüe y bicultural, que hasta la fecha se ha manejado como propuesta, sea una realidad práctica y funcional. Este es actualmente nuestro principal objetivo.

“Uno de los proyectos que también tenemos es editar una revista o un boletín que circule entre nosotros para poder afianzar la comunicación entre los miembros de la organización. Esta vinculación a veces se dificulta, tanto por circunstancias personales como nacionales. Nuestra organización dio lugar al nacimiento del ANPIBAC, Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C., la cual pretendió desde su origen organizar a todas los profesionistas indígenas del país, independientemente de su etnia. Esta organización nos ha permitido profundizar y reflexionar sobre los conocimientos ancestrales y los valores morales y espirituales del pueblo, elementos centrales en el fortalecimiento de la conciencia étnica.

“Formalmente no estamos ligados a ningún partido político. Nuestra intención siempre ha sido más académica, más en torno a la educación. Sin embargo, es necesario reconocer la dificultad que existe para mantener los objetivos y no desviarse por presiones de todo tipo que con frecuencia se presentan.”

Desafíos al indigenismo

“Creo que los principales desafíos al indigenismo son fundamentalmente cuatro. El primero es, posiblemente, consolidar la participación. En los últimos años de esta administración se puso en práctica la participación de los indígenas en el Consejo Consultivo del INI a nivel nacional, estatal, regional y local. Esta experiencia debe ser reforzada en el futuro

para que la política indigenista sea decidida por los indios. De otra suerte continuarán trabajado los no indígenas, los proyectos no tendrán mucho impacto y no lograremos el autodesarrollo que se busca.

“Esto tiene sus dificultades pero es posible. Las instituciones de gobierno han fallado, no de hoy, sino desde siempre, generalmente porque no conocen la situación de los indígenas. Las comunidades se suman a ellos, pero tienen la experiencia de que casi nunca les dan lo que quieren. Es pues necesario consolidar los comités comunitarios para desarrollar proyectos que surjan de sus propuestas y de sus decisiones. A pesar de la heterogenidad que hoy se observa en las comunidades, los grupos que las conforman no están totalmente divorciados y es posible la consolidación de los comités. Si buscamos una participación efectiva, sin divisiones y sin propiciar desórdenes, es posible avanzar.

“Otro reto que es necesario revisar son los problemas de la tenencia de la tierra. El gobierno no ha instrumentado proyectos con este fin. La tierra sigue en manos de pocas personas y los indígenas están desprotegidos y esto debe regularizarse. Las comunidades se organizan para producir, pero si no se regulariza la tenencia, esto es difícil. Paralelamente a la participación indígena, debe haber atención por parte del gobierno en la tenencia de la tierra.

“En tercer lugar, es necesario que existan créditos para que las comunidades puedan producir. En México muchos alimentos se están importando, cuando se tiene la capacidad de ser autosuficientes. Esto es posible lograrlo con créditos adecuados, pues los indígenas siempre han estado limitados. Hay obstáculos para que los indios sean sujetos de crédito.

“En cuarto lugar, el gobierno debería revisar la presencia de las instituciones en el campo para evitar la duplicidad que se está dando. Debería haber menos instituciones y más eficiencia”.

LA EDUCACION INDIGENA

Ramón Hernández*

Buscando al destino

“Yo soy mixteco originario de San Agustín Tlacotepec, Oaxaca, pero cuando era niño tuve que salir a realizar mis estudios a otro pueblo. Desafortunadamente mi familia era muy pobre y esto me impedía hacer mis estudios por cuenta propia. Así que asistí al internado indígena de Chacatongo, Oaxaca. Cuando salí, mis familiares tuvieron que enfrentar la crítica de la comunidad pues la mayoría pensaba que los pobres no debían permitir que los hijos salieran; no estaban dispuestos a aprovechar las oportunidades y siendo muy celosos pretendían siempre retener a los hijos en el seno de su comunidad.

“En el internado en Chacatongo encontré maestros pacientes y con una actitud muy positiva. El proceso de aprendizaje era lento pues los alumnos sólo hablábamos en *ñuu sabi* y ellos el español. Muchos aprendíamos el castellano a base de repetir palabras, leer frases, pero en realidad no sabíamos su contenido ni su significado.

“Sin duda, uno de los problemas más importantes con que tropezamos los indígenas, al salir de nuestro medio, es precisamente la falta de conocimiento del idioma español. Desde el inicio no tenemos la base conceptual de las palabras y consecuentemente, a medida que vamos ascendiendo a otros niveles educativos, el problema se mantiene.

“Sin embargo, el convivir con otros niños o jóvenes permite que uno se forme un sentimiento de compañerismo y camaradería, que va creando lazos de compromiso y solidaridad. Ahí la formación se produce de manera natural, paulatinamente se va normando nuestro comporta-

*Mixteco de Oaxaca. Maestro bilingüe. Subdirector de la Dirección General de Educación Indígena.

miento, nuestra conducta y manera de ser, y esto resulta decisivo una vez que nos incorporamos al medio occidental.

“En mi caso, cuando salí del medio indígena y me integré al mercado de trabajo en el Distrito Federal, no tuve problemas por el hecho de pertenecer a un grupo étnico. Trabajé primero en el Instituto Nacional Indigenista como supervisor, jefe de la sección de educación, subdirector y director del Centro Coordinador Indigenista de la Mixteca Alta de Tlaxiaco. En 1971 me reincorporé a la Secretaría de Educación Pública con el cargo de Subdirector General de Educación Indígena y durante todo este tiempo jamás tuve fricciones. Considero que en estas tareas cuenta mucho la actitud de respeto que mantiene el técnico frente a los demás, pues sólo así es posible un buen entendimiento”.

El poder del desarraigo

“En 1963 se implantó de manera oficial el sistema de educación bilingüe-bicultural, iniciado por el INI en los Altos de Chiapas en 1951. Sin embargo, a pesar de que el gobierno se propuso como meta ofrecer la educación básica completa a toda la población indígena, esto no ha sido posible todavía y las probabilidades reales de que el total de las etnias la reciban son muy limitadas. A la fecha el nivel de preescolar, en donde se usa exclusivamente la lengua materna, comienza a implantarse y actualmente son cinco mil comunidades las que cuentan con este servicio; aquellas que reciben educación primaria bilingüe son siete mil. Esto significa que se cubre apenas el 48 por ciento de la población indígena -el resto recibe la educación rural tradicional-, en tanto que la educación secundaria bilingüe-bicultural se encuentra en vías de experimentación. Pocos son los que ascienden a niveles superiores y menos aún los que regresan a su pueblo, una vez concluidos sus estudios. Sin embargo, las comunidades se enorgullecen de tener profesionistas y demostrar que tienen una capacidad que se les ha negado en muchas ocasiones. No podemos culpar a los profesionistas por no regresar a sus lugares de origen, porque quienes logran superar diferentes niveles educativos no encuentran ninguna referencia que les indique o les recuerde su origen. Así poco a poco va desapareciendo el valor de lo indígena y, en lugar de enorgullecerse, el profesionista se apena, niega hablar su lengua o pertenecer a algún grupo étnico.

“Cualquier estudiante puede observar que no se habla de los indígenas sino como cosa del pasado: así fueron, así vivieron, así hicieron los grandes monumentos que demuestran su enorme desarrollo cultural.

Pero nadie les dice que los indios existen hoy, que viven, sufren, tienen aspiraciones y desean mejorar.

“El desarraigo, este descastamiento que sufre el indígena durante su formación educativa y profesional es un problema real que, en cierta forma, se debe al tipo de programas y planes que no contemplan a los grupos étnicos como parte de nuestra realidad. Asimismo, se debe a la falta de oportunidades para desarrollar la especialidad o profesión que se tienen en las zonas indígenas.

“Considero que sería necesario modificar los planes y programas de estudio a todos los niveles, de tal suerte que se tome como una realidad vigente la existencia de 56 etnias y se contemple su problemática, su lengua y los valores de su cultura.

“Paralelamente, esto traería otro beneficio, pues acabaría con la prepotencia de técnicos y funcionarios que llegan a las poblaciones imponiéndose. A muchos profesionistas indígenas, al concluir sus estudios profesionales, los envían a trabajar a zonas alejadas de su comunidad de origen; los planes del gobierno deberían ubicarlos en su propio lugar originario y así se resolverían muchos de los enfrentamientos que se dan cuando los técnicos no conocen ni la lengua ni la problemática del lugar, y cuando no quieren aceptar con humildad que el indígena del lugar tiene conocimientos y experiencia”.

Entre la escuela, la milpa y el magisterio

“Como toda innovación pedagógica, la educación indígena bilingüe-bicultural tiene muchos problemas. Uno de los más graves es la deserción escolar, cuyas causas son de diversa índole: económicas, sociales, culturales y gremiales. Entre las primeras está la pobreza; generalmente estas comunidades tienen las peores tierras, todas de temporal, y la producción no da para vivir en mejores condiciones. Ante esta realidad, el pequeño participa en el cultivo de la tierra o en la hechura de artesanías y no puede asistir a la escuela. Asimismo, no hay fuentes de trabajo que posibiliten un ingreso adicional, dándose el fenómeno de la migración que puede ser temporal o definitiva.

“El calendario escolar tan rígido también es muy determinante en este ausentismo. El padre necesita del auxilio del niño durante la siembra o la cosecha y en este lapso el niño deja de asistir a la escuela. La Dirección General de Educación Indígena realizó una consulta entre autoridades tradicionales, autoridades político-administrativas, Consejos de Ancianos y padres de familia, quienes coincidieron en señalar que la

educación que se está impartiendo no satisface sus necesidades reales. Ustedes, dicen, les enseñan muchas cosas, pero por qué no les enseñan a trabajar. En nuestro medio el niño trabaja desde muy pequeño, díganles cómo aplicar lo que están aprendiendo porque ya no quieren ir a la milpa o a la leña, ni moler, coser o traer el agua. Es necesario que tomen en cuenta lo que queremos, pensamos y necesitamos. Ahora, cuando más necesitamos del niño es cuando se lo llevan. ¿Por qué no hacen esto cuando no estamos trabajando, cuando ya no necesitamos sus bracitos?

“A partir de estas reflexiones, Educación Indígena propuso a la subsecretaría y al Consejo Nacional Técnico de la Educación la revisión del calendario y los horarios escolares, a efecto de que se ajusten a los ciclos agrícolas y a las actividades productivas y socioculturales que se desarrollan en las regiones. Por el momento, ya se tienen captadas las propuestas de las comunidades sobre cómo ajustar el calendario; esto se encuentra en proceso de revisión y esperamos que dentro de poco comience a aplicarse.

“Otro problema lo representa los conflictos surgidos últimamente en el seno del magisterio. Antes era norma que el maestro debía vivir en la comunidad y atender las actividades de promoción comunitaria. Ahora ya no lo hacen porque el sindicato ha acusado a los maestros indígenas de ser un mal ejemplo por trabajar sin tiempo ni medida y limitar las conquistas sindicales.

“En la última década se ha dado un fuerte ausentismo por parte de los maestros, lo cual provoca la desesperación de los padres quienes en ocasiones, a pesar de tener necesidad de usar el débil esfuerzo del niño, no lo hacen por enviarlo a la escuela. A fines de 1987 visité una escuela de la zona de Santa María Ecatepec, en donde hacía 6 meses que se habían marchado los maestros a cobrar. De igual forma, en entidades como Oaxaca, Chiapas, Hidalgo, Veracruz, Guerrero, Michoacán y Chihuahua, hay conflictos intergremiales que han sido desastrosos. Los maestros se van a las marchas, paros o mítines por meses completos: en Oaxaca, por ejemplo, esto ha alcanzado niveles sin precedentes, el año pasado sólo se trabajaron cinco o seis meses del año escolar.

“La dispersión geográfica tampoco ayuda a lograr una asistencia continua. Por ello, la Secretaría de Educación Pública y el Instituto Nacional Indigenista se han coordinado para establecer albergues escolares en donde se proporciona a los niños alimentación y hospedaje de lunes a viernes, para que asistan a la escuela del lugar. A la fecha hay mil 249

albergues de este tipo en 23 estados de la República, que atienden a 63 mil 555 niños que cursan la educación básica.

“Dentro de este panorama de servicios educativos destinados a la población indígena están los Centros de Integración Social que imparten diversos oficios a cerca de 5 mil alumnos de primaria. Por último, existe un programa de desarrollo comunitario para que, a partir del aprovechamiento de recursos naturales de las diversas regiones, se creen fuentes permanentes de trabajo que frenen las corrientes migratorias que se registran en el medio indígena”.

¿Aprendizaje doloroso?

“La educación indígena se ha ido consolidando poco a poco. Hoy trata de ir abandonando ese interés compulsivo por aprender español; sus planes y programas contemplan el español sólo como una materia más de conocimiento. Se trata de que el niño aprenda y desarrolle su propia lengua, porque cuando se usa el idioma materno para explicar el significado de las palabras o las expresiones, éstas van adquiriendo contenido. Es la única manera de que el niño comprenda el significado y la importancia de la lectoescritura. Por el contrario, en el antiguo sistema de alfabetización se juntaban letras para formar palabras, y palabras para formar frases: era un proceso mecánico en el cual se ignoraba el significado real, así como su base conceptual.

“Actualmente se cuenta con libros de texto en 32 lenguas y 74 variantes dialectales. Desafortunadamente, apenas el 48 por ciento de la demanda está atendida por el sistema bilingüe, el resto se cubre a través de los procedimientos tradicionales de la escuela rural y con la relación maestro español-alumno indígena. Hay comunidades que llevan muchos años de tener este tipo de escuela y no han avanzado. Desesperados, están exigiendo ser atendidos por los métodos de Educación Indígena de la SEP, pero a pesar de las disposiciones del presidente y del secretario, no han encontrado eco: los directores generales de los Servicios Coordinados de Educación Pública en los estados, argumentando una descentralización, no han querido prestar atención a estas peticiones, negándose a entregar esas escuelas al sistema de educación bilingüe. Incluso, se han dado casos de escuelas que los padres de familia han preferido cerrar hasta que se les atienda a través del sistema que están exigiendo. Es un hecho que la solución definitiva para evitar que el proceso de castellanización sea doloroso, es utilizar métodos bilin-

gües; sin embargo, factores políticos, culturales y sindicales han limitado el avance en este servicio”.

Logro* y limitaciones

“Como en toda acción que comienza, nosotros también hemos cometido errores. En un principio seguimos los patrones de los contenidos globales de los planes y programas de educación primaria que se manejan a nivel nacional, pero a medida que ha transcurrido el tiempo y, sobre todo en el último quinquenio, se hizo un trabajo de investigación y capacitación de contenidos étnicos, para conformar una educación bilingüe-bicultural congruente. Ahí se ha plasmado la opinión de los padres de familia, de los Consejos de Ancianos y de los diversos organismos sociales indígenas, acerca de qué y de cómo quieren que aprendan sus hijos.

“Hoy en día, la Dirección General de Educación Indígena cuenta con 5 mil 486 centros de Educación Preescolar Indígena, que atienden a 196 mil 926 infantes de 4 y 5 años; 6 mil 196 escuelas primarias bilingües y biculturales que dan servicio a 526 mil 220 alumnos de primero a sexto; 32 centros de integración social que apoyan a 5 mil 74 educandos; mil 249 albergues escolares SEP-INI, los cuales asisten a 63 mil 555 alumnos de primaria que provienen de población dispersa; 242 Centros de Capacitación de la Mujer Indígena que atienden a las madres de familia indígenas, quienes son reproductoras de la cultura tradicional; 54 procuradurías de asuntos indígenas para asesoría, defensoría y orientación legal a población étnica; y 52 unidades radiofónicas bilingües en 17 entidades federativas que conforman el sistema de escuelas radiofónicas bilingües. Finalmente, 12 mil 925 maestros normalistas son los responsables del servicio de educación bilingüe. El cuerpo técnico que apoya planes, programas, cursos, etcétera, está integrado por maestros normalistas, licenciados en educación primaria, pedagogos bilingües de la Universidad Pedagógica Nacional, pedagogos lingüísticos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y licenciados en integración social.

“Sin embargo, aún tenemos graves limitaciones, entre ellas las económicas. No hay presupuesto para la producción e impresión de libros de lectoescritura en las 28 lenguas indígenas que aún no cuentan con este material, ni tampoco lo hay para construir espacios necesarios, dignos y debidamente equipados tanto para preescolar como para primaria, aún hay un déficit de 60 por ciento en este renglón; finalmente tampoco

hay recursos para la contratación de técnicos y adquisición de material escolar.

“Considero que es necesaria la voluntad política del Gobierno Federal para inscribir en el artículo tercero constitucional el derecho de los grupos indios a disfrutar de una educación bilingüe-bicultural, de acuerdo con sus propias necesidades y características socioculturales. Creo, además, que es vital que se conozca la realidad de la educación indígena en México, porque sólo de esta manera se creará la conciencia para que los grupos étnicos logren su desarrollo y mejoramiento y sean los mexicanos de primera que todos deseamos ser”.

HACIA UNA POLITICA INDIGENA

*Franco Gabriel**

Surgimiento de la ANPIBAC

“La Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC) fue creada en 1977. Es una asociación civil integrada fundamentalmente por promotores culturales y maestros bilingües que pertenecen a cualquiera de las 56 etnias existentes en México. Profesionistas indios que trabajan en 23 entidades de la República, esparcidos en más de 6 mil comunidades.

“La ANPIBAC surge como un movimiento que intenta abrir espacios para que los indios participen en el análisis y resolución de los problemas, tanto en el terreno educativo como en el plano de la cultura y el indigenismo.

“Desde la Alianza reivindicamos todos los derechos indígenas. El derecho a la educación bilingüe bicultural, a la cultura propia, a la plena participación política. Pugnamos porque los indios participen en la definición y realización de programas de desarrollo, donde hagan uso de sus recursos y se beneficien de su explotación. A partir de estos principios hemos ido elaborando una serie de propuestas concretas.

“Desde luego, también hemos logrado avances en la formulación de la política indigenista, sobre todo a través de la educación. En este campo hemos puesto especial interés en participar en la elaboración de los objetivos de la educación indígenas bilingüe bicultural”

La ruta de la profesionalización

“Nosotros, como profesionistas, somos indios que hemos vencido los obstáculos que se nos presentaban en la escuela, donde la lengua de

• Mixteco, miembro del Comité Ejecutivo de Nacionalidades de la Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C.

instrucción era incomprensible y donde nos orientaban a dejar de ser nosotros para convertirnos en la sombra de nuestra esencia cultural e identidad primigenia. Además, ser profesionista ha sido una oportunidad para tener las mismas armas que los no indios y utilizarlas en la lucha por las causas indígenas. Es finalmente, demostrar que los indios son capaces de un pleno desarrollo intelectual si se nos brinda la oportunidad.

“De hecho, ser profesionistas es un triunfo frente a las pocas oportunidades de acceder a la educación superior y frente a la discriminación. El indio, todavía ahora, apenas tiene la oportunidad de llegar a ser, primero promotor, luego maestro bilingüe y si hay lugares, licenciado en ciencias sociales, en etnolingüística o en educación indígena. Por ello, es una gran responsabilidad alcanzar un grado académico, pues así, sin complejos, es posible empezar a luchar por recobrar la palabra, la búsqueda de la identidad histórica y la de soluciones a problemas vitales de nuestros pueblos. Queda claro, sin embargo, la falta de oportunidades para llegar a ser agrónomo, zootecnista, economista u otras profesiones que no sean las señaladas.

“Para acceder a una profesión, los indios enfrentan diversos obstáculos; entre ellos los principales son las imposibilidades económicas y los problemas de comunicación provocados por la falta de dominio del castellano. En realidad las posibilidades de acceder a la educación superior son mínimas para los indios. El apoyo de becas se concentró en estudios de secundaria y en cierta medida en los de nivel medio superior. Llegar a la universidad es silgo que se percibe como una posibilidad.”

Responsabilidad del profesionista indígena

“El profesionista, por otra parte, tiene diversas responsabilidades. Así debe poner su conocimiento al servicio de su comunidad, utilizar sus conocimientos como herramientas para acercarse a su realidad y enriquecerla y no olvidar que es miembro de un grupo o de una comunidad; que tiene, independientemente de su formación profesional, responsabilidades tradicionales con el pueblo, que debe cumplir.

“Solamente aquellos profesionistas e intelectuales indios que no participan en la lucha indígena y no vivieron la dinámica sociocultural comunitaria, podrían perder o debilitar su conciencia histórica y convertirse en enemigos de su propia gente. Este hecho es totalmente posible, si partimos del principio de que el indio, como producto colo-

nial, nace dividido: unos defendiendo el proyecto del colonizador, otros defendiendo el proyecto del colonizado.

“Todavía más, en una sociedad que tiene como rasgo común la desigualdad social, económica y cultural, no podemos evitar —ni debemos esperar— que la población indígena no reproduzca vicios y conductas claramente coloniales. No hay que olvidar que el conquistado siempre quiere ser como el conquistador y los esquemas políticos occidentales también llegan a permear las relaciones sociales en las comunidades.

“Esto es posible evitarlo con la profundización de la lucha y la participación cada vez más amplia de los profesionales indios en las cuestiones que atañen a sus comunidades, así como la difusión y discusión de la actual plataforma política para su mayor precisión o reformulación.

“Aunque muchos opinan que los profesionistas no regresamos a nuestras comunidades, lo cierto es que ningún indio abandona definitivamente su territorio. Lo que sucede es que la profesión para la que se estudió muchas veces es irrelevante para el desarrollo de la propia comunidad. Por ejemplo, si eres licenciado en ciencias sociales, ¿qué tantas oportunidades tienes de ser útil a tu pueblo? Ahora, si eres maestro, regresar o no depende también de cuestiones administrativas, no solamente de tu deseo; y como sucede a veces, ser maestro es la oportunidad que más se presenta. En ocasiones hay más de 10 personas de una misma comunidad que se desempeñan como profesores.

“Si los niveles de educación superior son como los actuales, que dejen de lado nuestra realidad nacional, ocultan o niegan la multiétnicidad del país y no revaloran el potencial cultural de los grupos étnicos, el hecho de que la mayor parte alcanzara niveles superiores implicaría el problema de la despersonalización étnica. Ello no sucedería así si las carreras tomaran en cuenta nuestra realidad sociocultural, lingüística e histórica, en cuyo caso la educación sería un instrumento de desarrollo. Así, de acuerdo con los intereses de la comunidad, los bosques, los ríos, los pastizales, las tierras y otros recursos, podrían explotarse, no sólo para el beneficio nacional sino para el bienestar de las etnias propietarias.”

Conciencia de la identidad

“Nosotros podríamos pensar que un grupo indígena ha tomado conciencia de su identidad étnica cuando asume como bandera de lucha las reivindicaciones históricas en las que descansan los elementos esenciales de la etnicidad: el territorio y la defensa de sus recursos; la defensa de

la cultura propia, y de ella específicamente la lengua; el derecho a la participación y representación política; la liberación de la condición de colonizado como herederos de los pueblos originarios de este país y la lucha por la desaparición de una situación colonial expresada en la explotación racial y social, la manipulación y la invisibilidad política; en el empeño por hacer realidad un México pluriétnico y pluricultural en donde las lenguas y culturas de los grupos étnicos sean parte fundamental de la cultura nacional y no simples resabios del pasado como los considera gran parte de la sociedad nacional.

“Desde otra perspectiva, puede decirse que un grupo indígena asume su identidad cuando habla, recrea y participa de su lengua, cultura e historia sin avergonzarse de ellas y cuando, a partir de estos valores, exige igualdad en el trato y en el acceso a los beneficios del desarrollo nacional.

“Hoy, cada vez más, los indígenas plantean, ya no sólo reivindicaciones culturales, sino también políticas, pues reconocen el valor que éstas tienen en una lucha de largo alcance, así como el ejercicio de derechos políticos negados, el reconocimiento de las autoridades tradicionales, de su derecho consuetudinario y de su representación legítima en las instancias de gobierno.

“La nueva conciencia entiende que las luchas locales y la parcialidad id enfrentar los problemas nunca resolverán la situación del indio. La lucha en el ámbito político exige unir esfuerzos y voluntades en torno a la causa de los pueblos indios y la conciencia de que la cuestión india no es solamente problema de indios sino de toda la sociedad nacional, que reproduce las relaciones asimétricas entre la población indígena”.

Política indigenista

“Uno de los principales planteamientos de los profesionales indígenas consiste en reconocer la presencia de dos políticas, históricamente irreconciliables en tanto persista la situación colonial: la política indígena y la política indigenista. En la primera los conquistados, explotados y dominados luchan por su liberación; en cambio, la segunda reproduce la dominación. En la política indígena, la lucha se da cuando menos en cuatro campos: la política cultural, que plantea el estudio y desarrollo de la cultura propia y un lugar de igualdad frente a las culturas que conforman la cultura nacional; la política educativa, que postula la educación indígena bilingüe-bicultural; la política de desarrollo, que sustenta como principio del cambio que a partir de la propia cultura y de la fuer-

za histórica de los pueblos se puede lograr un desarrollo civilizatorio multilíneal; y, finalmente, la lucha en el ámbito político que va desde el reconocimiento del derecho consuetudinario hasta la construcción de un Estado pluriétnico.

“De hecho, la mayor parte de estos planteamientos vienen de la aportación de los propios pueblos indígenas en reuniones nacionales tanto de la Alianza como del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (hoy Confederación Nacional Indígena). Los profesionales indígenas únicamente tratamos de sustentar las propuestas en una plataforma política coherente.”

Algunos avances

“En el caso de la educación, por primera vez el gobierno ha aceptado que sea un indígena el responsable de conducir la Dirección General de Educación Indígena y ha hecho esfuerzos para dar respuesta a las demandas educativas indígenas. En el caso del INI, ésta ha retomado varios planteamientos y ahora propone el etnodesarrollo como una nueva política indigenista. Se avanza, aunque muy lentamente. Aún no existe ni la sensibilidad ni la conciencia social necesaria para aceptarnos como somos: una sociedad pluriétnica. La matriz cultural colonizada nos impide reconocer lo que nos es propio como nación”.

LOS PROBLEMAS DE LA REPRESENTACION INDIGENA

*Paulino Galvez**

Dificultades para una representación

“Los representantes de las comunidades enfrentan en esta responsabilidad muchas dificultades. La primera es el desconocimiento. A muchos no se les ha explicado y no saben cuál es el nuevo sentido de los comités comunitarios, piensan que es un comité más, como tantos que han existido en el pasado.

“Pero además existe otra dificultad: nosotros somos representantes porque más o menos entendemos y sabemos expresarnos en la lengua nacional, para dirigir o canalizar las solicitudes a las dependencias municipales, estatales o federales. Vamos y dialogamos, muchas veces nos dan respuesta de esperanza. Pero para pagar pasajes, comida y hacer los trámites llevamos recursos de la comunidad.

“A veces hacemos una segunda o tercera comisión, pero pasa tiempo y nada se cumple. Pasa un año, dos años y las comunidades empiezan a manifestar desconfianza y a preguntarse qué ha sido de los gastos derogados por las comisiones.

“Además, también tenemos algunas dificultades con otros representantes. Las comunidades han crecido y hay otros jóvenes que hablan español y ya no confían.

“Por eso hay que tener voluntad y paciencia, no intentar abarcar mucha gente, sino que poco a poquito debemos ir inculcando a quienes estén más allegados y más cercanos al ayuntamiento la idea de este nuevo plan de trabajo. Así es como se va ganando, ésta es la experiencia que hemos obtenido a través de los años que llevamos al frente de nuestras comunidades.

•Mixteco de Tlapa, Guerrero. Representante estatal ante el Consejo Consultivo Nacional del INI.

“Muchos de los compañeros líderes o representantes, al igual que nosotros, cuando empezaron no tenían ningún título, sólo la voluntad de servir a la gente. Y de expresar lo que se necesita. Yo así he luchado, pero hay quienes quieren llegar lejos muy rápido y sucede que pronto se desmoralizan. Poder alcanzar lo que se requiere a nivel de la comunidad y a nivel estatal es un esfuerzo que lleva tiempo”.

El honor de la representación

“En cada estado hay diferentes costumbres y tradiciones, religiosas y civiles. En nuestras comunidades, para ser representante se necesita comenzar desde muy abajo. Para ser autoridad civil debes ser primero comisionado o comisario municipal, así como auxiliar, además tienes que repetir uno, dos o tres años.

“Luego puedes ser cabo, segundo comandante, primer comandante y suplente. Si para cuando llegas a este último cargo demostraste tu buena participación, cumpliste con tu función, fuiste correcto y atento con la gente, sin abusar de la autoridad y si te coordinaste con los otros 12 ó 13 miembros del grupo, entonces puedes aspirar a ser comisario municipal, que es la máxima autoridad en la comunidad. Esto cuando ya ganaste la voluntad de las gentes. De ahí puedes llegar ser representante. Esto lo alcanzan los señores de edad, así es la tradición.

“Actualmente todo se ha ido modernizando y ya no se basan en este escalafón, sino que algunos se saltan escalones y agarran la carrera de gestores; hay otros, como yo, que hemos llegado hasta comandante tercero. Llevo ocho años de haber luchado a favor de la comunidad y la gente ya me apoya.

“No faltan quienes buscan su interés personal, pero la gente no lo permite: arma una comisión y exige poner las cuentas claras. No todos los vecinos están de acuerdo con la nueva forma de representación; quienes han pasado por los diferentes puestos critican a los jóvenes que buscan llegar directo hasta arriba y pronto quieren el reconocimiento.

“Creo que el continuar o no con la tradición lo debe determinar la comunidad; es la voluntad mayoritaria la que debe decidir si respeta o no cualquier clase de tradición, ya sea sobre el aspecto religioso, civil, danzas, etcétera. Así, también es la comunidad la que debe analizar y decidir sobre las políticas indigenistas”.

Colaboración decidida

“La oportunidad de participar en el Consejo Consultivo es muy importante. Asimismo, es necesario mantener una buena relación entre el instituto, los representantes y las comunidades. Esta oportunidad no se debe desaprovechar pues ya existe una mala experiencia con los consejos supremos.

“Es una responsabilidad que los representantes se propongan hacer un esfuerzo para buscar la manera de solucionar los problemas y no esperar que les den todo. A veces dicen, ¿por qué no pides al DIF, al INI, o al gobierno del estado unas toneladas de maíz para comer? Yo me pregunto, ¿es que nosotros los indígenas no podemos producir?

“Nosotros queremos ser responsables y que nos otorguen crédito para ponernos a trabajar honestamente y demostrarle a las dependencias que los indígenas saben hacer bien las cosas.

“Nosotros podemos colaborar con el gobierno si se nos explica cómo. Muchos indígenas decimos, ¿qué pasa? ¿por qué el gobierno se endeuda? ¿será que se está comiendo solito el dinero, los millones que gana? En parte tenemos razón pues algunos empleados no son responsables. Es ahí donde el gobierno fracasa con el proyecto nacional y fracasa por que no nos explica cuál es nuestro compromiso.

“Si la actual oportunidad de participar se hubiera manejado quince años atrás, cuando había dinero y recursos, nuestro país no se encontraría como ahora. Nosotros como líderes auténticos queremos concientizar a nuestra gente sobre ello.

“Al INI le han puesto muchas trabas. Algunas dependencias tienen más dinero, poco trabajo y un montón de técnicos que se dedican a engañar a la gente y ahí se va el presupuesto y por eso estamos inquietos. Con esta oportunidad que nos da el INI, podemos quejarnos, aunque algunos se incomodan. Expresamos, no con gritos, sino con responsabilidad, nuestras inquietudes al gobierno; le decimos que podemos colaborar siempre y cuando se nos entienda y se nos informe. No queremos guerra, no queremos contradicción, no queremos revolución, lo que queremos es que si nuestro gobierno está luchando para que haya paz le permitan al indígena participar con sus ideas.

“La oportunidad que nos da el INI nos inquieta y no porque busquemos ser presidente municipal, diputado o senador. Eso, el tiempo, el mérito y las comunidades lo dan. Nuestra finalidad es demostrar al gobierno que podemos apoyarlo. Vamos a estar muy celosos de que esta

lucha que estamos emprendiendo no se pierda en dos o cuatro años por culpa de algún partido o porque no convenga a otros.

“Yo, como representante del estado de Guerrero, autentico indígena de habla dapaneca, digo que no todos los técnicos nos quieren explicar, pero hoy hay vigilancia de las comunidades gracias a los comités comunitarios y a los consejos locales o estatales. Sólo el tiempo va a determinar hasta dónde vamos a llegar”.

EL CONSEJO CONSULTIVO DEL INI

*Rosario Ramírez Solano**

“Yo empecé a trabajar en favor de la comunidad sin tener ninguna representación formal en ella. Así, la gente se daba cuenta de la labor de gestoría que desarrollábamos y me nombraron su representante. Primero en mi pueblo y luego a nivel regional según iban surgiendo problemas mayores.

“Con la formación del Consejo Consultivo, el INI se ha puesto la soga al cuello y nos da la oportunidad para plantear nuestras demandas, discutir libremente la forma en que vamos a participar, para presionar a favor de alguna solución a nuestros problemas y para vigilar cómo se está realizando el trabajo del Instituto. Considero que tiene gran relevancia el hecho de que como representantes de las comunidades indígenas podamos denunciar a los trabajadores indigenistas que no cumplan con su responsabilidad. Si bien la labor del Consejo aún no nos convence completamente, sí nos tiene interesados, pues es la forma de poder participar activamente en el trabajo que se está desarrollando.

“Para poder avanzar, la primera instancia que considero muy importante fortalecer es el Comité Comunitario de Etnodesarrollo. Allí se da la participación directa de la comunidad a través del llamado **fondo revolvente**. Este fondo está formado con recursos del gobierno, pero es manejado por el comité comunitario de planeación. El fondo está orientado principalmente a proyectos de comercialización de maíz, artesanías, tienda cooperativa y fertilizantes. El tiempo, el trabajo y la cooperación de la comunidad permiten enfrentar sus problemas con su propio presupuesto y dependiendo cada vez menos de las instituciones oficiales. Así, trabajando con participación de la comunidad y con el fondo revolvente se puede avanzar mucho. Si las demás instituciones

*Mixteco del sur de Puebla. Coordinador del Consejo Consultivo Nacional del INI.

quieren trabajar así, ya no va a haber tanta dispersión ni tanta dependencia de las comunidades.

“El uso del fondo revolvente es vigilado y controlado por la misma comunidad. En las reuniones mensuales se hace el corte de caja y se explica la aplicación del presupuesto. Las autorizaciones son firmadas por el comité comunitario y el director o administrador del mismo. Actualmente existen mil comunidades indígenas organizadas en esta forma.”

El Consejo Técnico Local

“El Consejo Técnico Local, por su parte, está integrado por los comités comunitarios, el director del centro coordinador indigenista, el administrador, el personal técnico del mismo y un representante de educación indígena. También se pueden invitar a diversas dependencias, diputados locales, según las necesidades y problemas que se tengan que resolver porque el consejo es, además, una instancia de gestoría.

“De abajo hacia arriba, enseguida está el comité consultivo estatal. En esta instancia participan los representantes regionales de cada centro y ahí surge el representante del estado que se integra al Consejo Consultivo Nacional. Considero que esta manera de nombrar los representantes permite que las necesidades se conozcan desde la base y la información o las alternativas de solución por la misma ruta. Los comités consultivos estatales están formados por el director coordinador del INI, los directores de los centros coordinadores regionales y un representante regional de los comités comunitarios existentes en la zona.

“En estados como Oaxaca, donde existe una gran diversidad étnica y grandes dificultades geográficas y de comunicación para integrar los consejos, se está proponiendo la creación de subcoordinadoras que permitan el funcionamiento de los órganos de consulta y gestoría. El representante estatal ante el consejo nacional es nombrado por los representantes de los consejos técnicos regionales.

“Con la formación del Consejo Consultivo del INI a los indígenas se nos dio la oportunidad de ser escuchados. Para nosotros el consejo es muy importante. Desde que quedó constituido se nos entregó una copia de la ley de creación del INI y del decreto mediante el cual se crean los comités comunitarios de planeación. Es sorprendente que lo dispuesto desde 1948 en la ley del INI apenas se vino a cumplir en 1986. Tuvieron que pasar 38 años para que el Instituto respetara y diera vigencia a lo dispuesto en la ley que lo creó.

“En el Consejo Consultivo del INI no se nos indica lo que tenemos que decir, decimos lo que sentimos, con las palabras que nosotros tenemos, no disfrazamos la realidad de nuestros pueblos. Hasta ahora existe una gran libertad de expresión en las reuniones mensuales del Consejo. En realidad esta es la primera vez que se da una verdadera representación a los indígenas en los órganos de gobierno. Antes hubo otros intentos, como los Consejos Supremos, que al principio funcionaron bien pero luego su participación se encaminó cada vez más hacia cuestiones políticas y esto despertó mucha desconfianza entre las comunidades. Por eso, cuando nosotros iniciamos el trabajo de organización comunitaria, nos topamos con muchas dificultades y tuvimos que actuar con mucho cuidado y cautela para no provocar más problemas de los existentes. La resistencia a este tipo de experiencias proviene de varios lugares. En ocasiones, no obstante que las autoridades tanto tradicionales como civiles tienen bien definida sus tareas, sienten recelo del surgimiento de nuevos representantes. De hecho, la desconfianza no es hacia los representantes, es hacia el gobierno, hacia las instituciones, aun cuando a veces esa desconfianza es también hacia nosotros.

“Aunque participamos como representantes de nuestras comunidades, seguimos siendo miembros de ellas; seguimos trabajando como los demás para subsistir y alimentar a la familia, pero nos damos tiempo para realizar las diversas gestiones que nuestro grupo nos encargue. Hasta hoy los diversos proyectos productivos impulsados por los consejos comunitarios han tenido resultados positivos. En 1987 ya se están realizando algunas obras con la participación de la comunidad, la vigilancia del comité y en coordinación con el INI. Esto ayuda, pues ha permitido recuperar la confianza en los representantes”.

Los riesgos en el Consejo

“Sin duda, existe el riesgo de que al correr de los años el trabajo desarrollado hasta ahora pueda enfrentar dificultades. Sabemos que hay vicios y corruptelas que no se acaban fácilmente, pero pensamos que estos riesgos pueden ser mínimos si nos esforzamos en sembrar bien la semilla del trabajo y de la participación comunitaria. Es precisamente esta participación activa de la comunidad lo que evita que el representante se desvíe o se corrompa, tanto en el manejo de recursos, como en la adquisición de compromisos políticos a espaldas de sus representados”.

“Con estos primeros pasos que estamos dando intentamos consolidar una base firme. Lo más importante es cuidar la labor de los comités co-

munitarios, de los consejos técnicos regionales, de los consejos consultivos estatales y el consejo consultivo nacional. Que cada representante se dedique a su función y cuando algún compañero no cumpla con su responsabilidad, sean los mismos comités comunitarios quienes pidan su destitución. En la tarea desempeñada hasta hora hemos tenido fallas, pero también es justo reconocer que hay avances. Por eso es importante fortalecer todavía más el trabajo y las funciones de los comités comunitarios, que son la base fundamental del Consejo Consultivo del INI”.

EL INDIGENA Y EL INDIGENISMO

*Diego Vázquez**

“La presa Manuel Gamio, que me fue entregada de manos del C. Presidente de la República, representa para mí un alto honor que espiritualmente comparto con mis compañeros indigenistas y con los 12 grupos étnicos con quienes he convivido durante aproximadamente tres décadas en el desempeño de esta noble tarea. Pertenezco al grupo zapoteco de la Sierra de Juárez, Oaxaca, y considero ésta una manera de honrar a mis mayores y en particular a mi pueblo natal.

“Con muchas limitaciones y pocas oportunidades, a mi generación le tocó recibir los beneficios de la Escuela Rural Mexicana, del sistema de normales rurales y de la Escuela Nacional de Maestros. Esta formación seguramente influyó en mi determinación de ingresar al Instituto Nacional Indigenista a una década de haberse creado. Ante todo, debo mencionar el primer Centro Coordinador de San Cristóbal de las Casas, que simultáneamente atendía esa región, de la que es cabecera y que funcionaba también como centro de capacitación para el personal técnico de los seis centros que hasta esa fecha se habían creado.

“Mis primeras impresiones de campo constituyen, sin duda, una vivencia entrañable: la de la honda huella que los pioneros habían dejado a su paso en esa región. En ella se podía advertir el cariño y la mística con que habían laborado, ambiente que propició la forma de un grupo interdisciplinario, en el marco de una acción en aquel tiempo innovadora, pues pretendía la integración plena de nuestros compatriotas aborígenes a la vida nacional”.

La acción educativa

“En esta etapa destaca como un verdadero protagonista el *promotor cultural bilingüe*, quien sin más recomendación que el prestigio y la confianza

*Zapoteco de Oaxaca, a quien en 1986 le fue otorgada la presea Manuel Gamio al mérito indigenista.

de su comunidad de origen y una escolaridad no superior a la primaria, se suma a esta labor capacitándose antes en un sinnúmero de actividades orientadas al mejoramiento integral de su pueblo.

“Las acciones giran entonces en torno a la **unidad educativa**, cuyo universo de acción es la comunidad en su conjunto; en éstas, el promotor sirve de **punto** entre los programas de trabajo y la localidad, tanto para hacer la promoción como en su ejecución, pues está capacitado para auxiliar al médico en campañas sanitarias, al agrónomo para injertar, etc., sin descuidar la acción central que es la alfabetización y castellanización de niños y adultos.

“De estos promotores se recuerdan actos de humildad, de entrega, amén de otros que podríamos calificarlos de ejemplares y hasta heroicos. Conviene destacar que las técnicas pedagógicas y los recursos didácticos que se aplicaron no tenían precedente en áreas indígenas de América Latina y ni siquiera en el territorio nacional; tal es el caso del uso de la letra script, que se introdujo en Chiapas 25 años antes de que lo adoptara la S.E.P. Podríamos mencionar, además, el uso de cartillas, textos, manuales bellamente ilustrados en la lengua indígena. Se contaba además con una imprenta, con proyectores de vista fija (de gasolina), y una abundante colección de filminas de diversos temas debidamente ambientadas por expertos dibujantes.

“Fue un verdadero impacto el que produjo el teatro guiñol en lengua indígena al abordar los problemas de las comunidades. Merece mención especial el establecimiento y orientación de las acciones en el orden educativo por parte de los maestros Julio de la Fuente y Aguirre Beltrán, así como la participación de los maestros normalistas indígenas Fidencio Montes, Reynaldo Salvatierra y Ramón Hernández.

“En cuanto al personal profesional, pasados algunos años, retomaron a México con el caudal de experiencias, llegando a ocupar cátedras y algunos de ellos a dirigir escuelas de enseñanza superior. Quien organizara el teatro guiñol, años después, se reintegró a su labor en la capital llegando a dirigir un departamento del Instituto Nacional de Bellas Artes. En la profusa labor editorial no podemos olvidar las aportaciones de la ameritada escritora Rosario Castellanos. Hemos de mencionar también al grupo de dibujantes y grabadores egresados del **Taller de Gráfica Popular** que ilustraron textos, carteles, cartillas, filminas y un abundante material didáctico. Este trabajo, de indudable calidad artística, estaba impregnado siempre de un mensaje liberador.

“Con legítimo orgullo, cabe hablar de la trascendencia de esta labor. En interés nacional y para conocimiento de otros pueblos, en vista de los logros obtenidos, se organizó un seminario de capacitación interdisciplinaria id que concurrieron profesionistas de varios países latinoamericanos, auspiciado y financiado por la OEA”.

El indígena frente a la comunidad

“Sin lugar a dudas, el ser indígena influye de manera determinante en el desempeño de las tareas institucionales. La razón es obvia: desde la infancia se va uno nutriendo de experiencias que conducen al conocimiento de la rica gama de aspectos de la vida indígena y en particular de su organización social, así como de los valores que la sustentan. Por eso, al trabajar con otra etnia se aprecia de inmediato, al lado de cierta similitud, algunas diferencias que se refieren al territorio, lengua, grado de marginalidad, de integración a la vida nacional, etc. Y algo que merece mención aparte: en toda población indígena se observa siempre la aspiración común de servir a la comunidad, que se canaliza por medio de usos y costumbres tradicionales dentro de un sistema de cargos honorarios, cuyo cumplimiento acredita a quienes los desempeñan el respeto y reconocimiento del pueblo, así como un *prestigio* indiscutible. Por ello, toda acción que realice un empleado indígena habrá de concebirse en este perspectiva.

“Consecuentemente, considero que *sí beneficia* a las comunidades que un indígena ocupe cargos públicos, siempre y cuando concilie los objetivos de las propuestas institucionales con las aspiraciones y formas de organización y de trabajo de las etnias, debiendo tener como norma invariable el respeto a los valores del mundo indígena.

“El mestizaje, en todos los grupos indígenas del país, es un hecho histórico innegable; por lo tanto, las formas de organización de poblamiento y otras actividades comunitarias de alguna manera tuvieron que adecuarse para preservar o defender su identidad y los valores que la distinguen.

“Con el fin de establecer algunas diferencias podríamos referirnos, por un lado, a los pobladores del noroeste del país, por ejemplo a los huicholes de Jalisco, cuya característica principal es la dispersión y consecuentemente una menor cohesión. Los otros grupos étnicos, cuyo asentamiento data de siglos, cuentan con un antecedente histórico preciso y formas de organización más definidas en las que juegan un papel importantísimo la lengua y el territorio.

“Otra característica es la influencia determinante de la colonización en las formas tradicionales de gobierno. Las pautas de conducta coloniales pueden advertirse por doquier; sin embargo, hacia adentro el fluir de la comunidad está permeado por contenidos culturales predominantemente indígenas. Por esta razón, podríamos afirmar que de la conquista a nuestros días, pese a que el conquistador persiguió la religión autóctona y eliminó a sabios, sacerdotes y líderes, persiste en nuestros pueblos una manera de entender la vida, una forma de conocer y un modo peculiar de estar en armonía con la naturaleza, en fin, una cultura indígena auténtica, que lamentablemente día a día vamos perdiendo”.

Una política indigenista participativa

“En los años recientes, el Estado mexicano alentó en forma institucional una forma concreta de participación de los grupos étnicos en actividades de rescate cultural, de producción, etc. (Comités de Planeación Comunitaria). Resulta interesante constatar que en algunas regiones esto ha sido un verdadero éxito, por la sencilla razón de que los impulsores de la idea (y su ejecución) son las propias comunidades, lo que es una prueba fehaciente de lo acertado de esta nueva política: hacer las cosas con las técnicas y los valores propios de cada grupo.

“Con esta orientación se han construido canales de riego, se han perforado pozos, se ha impulsado la ganadería, etc. Tal es el resultado de la participación de los pueblos en su propio desarrollo...Esta participación llega a ser de la totalidad de las familias. Alguien comentaba que si nuestros abuelos construyeron Teotihuacán y Montealbán, ¿acaso no somos los herederos de esta capacidad?

“Esta nueva política indigenista participativa refuerza en la práctica y en la vida cotidiana la concepción comunitaria de los servicios más elementales como son la conservación del agua, las calles, la seguridad y aun las formas de gobierno tradicionales, o cuando menos los procedimientos para elegir los comités.

“Como dato más que curioso, verdaderamente aleccionador, es interesante consignar que en el vecino país del Norte, existen muchas organizaciones de indígenas mexicanos que con el mayor fervor han reproducido en su vida diaria formas de organización comunitaria y comparten los eventos sociales procurando siempre cuidar su autenticidad. Algunos cuentan con bandas de música y con danzas de una calidad sorprendente. La lección de estos ejemplos es que nos han enseñado a sobrevivir con dignidad”.

El cacicazgo

“El *cacicazgo* tiene diferentes facetas en cada región, pero en resumen es la explotación y la injusticia seculares y el intermediarismo político. Cuando representa intereses cuantiosos, sus raíces no sólo están en la localidad sino también en la capital del estado o de la República; por ello, la lucha de los campaneros indígenas en contra de esta estructura de poder, en ocasiones (pese al auxilio de la institución) ha sido difícil, condenándonos a seguir sufriendola, desde el fondo de nuestra impotencia.

“Por fortuna, al paso de los años, con nuevas generaciones, producto de las escuelas y con la acción gubernamental, se fueron manteniendo y robusteciendo las luchas hasta que han culminado en la restitución de las tierras, en la recuperación de bosques ejidales y en su explotación por los mismos indígenas, pudiendo ya comercializar sus productos y ser reconocidas por las autoridades.

“Estos avances nunca han sido gratuitos: en el trayecto han quedado encarcelados o vejados sus líderes y otros tantos sacrificados impunemente, sembrándose el terror en las poblaciones. Pese a ello, sigue vigente el propósito de sus reivindicaciones.

“Cada acción se ha pagado a un precio muy alto. Cabe citar el caso del café en la región de Huautla de Jiménez, Oaxaca; por organizar a los campesinos y romper así el acaparamiento que abarcaba varias regiones, fue asesinado Erasto Pineda. Otro caso es el de la costa oaxaqueña, donde desde hace varias décadas la lucha de los mixtécos para sacudirse el tutelaje y la explotación de sus recursos les ha costado muchas vidas. Un último ejemplo: Aurelio Cabrera Anaya fue asesinado en la lucha por organizar a los chinantecos ojitecos para la venta del barbasco y el café. Y la lista continuaría en una interminable relación de asesinatos y atropellos a lo largo de la República.

“No podemos negar que haya habido algunas fallas en la acción institucional: éstas han sido objeto de crítica de autoridades en la materia, para mí muy respetables; empero, dada la heterogeneidad de los grupos étnicos, ésta no permite afirmaciones categóricas ni generalizaciones. Por otra parte, los recursos que se han asignado, en la mayoría de los casos, no corresponden a la dimensión del problema. En tal virtud, hemos de aceptar que la acción indigenista continúa siendo un reto no solamente para la institución sino para el Estado y la sociedad nacional en su conjunto”.

LOS DERECHOS POLITICOS

*Pablo Ventura López**

“Ser diputado federal, en mi carácter de indígena (mazateco), tiene para mí un significado histórico porque a pesar de militar en un partido cuya doctrina no contempla la existencia de los grupos étnicos, logré romper, en el seno de la organización, su ignorancia y su forma negativa de pensar sobre los indios como personas sin capacidad para tener una diputación.

“Cuando un indígena desempeña en la actualidad un puesto de representación popular, el sistema político mexicano no sólo legitima la existencia de los indígenas en México, sino que hace un acto de justicia, porque solamente los indígenas conocemos, en forma real y profunda, la problemática que padecen nuestras comunidades. Un funcionario indígena consciente de su identidad étnica y cultural, buscaría soluciones concretas y prácticas anulando el burocratismo. El pueblo mexicano en general, y en particular los indígenas, ya está cansado de medio siglo de vivir en una situación colonial disfrazada de política participativa.

“Por otro lado, el que un miembro de un grupo étnico ocupe un cargo público reviste gran importancia histórica y política, pues otros indígenas se acercan a él con mayor confianza, porque no lo ven como funcionario sino como hermano. Sin embargo, algunos indígenas que ocupan cargos públicos en la actualidad no han sabido aprovechar sus puestos en favor de sus comunidades y se han despersonalizado étnica y culturalmente, convirtiéndose en verdugos de sus propios hermanos.

“Durante mi periodo de gestiones, el PAN tuvo que aceptar la lucha y defensa por la reivindicación de los derechos de las etnias mexicanas, propuesta por mí el 15 de junio de 1987 en un documento denominado

*Mixteco, miembro de la Alianza de Proresores Indígenas Bilingües, A.C., ex diputado y ex presidente del Comité Ejecutivo Nacional de dicha organización.

Comisión Permanente Reglamentaria de Estudio y Análisis de Asuntos Indígenas; asimismo creó en el CEN del PAN la Coordinación de Asuntos Indígenas, de la cual soy titular.

“Basándose en el artículo noveno constitucional y no habiendo un partido político indígena en México, en la actualidad es válido que los indígenas se adhieran a cualquier partido político oficialmente reconocido. Esta es la única opción que existen en el país para que los atropellos, injusticias, violaciones de los derechos humanos y de las garantías individuales, de que constantemente somos víctimas los indígenas, sean denunciados, escuchados y atendidos por la Comisión Legislativa de Asuntos Indígenas, creadas en esta legislatura a propuesta mía.

“En general los partidos políticos que tienen militantes indígenas, si no los discriminan, los manipulan y se aprovechan de su fuerza política en época de elecciones”.

El Partido Indígena Mexicano

“El registro del Partido Indígena Mexicano ya se encuentra en proceso, de acuerdo con lo que establece el artículo 70 del Código Federal Electoral. Como representantes de esta organización estamos los indígenas Benito Clara Alto, Jorge Dolores Aldeco y yo. En el estudio que hemos realizado en el país encontramos que ésta es la única forma de lograr en los congresos una participación real sin manipulación.

“No existe ningún tipo de limitación para conformar nuestra plataforma política electoral indígena porque sólo se requieren 5 mil asociados, con delegaciones en al menos 10 entidades federativas. En México existimos grupos étnicos en más de 20 estados de la República.

“En el actual discurso político es fácil reconocer la multiplicidad étnica y cultural del país, pero desde el punto de vista jurídico o constitucional no existe este reconocimiento. Toda las iniciativas, denuncias y demás intervenciones que tuve que realizar ante el Congreso de la Unión lo hice en mi calidad de indígena, defendiendo siempre mis principios a favor de la reivindicación de los grupos étnicos. En estos planteamientos conté con el apoyo mayoritario de los demás partidos políticos, incluyendo al PRI.

“Durante mi gestión, entre las múltiples iniciativas de leyes que propuse, está la creación de la Comisión de Asuntos Indígenas, proyecto presentado en octubre de 1985. Con el apoyo de los demás partidos de oposición fue aprobado en octubre de 1987. Con fecha 26 de noviembre de 1986 propuse una nueva fracción al Artículo Tercero Constitucional.

Tomando en cuenta que los pueblos indígenas no pueden seguir esperando por más tiempo las soluciones a sus demandas, solicito que a esta iniciativa se le dé el trámite correspondiente.

“Plantée que la federación, estados y municipios, con el fin de fomentar el desarrollo armónico de los grupos étnicos mexicanos, impartan en estas poblaciones una educación indígena bilingüe-bicultural. Más tarde, en diciembre de 1987, pedí al PAN su anuencia para presentar una nueva adición al citado artículo tercero para que México se reconociera como un país multiétnico, multilingüe y pluricultural, y que las lenguas indígenas pasaran a la categoría de lenguas nacionales quedando el español como lengua oficial; sin embargo, no me atendieron y no me permitieron subir a la tribuna. A través del PRI se presentó esta iniciativa que fue acogida por unanimidad. Sin duda esas propuestas, y las demás que han presentado otros partidos políticos sobre la cuestión étnica, favorecerían cambios sustanciales entre el discurso y el hecho”.

La impartición de la justicia

“Es ineludible que en la aplicación de las leyes o impartición de justicia por los mismos indios debe existir un trato especial por diversas razones. Entre ellas sobresale el de que la mayoría de los indígenas mexicanos no hablan el castellano. Los miembros de los grupos étnicos que no hablan (ni escriben) el castellano, cuando se trata de aplicación o impartición de justicia, necesitan un intérprete.

“Me consta, no ahora que soy legislador, sino desde que era niño, que las leyes en México son letra muerta en las áreas indígenas. Sólo basta algunos ejemplos concretos:

a) En diciembre de 1983, fue asesinado por los judiciales de Tuxtepec, Oaxaca, Aurelio Cabrera Anaya, líder indígena chinanteco, por el hecho de oponerse a la construcción de la presa Cerro de Oro. El asunto lo convirtieron en problema político y luego la prensa manifestó que fue asesinado por unos asaltantes. El cadáver de este indio luchador fue encontrado a la orilla del río Papaloapan, a la altura de Gabino Barrera, estado de Veracruz.

b) En las cárceles que he visitado en varias partes de la República, y principalmente en mi estado natal, hay cientos de indígenas encarcelados. En Teotitlán de Flores Magón existen 162 presos indígenas mazatecos y cuicatecos. Ellos están purgando penas, sin haber cometido delito alguno, en virtud de no saber hablar el castellano. Los judiciales,

a base de tormentos, lo obligaron a firmar documentos en blanco y les prefabricaron delitos. Tengo en mi poder las pruebas.

c) Las cifras son impresionantes. En varias partes de la República, principalmente en los estados de Chiapas, Guerrero, Veracruz e Hidalgo, permanecen injustamente detenidos miles de indígenas.

“En cierta ocasión, cuando platicaba con un policía judicial sobre los métodos que utilizan para sus investigaciones, descaradamente me contestó que hasta a los mudos los hacen hablar porque los tehuacana-zos, toques eléctricos y demás torturas que les aplican -dijo-, no son caricias y no hay quien aguante las ‘calentadas*’. Es necesario que el gobierno mexicano instrumente un mecanismo especial o un órgano de defensa que se destine a la atención de los indígenas. Debe haber legislación especial sobre este particular.

“Conciliar las leyes constitucionales y las normas tradicionales no implica gran problema para el sistema político mexicano, si realmente tiene voluntad de apoyar a los indígenas. Esto ya existe en algunos países como Bolivia, Argentina, Nicaragua y Panamá. Hay lincamientos señalados en el Parlamento Indígena de América Latina, celebrado a fines de agosto de 1987 en Panamá.

“Otro ejemplo que muestra la poca aplicación de la ley es el siguiente: el 28 de noviembre de 1985, aún como diputado, solicité audiencia al síndico municipal de Temascal, Oaxaca, Miguel Gamillo Vicente, quien había violado un amparo federal remitiendo a la cárcel a un ciudadano. Esta autoridad no quiso atendernos y recurrí al presidente del Consejo Municipal Darío Sánchez Pulido, mestizo, quien en lugar de concederme la audiencia, llamó a la policía a su cargo y ordenó encarcelar a mis asesores y a mí. Ahí amarrados con alambres, descalzos (porque nos quitaron los zapatos), como a las 4 horas de estar detenidos, nos consignaron ante el agente del ministerio público de Cosolapa, Oaxaca, y ante el representante de la ley volví a identificarme. El entonces titular, Abdón Pérez y Pérez, dijo: ni tu credencial ni tu fuero valen porque eres diputado de la oposición. Permanecemos 3 horas en los separos de la judicial; entre tanto los dirigentes de mi partido y el presidente de la Cámara de Diputados, Eliseo Mendoza Berrueto, lograron hablar con el secretario de Gobernación, Manuel Bartlett Díaz y con el gobernador Jesús Martínez Álvarez, quien cesó en sus funciones a Abdón Pérez y Pérez. La Cámara de Diputados local, por su parte, desaforó a Darío Sánchez Pulido.

“Mientras ningún legislador exija insistentemente justicia a favor de los indígenas, el Poder Legislativo no será más que un órgano en donde

impere el dedazo. Porque hablando con la verdad, en México el único "legislador" que decide todo es el presidente de la República y así seguirá siendo mientras que los diputados y senadores del PRI sean el grupo mayoritario.

"Si analizamos las diversas plataformas y principios doctrinarios de los partidos políticos nacionales, sólo existen dos que contemplan la existencia del indio como ser humano. Estos son el Partido Mexicano Socialista y el Partido Popular Socialista. En cuanto yo termine mis funciones, estoy seguro de que el PAN no defenderá a los indígenas porque en dicho partido impera el racismo.

"Hasta este momento soy miembro activo de Acción Nacional. Sin embargo, si en la próxima legislatura constato que el partido no lleva a cabo lo establecido en su plataforma política, sobre todo en el capítulo denominado "Oportunidad para Todos", renunciaré a la militancia en el PAN y dedicaré todo mi esfuerzo a la construcción del Partido Indígena Mexicano. Esta determinación de ninguna manera significa una traición al Partido Acción Nacional, simplemente es actuar en congruencia con mis principios ideológicos y con mi origen de indio mexicano".

PALABRAS INDIGENAS

Las siguientes páginas, sin pretender mostrar una opinión completa o representativa de los indígenas, persiguen recuperar preocupaciones y puntos de vista vertidos a lo largo del país por algunos miembros de las distintas etnias.

Los fragmentos de entrevistas que aquí se presentan son, sobre todo, el resultado del encuentro personal y del diálogo cotidiano con indígenas que difieren, tanto por el grupo étnico al que pertenecen, como por la ocupación que desempeñan. En esa diversidad, sin embargo, es posible vislumbrar cierta unidad en cuanto a los problemas planteados, de ahí que se haya optado por dividirlos en cuatro grandes apartados: tierra y producción, educación y costumbre, servicios e instituciones públicas. Sobre estos ejes corre la voz de tarahumaras, tzotziles, nahuas, zoques, choles, chinantecos y mayas para darnos un panorama que, pese a su fragmentación, puede ser de interés para los lectores.

Entre los entrevistados se encuentran ejidatarios, migrantes, maestros, artesanos, pescadores, representantes ejidales y personas que desempeñan cargos comunitarios. A todos ellos nuestro agradecimiento, pero especialmente a Antonio Guzmán Girón y a María, presidenta de la cooperativa de mujeres de Tenejapa (tzeltales); a Tomás Pérez Arias y José López (tzotziles), Jesús Bautista Hernández (nahua), a Juan Peredo López y Froylan Ramón Juárez (chinatecos), a David Yah Balam (maya), y a Pedro Hernández Martínez (zoque popoluca) por el apoyo brindado. Sin la valiosa colaboración de Alberto Fabre, Hugo Contreiras, Graciela Anaya, Julia González, Heber Morales y Saúl Millán, quienes realizaron las entrevistas, este corto diálogo con la población indígena no hubiera sido posible. He aquí sus opiniones.

INSTITUCIONES PUBLICAS

“El INI no ha sabido administrar bien los programas, por eso es que hay retraso. Las otras dependencias no han interpretado bien el medio indígena. Yo considero que debe haber comunicación entre el INI y las otras autoridades, que debe haber un solo acuerdo en cuanto a la forma de trabajo, porque cuando hay enlace, hay mejoría. Antes del INI no contábamos con clínicas, ni con tiendas CONASUPO, ni con maestros bilingües. La política indigenista ha buscado que nuestras organizaciones participen, pero hasta ahora ha sido reprimida; también ha buscado que participe en la administración del INI pero hasta la fecha esto no ha sido posible”.

Zoque popoluca del Municipio de Huejapan de Ocampo, Veracruz.

“Cuando llegamos por acá el gobierno se comprometió a que nos iba a comprar terreno, que nos iba a comprar la casa; nos dijeron que nos iban a comprar terreno con un clima como el que teníamos en Viejo Naranjo. Quizás nosotros vimos este terreno como el del lugar de donde salimos y dijimos que estaba bueno. Entonces nos trajeron acá, nos dieron láminas de cartón y empezamos a trabajar en la construcción, ganando menos del 50% del salario normal pues era nuestra comunidad la que se estaba construyendo.

“Del INI es difícil saber cuándo llegaron por acá, el que es autoridad sí sabe, pero uno que es particular no va a saber qué día están llegando. Los del INI prometieron que nos iban a comprar una lancha y también nos iba a dar malla para las 280 gentes; no lo aceptamos porque ¿cómo íbamos a trabajar las 280 gentes con una lancha?

“El centro el INI no ha tenido errores, más bien ha sido la desunión de la comunidad; creo que si hubiera unión podríamos recibir mejoras de cualquier autoridad o de cualquier institución. Por ejemplo, se iba a hacer algo para la clínica, pero dijeron ¿para qué si está cerca el Centro de Salud?, y no se hizo. En ese entonces no había recursos, nos teníamos que organizar y el centro INI nos iba a regalar una ayuda del 50% pero la gente no quería trabajar, decían que era mucho trabajo”.

Zoque de la ribera Miguel Hidalgo, Copainalá, Chiapas.

“Conocí el INI por 1978 ó 1979. Los estudios que realizaron los hicieron hacia el fondo del Valle, por los poblados 11, 12 y 13; por lo mismo nosotros no conocimos sus programas. Incluso por esas fechas llegaron gente del INI para levantar un censo y ver cuánta gente había de dialecto, dijeron que no había necesidad de intercalar un programa del INI porque la mayoría hablaba el español.

“El CCI en el Valle de Uxpanapa me parece muy bien porque está en un lugar estratégico, a la mitad, y puede atender tanto al poniente como al oriente de la zona. Al parecer se están llevando bien los trabajos pero hace falta darle más tiempo para que la gente vea que le están poniendo ganas. También hace falta que el gobierno dé apoyo a los programas; si el gobierno no ayuda, el INI no hace sus programas y a la gente la seguimos engañando... a mi me consta porque lo vi y lo hemos platicado. Yo propondría, como punto clave para un mejor funcionamiento del Centro Coordinador, que se aprueben los programas a tiempo porque si no lo hacen y el dinero llega cuando no se puede utilizar, ya no sirve... más que un cambio en el INI yo propongo un cambio en el gobierno”.

Chinanteco del Valle de Uxpanapa, Veracruz.

“Aquí en el pueblo hablamos zoque. Venimos de lejos, cerca del volcán Chichonal. Ahora que estamos acá, hemos trabajado con algunas instituciones. Durante un tiempo fue con el Banco Rural, teníamos crédito para ganado, pero nos trataron un poco mal; no nos resultaba porque nos cobraba muy caro y mejor les dejamos el crédito que teníamos, lo liquidamos.

“El INI nos visita, nos da alguna orientación. Unos compañeros se comprometieron con los del INI y recibieron unos borregos, fue un grupito de gentes; los demás no quisieron entrarle pues nosotros trabajamos la tierra y a los borregos hay que cuidarlos todos los días. Aquí lo que se nos dificulta es el agua, pues para ir a trabajar tenemos que pasar en lanchas, o sea en cayucos, y sólo tenemos una lancha entre diez personas; por eso es que no aceptamos ese compromiso con el INI, porque para cuidar a los borregos solamente yéndonos a vivir allá donde están, el otro lado de la presa”.

Zoque de Nuevo Naranjo, Chiapas.

“El cargo del presidente en el COCOPLA (Consejo Comunitario de Planeación) dura más o menos dos años, pero a mí apenas en septiembre del año pasado me eligió la comunidad. A partir de ese momento los **rarámuri** hemos venido trabajando en un centro turístico para aprovechar las aguas termales, que son aguas sulfurosas y medicinales. Ya se construyeron dos albercas y se entubó el agua; también se están haciendo unas cabañas para que pueden quedarse a dormir los turistas o los tarahumaras de otras regiones, pues viene mucha gente a bañarse en estas aguas curativas. Ya estamos terminando las tres cabañas, ojalá acabemos pronto para recuperar el dinero que hemos puesto. El INI nos ha ayudado transportando el material en sus camionetas, sí ha hecho algo por nosotros los **rarámuri**, sí ha cumplido”.

Tarahumara de Bacabureachi, Municipio de Carichi, Chihuahua.

“Los choles de Xajalón no tenemos casi nada que ver con la INI, ellos casi nunca nos visitan. El que tiene más relación con ellos es el representante de los choles, de aquí de Tacotalpa, que está en Guayal. El quedó como representante desde que hizo el Congreso Chol en Cuetzalan, Puebla, hace cinco años. A este congreso fuimos uno de Barrial, dos de Guayal, uno de Tacotalpa y yo de Xajalón.

“Para nosotros es muy difícil llegar a la INI que está en Nacajuca, está muy lejos y el pasaje es caro. Para llegar a Tacotalpa nos cobran 2 650 pesos, de ahí a Villahermosa cerca de los 2 mil pesos. De Villaher-

mosa Nacajuca no sé cuánto sea, pero eso es nada más de ida, falta de vuelta. Lo lejos no importaría tanto, el problema es lo que cuestan los pasajes. Si estuvieran más cerca los de la INI sería mejor y tal vez ellos también vendrían. Además, adheridos al INI tendríamos más contacto con los líderes de los indígenas, ya sea a nivel nacional o estatal. Lo que el INI hace es bueno porque ha apoyado a las comunidades marginadas haciendo gestiones ante el gobierno y luego éste apoya a través del INI, por ejemplo, el caso de los camellones (franja de tierra a salvo de las inundaciones).

Chol de Xajalón, Municipio de Tacotalpa, Tabasco.

“El INI ha ayudado en muchas cosas. Cuando fui agente municipal, dio algunos pares de yuntas, arados chicos y arados grandes; últimamente el INI no ha tenido trabajo, no ha ayudado, porque ha ido a otros lugares. A mí me gusta transformar a mi pueblo.

“Hace cinco meses inició el INI la construcción del aula federal y ya está en servicio. Aquí al INI le hemos correspondido con mano de obra. Aquí se hicieron los **blocks** para otros pueblos. El técnico del INI viene a visitar el campo y atender donde hay arriera, donde hay tuza, o ya sea si va uno a fumigar, le pedimos técnica y ellos nos dan instrucción, asesoramiento técnico.

“Aquí en Tucta está el INI pero ahí debería haber gente de nosotros, no de fuera. Eso se puede porque es el gobierno quien lo trae y los pone. Como son lo mismo que el gobierno, no sirve pedirles nada. Hay un Consejo Chontal que camina con ellos mismos, no se puede de otra forma, les dan carro, les dan su chofer. Las casas que hicieron en el pueblo, el Programa Sandino del INI, no es que las dé el gobierno, es un banco internacional que le presta para que el gobierno quede bien, a mí me lo dijo una religiosa”.

Chontal de Tucta, Municipio de Nacajuca, Tabasco.

“Las gentes del INI no nos han preguntado a los choles de Guayal qué necesitamos en la comunidad, pero tampoco nosotros hemos ido a verlos para algo más que para el actual programa de la vivienda. Nosotros lo

que quisiéramos es tener más comunicación con ellos. Queremos tener una reorganización propia como la tienen los chontales, así estaríamos más organizados y tendríamos más relación con el INI en Nacajuca. Los chontales tiene su Centro Coordinador, pero los choles no tenemos y sería bueno”.

Chol, presidente del Comité de vivienda INI-DIF, Guayal, Municipio de Tacotalpa, Tabasco.

“El INI ha estado poco por aquí, para mí que debería venir más. Hace unos años fomentaron una unidad para el cultivo de cítricos, pero la gente no lo aceptó o no le interesó. Aquí cerca, por Pino Suárez, pusieron un huerto de cítricos, con motor para el gua y todo el equipo, pero ahora ya está lleno de maleza alta y el motor quedó ahí abandonado. Lo que sí quisiéramos solicitar al INI es una de esas unidades médicas que traen en un camión, porque la clínica que tenemos aquí, en Señor, muchas veces no se da abasto. Los preescolares bilingües en maya y español funcionan bien. En Señor hay dos, uno federal y otro del INI. A los niños se les está hablando en maya desde chicos”.

Maya de Señor, Quintana Roo.

“El INI es una dependencia que está bajo el gobierno federal y estatal, además lleva 40 años de su fundación y los programas que ha tenido son muy buenos, ha abarcado muchos pueblos pero no todos llegan a participar por falta de presupuesto, me supongo, porque no nos enteramos de las fechas para las propuestas o quizás por la dejadez de nosotros mismos. Yo tengo una esperanza en esta dependencia porque está para apoyar a los grupos indígenas y tiene más conocimiento en cuanto a la forma de vida de la gente, porque su personal ha salido hasta la comunidad y por lo tanto conocen la situación de la gente. Otras dependencias están más apegadas al gobierno y aunque también han tenido programas, menos nos toman en cuenta. A mi parecer, además quieren dinero para su programa, y nosotros los del pueblo pues no tenemos dinero, nos cortan más rápido y ni siquiera nos dan una esperanza”.

Mixteco del Municipio de Tierra Caliente Tlazoyaltepec Etla, Oaxaca

“Para vender el durmiente estamos trabajando ahora con una sociedad civil que se llama Organización de Ejidos Productores Forestales. Ahí nos han enseñado a hacer estudios dasonómicos para que no se vaya a acabar la madera dura para el durmiente. O sea que, por decir algo, tenemos en el ejido 10,000 hectáreas, eso se divide en 25 partes y así trabajamos 800 hectáreas cada año. Ahora la SARH no nos autoriza a sacar madera preciosa porque se está acabando, entonces estamos reforestando madera preciosa en los lugares donde cortamos durmiente. Ferrocarriles también nos está poniendo un límite para comprarnos los durmientes, dicen que porque ya no tiene dinero. Los que están con las uniones de ejidos, como la Unión Emiliano Zapata, no trabajan así, ellos firman un contrato con Ferrocarriles para sacar una cantidad de durmientes y esa cantidad se tiene que completar. Nosotros, con la sociedad civil y con los estudios dasonómicos, decidimos cuántos durmientes se pueden sacar, o sea que aquellos trabajan según las necesidades de Ferrocarriles y nosotros según lo que dé el monte. Nosotros trabajamos antes con la Unión de Ejidos Emiliano Zapata, pero tardaba mucho para pagarnos, a veces hasta un año. Quién sabe qué hacían con el dinero. Otro problema es que cuando Ferrocarriles paga el IVA del durmiente, las uniones casi nunca lo entregaban. Con la Sociedad Civil, nosotros manejamos el IVA, lo ponemos en el banco y nos da intereses. También estamos haciendo un fondo de capitalización del ejido y ahora vamos a comprar un camión para transportar nuestros durmientes”.

Maya de Tres Reyes, Quintana Roo.

TIERRA Y PRODUCCION

“Cada año se dice que ya no hay chicle. Primero, porque las compañías ya no van a comprar. Parece ser que en esta última temporada Brasil ofreció comprar chicle; por eso este año, en cuanto empezó a lloviznar, la gente se trepó al árbol para bajar la savia. Pero como le digo, se dice que esta es la última vez que se corta pues ya se acabaron las matas de zapotes, y ésta tarda unos o cinco o seis años en recuperarse, ahora sólo hay varejones. En el monte sí que hay zapote. El maya que se interna en el monte no se pierde. Cuando va de cacería, marca las matas que posiblemente puedan tener savia para el próximo año. Pero no toda la

gente se dedica al chicle, porque es peligroso. Uno se puede volar una mano de un machetazo o caerse del árbol. Además, hay que cocer el chicle y darle el punto de saturación. Si no se sabe, se pierde el chicle. Así que no cualquiera puede entrar a cortar la mata.

“Mucha gente se está quedando sin trabajo porque se está acabando el zapote. Ultimamente se están dedicando a cortar madera, sobre todo el corte del durmiente que compra Ferrocarriles para las vías. Aquí en la comunidad hay terreno propicio para la madera y la gente está sacando mucho durmiente. Pero si no tienen carretera y caminos, no hay forma de sacarlo. El problema es que así como se está acabando el chicle, también se va a acabar el durmiente. Y no hay reforestación. Hubo un plan de reforestación en Cabam, pero no dio resultado y hace unos años lo dejaron, debería haber un buen plan de reforestación. Si quieres cortar 10 ó 12 matas, se tendría que sembrar nuevas matas. Pero en el caso del cedro y la caoba, se necesitan unos cincuenta años para que se pueda ver la matita bien formada. Aquí, para encontrar monte grande, necesitas caminar 4 ó 5 km. a monte traviesa”.

Maya de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo.

“A Villahermosa vamos a buscar trabajo, sea de ayudante o de peones. Salimos a las cinco de la mañana para llegar a Villahermosa a las seis, para agarrar trabajo de seis a seis. Tenemos que madrugar para agarrar camión para Villahermosa pues si nos agarra el día ya no hay camiones, aunque ahorita hay más que antes. Aquí no hay dónde trabajar, todo se inunda completamente, quisiéramos trabajar más, pero no hay dónde, todo está empantanado. Hace como tres años, se hicieron los camellones (franja de tierra a salvo de inundaciones). Los camellones son como una sangría que se hace con una máquina (quizá de petróleo), que tal vez mandó el gobierno para hacer esa obra para que los campesinos porque no hay dónde trabajar. Los que están en los camellones, que no son muchos, ya no tienen necesidad de ir a Villahermosa, aunque no les da mucho los camellones, sólo quizá para pasar el día y ahí sí que ya no ganan porque lo hacen para ellos mismos, para su familia”.

Chontal de Tuda, Municipio de Nacajuca, Tabasco.

“Nosotros somos zoques y nacimos en el Naranjo, cerca del volcán Chichonal. El 29 de marzo salimos de nuestro pueblo por eso del volcán; salimos así, sin nada, solamente cada quien con una ropa. Primero fuimos a Coatepec, rumbo a Coapilla y Copainalá, después nos recogieron por parte del gobierno y fuimos a Chacona. En este último lugar nos dieron ropa para que pudiéramos pasar el día; ahí nos ayudaron con víveres hasta que mandaron a hacer las casas. Cuando nosotros llegamos por acá era Juan Sabins Gutiérrez el gobernador del estado de Chiapas; no sabíamos a dónde íbamos a llegar porque nosotros no conocíamos este lugar, sólo aquí nosotros venimos, los demás se fueron lejos, a Palenque.

“Cuando nosotros venimos por acá, el INI también vino a ofrecer una lancha y después ya no vinieron. Los arbolitos es lo único que nos dieron (árbol de coco, naranja y limón) y ahora ya están dando frutos; nos trajeron dos de cada uno, pero nada más uno de cada uno nos quedó. Nos trajeron una docena de pollos para cada familia, pero desgraciadamente no se lograron porque vino la peste y los mató. Cuando los del INI supieron de la peste prometieron venir a vacunarlos, pero cuando llegaron los pollos ya se habían muerto. Ahora recuerdo, los del INI nos trajeron una lancha de motor, pero nada más una y otra de reserva para alguna urgencia, pero nosotros ya las teníamos contratadas con el banco, pero cuando se acabó el compromiso, ya no hay crédito, y como ya no había con qué mantener las lanchas de motor, tuvimos que venderlas y después buscamos lanchas por otro lado. Ahora todas nuestras lanchas están sin motor.

“Allá donde vivíamos la tierra era ejidal, no era parcelario sino colectivo, mancomunado, y había más tierras que acá; aquí no podemos trabajar bien porque todo alrededor es propiedad privada de la gente de Luis Espinoza. Trabajar aquí es muy costoso, porque tenemos que ir en lancha; compramos una lancha entre diez personas, toda la demás gente también hace grupos pequeños para tener una lancha y poder trabajar. Para trabajar buscamos gente, sea pagados o sea mano prestada”.

Zoque de Nuevo Naranjo, Copainalá, Chiapas.

“Los que trabajan en los camellones son 60 ó 70 personal, en grupos de diez. Hubieron algunos problemas porque no somos parejos para trabajar, unos llegan dos días y otros uno, por lo que terminaron en un

pleito. Los que quedaron en los camellones se están juntando cada mes, quedaron como treinta y ahora cada uno es dueño de su camellón, si quieren trabajar lo hacen y si no, no. Seis de estas personas que tienen camellones lo alquilan a otras para que hagan su milpita, para sembrar frijol, papa, yuca, camote, cañita, de todo y esto es para comerlo y para venderlo.

“El INI ha hecho otras obras, pero como ya terminó aquí, lo hacen en otros pueblitos. Hicieron unos drenajes para que saliera el agua, ahora están haciendo compuertas, y cuando uno la necesita abre para que el agua se meta otra vuelta. Así ya no se hunde más. Esto de los drenajes es en todos los pueblitos, Tucta, San Isidro, Mazatiupa, Tapozingo, Hueitalpa y Tecoluta, porque el programa a todos les tiene que tocar, a cada pueblito. Preguntando, uno sabe que el INI y el gobernador trabajan juntos. Eso de sacar el agua con los drenajes es muy bueno, eso es lo que queremos, porque todo el tiempo estamos dentro del agua, cada mes o cada quince días se tiene el agua y uno ya no puede ni tener ganado, ya no se puede vivir. Para tener ganado se busca alquilar un terreno en alto pero cobran siete mil pesos por vaca (al mes), y si no resulta mejor vende uno su ganado”.

Chontal de Tucta, Municipio de Nacajuca, Tabasco.

“Cuando yo era pequeña ya se habían dado importantes cambios en el pueblo. En ese entonces ya llegaba la carretera, pero estaba muy mal; estaba la Casa de la Cultura y una secundaria; se producía maíz, frijol y frutas, las cuales eran destinadas al autoconsumo y sólo cuando la cosecha era abundante vendían parte del producto en lugares cercanos al pueblo. Actualmente ha mejorado la carretera, siguen produciendo maíz y frijol y están introduciendo la cría de ganado para lo que están haciendo cooperativas y es el INI quien ayuda a que se compre ganado. En esto último participa gente del pueblo o sea de la cabecera y de los parajes. Todo esto sí ha beneficiado al pueblo, no a todo el pueblo, porque somos bastantes, somos como 28 mil habitantes en el municipio; a la gente que más se beneficia es a los campesinos, directamente a la gente pobre. En los parajes tampoco se ha beneficiado a todos, pero sí a ciertas partes como a los parajes que están más cerca, que son como ocho, y a la cabecera municipal”.

Mujer tzotzil de los Altos de Chiapas.

“Casi todos los de aquí nos dedicamos al campo. Somos campesinos, chicleros, agricultores y durmienteros. Ganaderos no, es muy poca la gente que se dedica a la ganadería. Somos sobre todo durmienteros, pero de forma temporal. Se hace un contrato con Ferrocarriles por un número de durmientes, y si se alcanza a cubrir esa cantidad en dos meses ahí termina la temporada, si no, puede durar hasta ocho meses. El durmiente se ha incrementado mucho en los últimos años. Por un lado esto está bien, pero por otro no. Es cierto que nos deja buenas entradas, pero se está acabando el monte. Muchas veces cortan un árbol grande y de ahí aprovechan apenas el treinta por ciento. Lo demás se desperdicia. Además tumban el árbol y al caer tumban la mata pequeña. Pero por el momento está dejando buena ganancia aunque yo calculo que máximo sólo unos dos años más se va a poder cortar durmiente, y va a estar difícil para que se vuelva a recuperar. Aquí únicamente se está reforestando con maderas preciosas, no con madera dura que es la que necesita el durmiente. La tala de durmiente deja más dinero que la milpa, pero ésta no se abandona porque la milpa es una costumbre antigua y la gente no la cambiaría por nada. Los que cortamos durmientes somos sobre todo los jóvenes. Los mas grandes dejan eso y se van a su milpa. Lo que dicen es que aunque no tengan dinero, con la milpa nunca falta para comer”.

Maya de Señor, Quintana Roo.

“En la parte baja de Tenajapa se cosecha mucho café. El INI nos ha ayudado con un patio para secar café, nos ha ayudado con préstamos y asesoramientos. Nos da material y nos dice dónde vamos a poner el patio para que se seque el café; también nos ha prestado dinero para comprar despulpadoras, las cuales compra directamente en la fábrica Bonanza. Nos asesoró en apicultura, nos ayuda a fijar los precios y nos compra café o nos busca mercado”.

“El INMECAFE también nos ha ayudado. Con su ayuda realmente sí ha mejorado mucho el cultivo de café. Una vez estuvimos en México, en 1967, gestionando una compra de café, comprometimos 2 mil bultos con don Fausto Cantó Peña; también tocó gestionar unas bodegas que hay ahorita en Pocolum, una comunidad donde se concentran muchas pequeñas comunidades. Ahorita con el Instituto ya se cosechan aproximadamente 40 mil bultos. Este tipo de ayuda nos ha beneficiado a la mayo-

ría, pero pienso que es importante que nosotros comercialicemos nuestro producto, aunque no es fácil; yo no podría asesorar, no tengo muchos estudios, yo no sé a dónde voy a exportar, incluso yo no conozco México, me pierdo allá.

Tzeltál de los Altos de Chiapas.

“Aquí en Tres Reyes siempre hemos sido milperos. Sólo hace poco que venimos cortando durmientes. Cuando entré al comisariado hicimos una asamblea con los ejidatarios para buscar la forma de aprender a trabajar el durmiente. Luego averiguamos la forma en que se podía vender a Ferrocarriles. Esto nos está dejando más entradas que la milpa, aunque el problema es que Ferrocarriles nos está rechazando mucho durmiente, que porque no lo cortamos con las medidas exactas. Cuando viene el inspector de Ferrocarriles lo mide y dice si está bien o mal. Los buenos los están pagando a 17,000 pesos. De ahí se descuenta el flete, 2000 pesos; la descarga, 300; el impuesto, 695; obras productivas, 900; reforestación, 150 pesos, más un fondo para la capitalización del ejido. Eso le viene dando a cada ejidatario como 11,500 pesos por durmiente. La gente saca dos o tres diarios, según como pueda. Como le digo, se saca más que en la milpa. Pero ésa no la dejamos, porque si vamos a trabajar nada más el durmiente, cómo le vamos a hacer para la comida y para sacar el maíz, la calabaza, el chile. Entonces le seguimos entrando a la milpa. Ya cuando vemos que se nos está acabando el dinero, volvemos a sacar durmiente”.

Maya de Tres Reyes, Quintana Roo.

“Nuestra organización se llama Unión de Mujeres en Lucha. Actualmente estamos registradas 164 mujeres en la cooperativa, todas hablamos tzeltal y somos de quince parajes de Tenejapa y algunas de la cabecera municipal. Hay mujeres casadas y solteras; yo soy una de las fundadoras de la cooperativa. Hay un comité formado por un presidente y consejo de administración, un secretario, un tesorero, dos suplentes y un asesor.

“Hacemos blusas, calzón y faja. Conseguir el material es problema, el estambre sí es fácil de conseguir porque lo compramos en San Cristo-

bal, pero la lana es difícil porque es muy cara a 30,000 ó 45,000 pesos el kilo y se lo compramos a las mujeres de Chamula. En Chamula hablan tzotzil y nosotras tzeltal. Cuando compramos la lana hablamos en tzotzil, no es difícil, es un poquito diferente de la lengua. Los tintes los conseguimos en Tierra Caliente, en Chapa de Corzo y otros lugares, ahí vamos a comprar el amarillo y anaranjado; el verde y el azul lo tenemos aquí, en plantas”.

“Para trabajar nos organizamos de la siguiente manera. Cada quince días o cada mes tenemos reunión en la cabecera municipal donde las mujeres entregan su trabajo y se llevan la materia prima para trabajar. Ellas realizan los tejidos en sus parajes, con el material que les entregamos aquí, por esto no tienen que pagar nada. Si vendemos su trabajo, entonces se le entrega el dinero de la venta, pero tiene que pagar sus meterías primas. Si no lo vendemos entonces no hay paga. El producto lo vendemos a la gente de aquí. Nosotros no tenemos apoyo de ninguna institución, antes pedimos ayuda al INI pero no recibimos. En un tiempo sí nos ayudó un poquito. Por parte de la presidencia municipal tampoco tenemos apoyo”.

Mujer tzeltal de Tenejapa, Chiapas.

“Yo hablo dialecto zoque y nací en el municipio de Francisco León, tuve que salir de este lugar por lo del volcán Chichonal. Después de algunos años de que salimos, muchas personas están regresando, porque dicen que el terreno en nuestros antiguos poblados se recuperó, que se puede trabajar en los lugares altos, en los planos no se puede porque está la grava y la arena gruesa. Algunas gentes quieren regresar, porque aquí la tierra que tenemos es mancomunada y cada año trabaja la tierra una persona diferente. Allá también era mancomunada pero cada quien tenía su lugar reconocido. Yo tenía mi cafetal, tenía una siembra de cacao pero mío, propio. Somos como 228 ejidatarios y el terreno localizado es de 1,572 has. con toda la zona urbana donde vivimos, es muy poco el terreno.

“Aquí se cultiva maíz, frijol no tenemos. Algunos están empezando a sembrar guineo. Los cultivos casi no se dan porque hay muchos lugares con cascajo, no es igual al lugar de donde salimos. Aquí es otro clima, la tierra es muy caliente; allá no era tanto y se daba mucho café. Por esta razón hay como 30 personas que salen a trabajar a Quintana Roo y Cancón en los meses de marzo, abril y mayo, regresan a rozar

la tierra y se vuelven a ir. Allá en Viejo Naranjo la gente casi no salía a trabajar, todos se quedaban en su cafetal, en su trabajo. Otra opción es que estamos intentado trabajar en la pesca, formamos un grupo de 17 personas y el INI nos ha mandado tres lanchas con motor, ahora sólo nos falta la malla, vamos a ver qué sale”.

Zoque de Miguel Hidalgo, Copainalá, Chiapas.

“Para preparar nuestras tierras para la siembra tenemos que tumbar árboles que luego utilizamos para la construcción de cercos y de casas. Además, antes de la siembra fertilizamos el suelo con el excremento de las chivas o con fertilizante químico que nos da el INI de Carichi. Nosotros sólo cortamos los árboles que necesitamos, dejamos en pie los más pequeños y los que no vamos a utilizar. En cambio, en los aserraderos derriban muchos árboles sin nuestro permiso. Hoy las plantas ya no crecen lo suficiente, el maíz crece más chiquito que antes...recuerdo las cosechas abundantes que levantaba con mi padre, cuando yo era joven, ahora la tierra está cansada y ya no llueve porque los *chabochi* (blancos) tumban muchos árboles”.

Tarahumara de Bacabureachi, Municipio de Carichi, Chihuahua.4

“De los programas depende un desarrollo económico con mejores precios, mejores mercados para nuestros productos. Convendría que el INI tuviera un crédito específico, sin intereses, para ayudar al indígena, porque el banco cobra intereses muy altos. Cuando se labora con banco, se involucra con ANAGSA, la cual nunca reconoce los siniestros, y a fuerza hay que pagar para asegurar la cosecha y luego ellos no pagan. La Confederación Nacional de Pueblos Indígenas es netamente indígena, pero aún no se entiende perfectamente. Se está haciendo que se afilien todos los interesados para que puedan participar en los cargos”.

Zoque popoloca de Huejapan de Ocampo, Veracruz.

“Salimos de allá, de Viejo Naranjo, a causa del volcán Chichonal y ahora estamos aquí en Nuevo Naranjo, donde ya tenemos seis años. Aquí

estamos porque aquí el gobierno nos vino a dejar, él nos dio lugar, nos dio casa y todo, y ahora aquí estamos y aquí trabajamos. Allá donde estábamos, estábamos más contentos, porque teníamos cacao, teníamos cafetal y ganado; aquí no lo tenemos, aquí lo único que podemos hacer es milpa pero también para la milpa tenemos reducidas las tierras, no tenemos lo suficiente, estamos muy limitados. Sufrimos porque no tenemos de dónde hechar mano más que del maíz, no tenemos café y cacao, como en Viejo Naranjo. Aquí no hemos podido trabajar como allá, porque no es lo mismo, cuando no hay trabajo en la milpa tenemos que salir a buscar trabajo a otros lugares y así poder mantenernos”.

Zoque de Nuevo Naranjo, Copainalá, Chiapas.

“El INI se está avocando a la siembra de maíz y frijol, y ahora ofreció un crédito con los campesinos también de picante, fruticola y en granjas de pollo. Los COCOPLAS regionales van a dar resultado, porque es para analizar cómo se va a distribuir los créditos y en qué tiempo se va recuperar”.

Nahua de Huazuntlán, Municipio Mecayapan, Veracruz.

COSTUMBRE Y EDUCACION

“En todos estos pueblos hablamos tzotzil, son muchas las cabeceras y muchos los parajes donde hay puro tzotzil. En la cabecera municipal, algunos hemos llegado a adquirir los conocimientos, también en varios parajes del municipio. Ya hay escuelas, maestros y algunos ya tienen carretera, aunque hay muchas comunidades, las más apartadas del Municipio, que no cuentan con el servicio de carretera, de luz y otras cosas.

“Nosotros nos damos cuenta del cambio cultural. El cambio cultural, para nosotros, es muy importante porque cuando menos debemos saber nuestras obligaciones, cuál es el deber de cada ciudadano, que estamos persiguiendo y conociendo, y cuál es la constitución general de la República; para que conozcamos cuáles son las garantías individuales, cuál es la libertad que disfrutamos. Esto no quiere decir que porque ya adquirimos los conocimientos, como hablar el español, conocer la escritura y la lectura, ya no necesitamos muchas cosas. Tampoco queremos

que se pierda nuestra costumbre, porque es la herencia que nos dejaron nuestros antepasados, por ejemplo, la artesanía y las fiestas, que no debemos olvidar.

“Hay maestros que tratan de borrar la costumbre, pero hay maestros que no quieren que se acabe. Nosotros debemos combinar las dos: la cultura española —que es la que ahorita predomina en México— y nuestras costumbres anteriores, porque entiendo que capacitando la cultura en español y la costumbre que queremos revivir, resulta una combinación de cultura enriquecida.

“Como todo, muchas costumbres anteriores que tenían los mayas y los aztecas se han venido acabando. Hasta cierto punto esto es perjudicial, porque habernos muchos que ya no queremos regresar a nuestras costumbres, que ya no queremos oírlas. Hay gente así, que son netamente indígenas, pero ya se visten con pantalón, ya les da pena hablar en dialecto; éstos traicionan a su raza, porque como decía antes, esto no debe ser así, se deben combinar las dos culturas. En las vestimentas, muchos ya nos acostumbramos con esta ropa occidental, ésta es más caliente y puede ser más económica; cuando vamos a algún trabajo en el campo, ya no llegan muy fuertes los golpes de las piedras, ya no pican las moscas nuestros pies cuando están desnudos; todo esto influye para vestirnos con pantalón. Ahora, la ropa tradicional que usan todavía muchos de mis compañeros indígenas sí está bien. Cuando alcancemos una profesión debemos tener presente de dónde venimos, de dónde somos. Yo por mi parte no quiero ver humillada a la raza, quiero ver a mi raza que no pierda la costumbre, que no engañe a su raza, que no explote a su raza, ése ha sido mi propósito”.

Tzotzil de los Altos de Chiapas.

“Toda la gente de esta ranhería hablamos *rarámuri*, nuestro idioma, pero también sabemos castellano...algunos viejos aprendimos el español por el trato con los *chabochi* (blancos), otros *rarámuri* lo aprendieron por haber estado en la escuela. Los jóvenes que estudiaron en los internados de Carichi o Sisoguichi ya no les gusta hablar nuestro idioma aunque lo entiendan...algunos, cuando regresan a su casa, prefieren hablar el español. Las tradiciones que nos enseñaron nuestros abuelos se están perdiendo...aquí en Bacabureachi ya no se baila *matachines*, las mujeres ya no tejen los *ivari* de palma (canastas), ya no hacen la olla, ya no hacen violines...el otro día hablé con el maestro de la escuela del INI para pe-

dirle que enseñe artesanía a los niños además de otros conocimientos, él me prometió que sí lo iba a hacer, a ver si cumple”.

Tarahumara de Bacabureachi, Municipio de Carichi, Chihuahua.

“Aquí en Chenalhó hay una Casa de la Cultura que construyó la presidencia municipal en coordinación con el INI. En ésta se están dando cursos a la gente del pueblo y de los parajes para que no se pierda la música y la danza. También están haciendo algo para que no se pierdan los trajes típicos, los que son del pueblo y para que funcione una biblioteca.

“Aquí hay una escuela bilingüe, donde se enseña en castellano porque casi la mayoría que va a la escuela habla puro tzotzil. Algunas cosas no se pueden estar explicando en tzotzil, lógicamente tiene que ser en castellano. Los maestros hablan tzotzil y castellano pero cuando empiezan a enseñar lo hacen en tzotzil y no en castellano. Yo pienso que es mejor empezar a enseñar en castellano, porque la gente debe salir adelante y para salir del pueblo se necesita saber las dos lenguas. Con esto no se pierde la lengua materna porque esa ya se trae de nacimiento, porque si son realmente indígenas, pues ya tienen su origen y no lo pierden; si son de padres campesinos no lo pierden así les enseñe usted bien el castellano; por ejemplo, una persona que sólo habla el castellano y aprende tzotzil no se puede olvidar del castellano.

“Yo me considero tzotzil porque convivo con la gente. Yo casi nunca he vestido como los de aquí, sin embargo en ocasiones me visto así porque me gusta, tengo mis trajes, me los pongo en alguna fiesta, en alguna ocasión especial o simplemente porque me gusta ponerme mis trajes. Como ya le decía hace rato, toda la gente de aquí habla tzotzil; yo sí hablo tzotzil, no mucho pero sí me gusta y pienso que se necesita hablar las dos lenguas: el tzotzil y el castellano”.

Mujer tzotzil de Chenalhó, Chiapas.

“Aquí, en este pueblo, anteriormente todos usaban esta ropa de calzoncillo, pero ahorita han cambiado por los estudios; porque aquí en Tenejapa hay primaria, secundaria y cuando terminan su secundaria se van

y ya no les gusta usar la ropa de aquí. Así como nosotros que usamos esta ropa, sólo porque nos llamó el presidente, pero cuando me voy a mi casa, los 15 días, uso mi pantalón porque soy campesino. Por eso todos los que van creciendo, niñas y niños, usan ya sus vestidos, sus pantalones. Yo creo que está bien eso.

“El castellano es mucho mejor, por eso lo estamos apoyando aquí, anteriormente no era así, ahora ya los mismos compañeros indígenas se están preparando y estudian para maestros. La gente sigue hablando en lenguaje, platican en lenguaje y platican en castellano, como nosotros que somos ancianos no podemos dejar esta costumbre”.

Tzeltal de Tenejapa, Chiapas.

“Aquí las mujeres mayas siempre han llevado rejbozo. Pero cada vez lo están trayendo menos porque ha subido mucho el precio del reboso y ya no les alcanza para comprarlo. La familia maya tradicional sigue siendo igual. Las personas que tienen poca escuela siguen teniendo muchos hijos, dicen que uno tiene que recibir los hijos que Dios les da, si no se está yendo contra su voluntad. Las mujeres creen que se está glorificando a Dios cuando se recibe un hijo. Los mayas nos casamos a muy temprana edad, porque si me caso después de treinta años necesito quince para que me ayude mi hijo y entonces ya estoy viejo. En cambio, si me caso a los veinte o antes, cuando tenga treinta todavía estoy útil y mis hijos me pueden ayudar mejor. Cuando uno se casa, trabaja dos años con el padre. Después le dan a uno su milpa para que la trabaje con la familia de uno”.

Maya de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo

“Los zoques de Nuevo Naranjo tenemos nuestras costumbres. En Viejo Naranjo, teníamos dos fiestas importantes y otras menores. Pedíamos cooperación y nombrábamos un mayordomo; iban danzantes de otros lugares y llegaba mucha gente que hablaba el zoque; llegaba mucha gente porque allá había más católicos que aquí. Aquí hay una colonia donde hay puro protestante adventista, ellos vienen a la fiesta pero sólo al baile, al puro trago y a burlarse de la fiesta. Al igual que en Viejo

Naranjo, aquí también tenemos nuestras fiestas; hacemos las fiestas del santo patrón, para esto nombramos un procurador o sea un patronato quien va a procurar pedir ayuda, como ahora están bien caras las cosas hay que pedir cooperación. El INI nos ofreció ayudarnos en la fiesta, para comprar algo de cohetes, pero ya no cumplió su palabra.

“Grupo de danza no hay. El año pasado, en enero, solicitamos un grupo de danzantes de San Cristóbal para que viniera a la fiesta, pero nunca llegaron; llevamos solicitud a Tuxtla para que viniera el grupo de danzantes, pero el director del INI nos dijo que no les correspondía a ellos sino a los de San Cristóbal, y como nosotros no tenemos dinero para ir a San Cristóbal nada más enviamos una carta por correo, pero no sabemos si llegó. Cuando es la fiesta viene gente de distintas partes, gente que habla español porque, más o menos, en esta colonia ya no hay quién hable el zoque, puro en español.

“Yo soy maestro carricero, sé tocar el clarín de tambora, de tamborita. Tenemos un grupo, es nomás un grupo de tamboreros, pero son nada más dos tamboritos y un carricero; somos tres los que formamos el grupo pero no tenemos material, no nos ayudan nada. Una vez llegamos allá en Coapilla, donde trabaja el director del INI y nunca nos resolvieron lo de la ayuda”.

Zoque de Nuevo Naranjo, Chiapas.

“De las costumbres, entre nosotros los zoques sí hay un poquito de cambio. Allá donde estábamos no había carretera, no había luz eléctrica, en cambio aquí ya tenemos todo eso, es el único cambio que tenemos nosotros. En la vestimenta, aquí no toda la gente viste la ropa tradicional, al que le alcanza sí la viste; la ropa es cara y no todos tenemos de dónde echar mano para ayudarnos. Así también, las personas que antes no hablaban español ahorita ya lo hablan, ya entienden todo. Yo sí hablo el zoque; mis nietos, los chiquitos, no lo hablan muy bien porque se han estado criando en español. Aquí dentro de la casa hablamos en español, pero como la mayoría de la gente habla zoque pues ellos también aprenden, es mejor hablar las dos cosas”.

Zoque de Copainalá, Chiapas.

“Aquí en Tenejapa tenemos nuestras costumbres, hay un grupo de músicos que ya tiene muchos años que nació, yo creo que desde que nació

Tenejapa. El INI también está organizando música regional y nos ayuda comprando instrumentos, los cuales dona a quien los sabe tocar. Para aprender la música no hay maestro, los que ya saben les enseñan a los más jóvenes. Cuando hay encuentros musicales los músicos de Tenejapa participan. A la gente sí le gusta participar, han ido a tocar a Guadaluajara, incluso han salido en televisión. En esto queremos participar más y hacer publicaciones.

“La gente ha cambiado tanto en la manera de vestir como en el habla: el idioma todavía lo habla la mayoría aunque ya no como antes; la gente ya no usa sus trajes tradicionales más que en las fiestas.

“En las escuelas los maestros enseñan en español; a pesar de eso, no se pierde la lengua. Yo creo que sí es necesario que los niños hablen el castellano porque si, por ejemplo, yo voy a comprar en tienda, tú me vas hablar en castellano y yo te tengo que responder en castellano; también, por ejemplo, estos señores que están aquí, si quieren ir a México pues tienen que hablar en castellano y así ya entienden, es importante saber las dos cosas. Si dejáramos de hablar la lengua no dejaríamos de ser indios, no, aunque ya no vistan la ropa tradicional no dejaríamos de ser indios, porque estamos en el mismo municipio. Uno sigue viviendo el mismo costumbre, más bien diferentes costumbres”.

Tzeltal de los Altos de Chiapas.

SERVICIOS

“Yo estoy como presidente de la obra de vivienda porque me escogieron los choles de este pueblo, Xajalón, pero nada más para lo de la vivienda. Aquí nunca habían venido a hacer obras, ni de agua, luz o créditos. Antes habíamos solicitado al presidente municipal créditos en material, para que fueran pagados a un determinado tiempo; esto no funcionó porque en otras comunidades les dieron el beneficio, pero después de determinado tiempo no pagaron el dinero. Ahora tuvimos la suerte de recibir los beneficios estos de la vivienda, que la hizo el DIF, con el gobernador del Estado, en coordinación con el INI. En esta comunidad hicieron quince casas, están de regular tamaño, porque nosotros estamos acostumbrados a vivir amplio. Algunas personas tenían casas con láminas, pero la pared de puro guano. En una reunión que se hizo con

los de la INI y el DIF, aquí en Xajalón, se vio si nos convenía hacer casas y a quiénes les iban a tocar, a los que tienen un poquito mejor su vivienda se les dejó para otro programa si algún día lo vuelven a hacer. Los del INI y el DIF pusieron los materiales y mandaron albañiles, nosotros aportamos la mano de obra. La gente sabe que es muy caro todo esto de los materiales, así que aceptaron con gusto y se comprometieron a trabajar todos”.

Chol de Xajalón, Municipio de Tacotalpan, Tabasco.

“La vivienda de los antepasados era de zacate y varillas, tejamanil o palos rojizos. En éstos se mantienen muchos microbios, muchos animales y en un incendio se terminan rápidamente. Las casas de adobe, de **block** y techos de teja ya es una mejoría para nosotros.

“En el caso de la medicina, ésta es una salvación, porque en una pastilla o inyección encontramos mejoría. No niego las medicinas de nuestros antepasados, las hierbas, y los que rezan y piden a Dios para que comamos y por los enfermos”.

Tzoltzil de los Altos de Chiapas.

“Aquí en Tucta, las gentes hacen sus casas de guano, palma; esto lo agarran para la casa, para el techo. Todo lo amarran con bejuco, con alambre, con lo que encuentren. Así son las casas de los campesinos, para vivir algunos echan maíz y otros van a Villahermosa.

“Cuando estaba yo en los camellones llegó el INI a hacer reunión y dijeron que iba a haber vivienda; sí cumplieron. Primero hicieron los camellones y después las casas. A casi todo el pueblo le dieron casas del programa, sólo a los que ya tenían de antes no les tocó; casas de guano ya sólo hay 4 ó 6 en el pueblo. Las casas del programa las dieron todas arregladitas, con piso y repello”.

Chontal de Tucta, Municipio de Nacajuca, Tabasco.

“Hace mucho tiempo, cuando vivían nuestros abuelos en esta región, crecía bastante carrizo en este lugar y aunque ahora ya casi no hay, no-

sotros seguimos llamando al pueblo con el nombre de Bacabureachi. Esta ranhería cuenta con una escuela del INI, un templo, una casa comunal (*comérachi*), una tienda CONASUPO y un camino de terracería que lo comunica con Carichi, cabecera municipal. Si usted se va caminando al pueblo de Carichi por esta carretera, se hace más tiempo porque da muchas vueltas, es más largo el camino, en realidad... Carichi está aquí nomás, detrás del cerro aquí cerca, a sólo una hora y media caminando o menos tiempo andando recio, pero está más lejos por el camino. El pueblo tiene además un manantial de aguas sulfurosas. Allá, al pie de aquel cerro hay una alberca con aguas termales, con agua caliente que sale del manantial que está arribita... sus aguas son medicina porque ha venido gente enferma de otras partes a bañarse con esa agua de la alberca y se van ya curados, por eso los *rarámuri* de aquí no necesitamos una clínica”.

Tarahumara de Bacabureachi, municipio de Carichi, Chihuahua.

“En la residencia que está acá en Chanalhó, el INI está dando atención médica y plazas para promotores de salud. Los promotores son gente de aquí, gente de los parajes que saben hablar perfectamente el tzotzil. Ellos son una especie de maestros que dan clases en los parajes.

“En la salud yo creo que sí se ha beneficiado al pueblo, porque la medicina es más barata aunque es poca y no alcanza para todos”.

Tzotzil de los Altos de Chiapas.

“Aquí en Guayal, con los programas de vivienda que se han hecho vamos avanzado. En 1972 estuvo aquí el gobernador del estado realizando el programa de casas tipo Sandino. Las 40 casas las vino a hacer la gente del INI. Los programas de vivienda solucionan una parte de nuestros problemas, así se logró mejorar la vivienda que teníamos. Ahora han construido 35 casas más; todavía quedan algunas casas sin hacer. Con todas, ya hay unas 115 casas. Todo esto de las casas fue un beneficio porque es difícil conseguir el guano para hacer las casas que la mayoría teníamos antes. Creo que las casas se hicieron con la inquietud del gobierno que quiere beneficiar a los que son sus conciudadanos, el go-

biemo ha pensado en nosotros porque somos la base de nuestro partido. Por eso creo que la vivienda la mandó a hacer el presidente de la República con el gobernador del estado y las personas que vinieron a hacer las casas eran del INI, como con las Sandino”.

Chol de Guayal, Tabasco.

“Los choles de Pomoca desde hace como tres años empezamos a ver que en otros lugares estaban solicitando vivienda, como en Agua Blanca y Guaya!, entonces pensamos en el mejoramiento de nuestra vivienda. Se hizo una asamblea y se reunió todo el pueblo con el comisariado ejidal y el agente municipal, donde se dijo que el comisariado ejidal haría las gestiones. Cuando el gobierno aprobó el programa vino un ingeniero a supervisar las casas del pueblo, de los que no tenían casa de manipostería. A los que ya habían recibido casa del programa PIDER ya no les tocó. Los que recibimos el mejoramiento de vivienda somos como treinta, entre nosotros, los diez que saben chol.

“La INI también estuvo metida en eso de hacer las casas, yo no los conozco pero sé que están en Nacajuca. El programa de ahora tuvo muchos cambios, por ejemplo, el techo es de teja, así ya no quema cuando es verano, si no sería un horno. Nosotros ayudamos a hacer la obra, metimos mucho trabajo ayudando a subir el cemento, la varilla y todo lo que es material. Ayudamos a los albañiles en la obra y durante los tres meses que tardamos les dimos asistencia, les dimos de comer, el maicito, el arroz, el frijol y los pollos dieron para mantenerlos.

“Para mí que la obra está bien hecha, la casa es fresca, lo único que faltaría es el repello, porque cuando llueve uno o dos días el agua siempre penetra. Nosotros somos campesinos y el sueldo o los ahorros no alcanzarían para construir una casa así, si algún día pudiéramos tendría que ser una más pequeña”.

Chol de Pomoca, Municipio de Tacotalpa, Tabasco.

“Lo más importante para una autoridad son las gestiones en obra pública... es la escuela. Carecemos de aulas. Nos hace falta completar la primaria federal. La estatal ya está. También nos hace falta una escuela completa de secundaria. Aquí en el corazón de la tierra de Soteapan, estamos circundados de poblados”.

Nahua de Huazuntlán, Municipio de Mecayapan, Veracruz.

RETOS DEL INDIGENISMO

Durante los meses de abril y mayo, el Instituto Nacional Indigenista realizó una serie de mesas redondas con el fin de discutir algunos de los principales retos que actualmente enfrenta el indigenismo.

En dichas mesas participaron como ponentes la doctora Lourdes Arizpe, el doctor Andrés Fábregas, el doctor Arturo Warman, y el doctor Héctor Díaz Polanco. Aquí presentamos una síntesis de los planteamientos por ellos expresados, así como las principales intervenciones del licenciado Miguel Limón Rojas.



TUTELA DEL ESTADO Y AUTONOMIA CULTURAL

Lourdes Arizpe

En la polémica sobre el indigenismo en México hay una contradicción de fondo: el marco teórico adoptado desde 1940 corresponde a parámetros culturalistas que han delineado los términos de la discusión, aun cuando se ha intentado, en años recientes, retomarla desde una perspectiva política. Dicho de otro modo, hay un sesgo de origen en ese debate que lo sitúa en el campo cultural, alejado del ámbito en que se dirime la estructura constitutiva, de alianzas y de tutela del Estado mexicano.

Creemos que por ello la cuestión indigenista se ha quedado arrinconada en una institución —el INI— y en un círculo académico —los antropólogos— sin una articulación real con otras instituciones y sectores de la vida pública. Quizás a ello se deba que el INI, tal y como lo expresa Miguel Limón, sea una institución —al igual que los indios— marginada y poco atendida en la esfera gubernamental. Finalmente, también debe influir en el débil interés y la incapacidad de formular planteamientos políticos más profundos sobre la cuestión indígena en las agrupaciones políticas.

Uno de los ejercicios favoritos de los antropólogos, casi constituido en rito de pasaje gremial, ha consistido en la crítica a la política indigenista. A pesar de sus distintos nombres, como son indigenismo participativo, pluralismo cultural, etnodesarrollo, culturas populares, autonomía cultural, pasando por la progresión de indio a indígena, a etnia y, de regreso a indio y pueblo indio, su marco teórico sigue siendo el mismo. Y la única posición que permite esta construcción componencial del debate, contestaría pero yerma, es su negación misma; no a la política indigenista por ser culturalista pero carente de una propuesta política alternativa real.

Mientras siga fundamentándose de esa manera, la cuestión indígena continuará siendo coto de un gremio y de una institución, ante la indife-

rencia nacional. Los partidos seguirán repitiendo machaconamente los principios generales de la defensa de los indios en tanto sobreviene el alud de inconformidades que confunden la crítica a la aplicación, a los instrumentos, a las instituciones, a la política del sector y a la definición política de éste dentro del Estado mexicano.

Las distintas organizaciones de campesinos indios y los nuevos activismos partidistas rehacen sus planteamientos y demandas, pero situándose caóticamente en estos distintos niveles del problema, enchalecados en los viejos términos del debate, que a la sociedad mexicana ya le quedaron chiquitos.

Reconstituir el debate

Cómo sorprende —y lleva a la modestia— constatar que la antigua controversia sobre la cuestión indígena en el alma nacional sigue sin resolverse. Ya desde su gobierno, Guadalupe Victoria dio ordenes de que no se utilizara el término de “indio” en los documentos oficiales y, por ende, en la formulación de políticas porque era discriminatorio para la población respectiva. Esto colocó el engrane del debate: por una parte, proponer que no debe crearse una distinción *de jure* a partir de la distinción que la sociedad hace de *fado* porque esto es perpetuar la discriminación y, con base en ese razonamiento, argumentar que no deben existir políticas específicas para los indios; esta fue la posición de la primera fase de los regímenes de la Revolución mexicana, hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas. Por otra parte, protestar que, al contrario, debe reconocerse esta distinción y plasmarla en una política indigenista específica, como ha sido el caso en el gobierno mexicano en las cuatro últimas décadas.

¿Por qué ganó esta segunda posición a partir de los años cuarenta? Hasta entonces, la suerte de las comunidades indígenas se había concebido integralmente vinculada al destino de las comunidades agrarias en México. En la alianza establecida entre el sector agrario y el nuevo Estado mexicano en la Constitución de 1917, se reconocía la diferencia cultural de los indígenas al haberse establecido un régimen específico de organización de la tenencia de la tierra, el de propiedad comunal, para estos núcleos. Sin embargo, en su forma de relación con el Estado, quedaron incorporados al sector agrario.

Como sabemos, se creó una política de tutela del Estado hacia los campesinos, ya que ellos son los usufructuarios de un bien de la nación, la tierra. Fue el propio Andrés Molina Enríquez, al comentar

el sentido del Artículo 27, quien definió esta tutela como una relación de resguardo “hacia menores de edad” porque se trataba de una situación de desigualdad en el marco nacional.

Pero esta relación asimétrica, en el caso del campesinado, se vio compensada por su plena participación en el bloque del poder a través de la alianza que establecieron las organizaciones campesinas con el nuevo Partido de la Revolución Mexicana en la época de Cárdenas —luego PRI.

En cambio, el aislamiento geográfico, el monolingüismo, el analfabetismo de los grupos indígenas y quizás, válidamente, su propia negativa a abrirse, impidieron su participación efectiva en las organizaciones políticas campesinas. La tutela hacia ellos, por lo tanto, se convirtió llanamente en subordinación.

Poco después, la alianza de los campesinos con el Estado, a partir de los cuarenta, fue paulatinamente perdiendo fuerza y vigencia hasta que sus organizaciones pasaron a ser simples transmisores de los designios del gobierno en tumo y gestora de servicios.

Creemos que no fue casual que, en el mismo momento en que se empezó a marginar a los campesinos del poder del Estado, se haya creado la política indigenista. Hay quienes ubican el momento preciso en que empezó aquella marginación el 5 de diciembre de 1940, fecha en la que, por orden del presidente Manuel Avila Camacho, se expulsó a los campesinos de los Consejos de Administración del Banco de Crédito. Ese mismo año en Pátzcuaro tuvo lugar el Primer Congreso Indigenista con una participación preponderante de quienes tomarían la representación de los indígenas y la responsabilidad de la formulación de la política indigenista: los antropólogos.

Soslayar lo compartido y exaltar lo diferente

Era un hecho que los campesinos indígenas sufrían mayor marginación que los campesinos mestizos y esto se hacía notar repetidamente en los escritos de la época. Pero no pudo formularse una definición política de este rechazo más allá del discurso nacionalista del PRI y del esquema insuficiente de considerarlas “nacionalidades” en los planeamientos de la izquierda.

Vino a llenar este vacío la naciente ciencia antropológica en su versión culturalista. En un primer momento, con Alfonso Caso, se definió la diferencia étnica en términos subjetivos. En un segundo periodo, con Gonzalo Aguirre Beltrán, se explicó, más atinadamente, en términos de una subordinación a un dominio económico y social.

En todo caso, lo que se institucionalizó fue una subordinación ya contenida en el marco de referencia del debate indigenista. Los campesinos que hablaban una lengua india perdían su estatuto de aliados del Estado, y por lo mismo, de interlocutores en pie de igualdad con otros sectores, para quedar convertidos únicamente en tutelados, en indios.

¿Cómo delinear esta diferencia entre campesinos e indios? Estrictamente con base en las diferenciáis culturales, para las cuales la antropología culturalista ofrecía instrumentos óptimos. Se impuso entonces un mapa cultural arbitrario y simplificador diferente a la realidad y, sobre todo, con base en premisas políticas distintas. Frente a una situación de pluralidad cultural, se impuso una visión centralizadora y homogeneizante. Ante una gradación de culturas se marcaron fronteras tajantes entre lo indio, lo mestizo y lo popular. Ante una riqueza de culturas regionales y rasgos nacionales, se centró exclusivamente la atención en lo indio.

Una teoría indigenista, una batalla campesinista

Esta perspectiva permitiría explicar las incesantes contradicciones en el seno del Instituto Nacional Indigenista. En primera instancia, es un instrumento de la política de tutela del Estado mexicano hacia los “menores de edad”, los indios; pero su justificación teórica es culturalista. A partir de este marco se define un sujeto de acción, el indio y las unidades de acción, las etnias. En cambio, su práctica ha sido campesinista; las acciones que ha emprendido, en defensa de los bienes culturales y materiales de las comunidades indias y de aportación de recursos para su desarrollo, en nada difieren de las que se ha intentado llevar a comunidades agrarias no indias. De ahí, el traslape de las acciones del INI con las de dependencias como la SARH, SRA, IMSS, DIF y otras.

Dicho de otra manera, en las actividades del INI ha imperado una teoría culturalista-indigenista en precario equilibrio con una práctica campesinista. Como tal, la teoría indigenista, se formuló originalmente para conceptualizar a aquellos que no estaban en el Estado; es más, la acción indigenista tuvo como objetivo, en una primera época, incorporarlos a éste. Aquí surge la primera contradicción: al haberlos incorporado, habría perdido razón de existir el propio INI.

En efecto, ¿acaso no tiene esto que ver en el hecho de que en años recientes se haya hablado de la necesidad de desaparecer al INI? Si los indios ya han establecido espacios de presencia política —e intentan

abrir cauces de negociación política con el gobierno—, y si las instituciones encargadas de políticas de desarrollo y asistencia se hacen más eficientes en sus acciones en regiones indígenas, ¿cómo se justificaría que el INI siga existiendo?

Ya no es posible regresar a argumentos de base subjetivista: los que son indios se sienten distintos, *ipso facto*, merecen un trato diferente. Esto sería caer en el reverso de la discriminación que se ha querido evitar desde tiempos de Guadalupe Victoria, y obligará, para ser congruentes, a otorgar el mismo trato de privilegio, por ejemplo, a los mexicanos hispanófilos, a los judíos o a los que preferirían adoptar un estilo de vida norteamericano. Un Estado dedicado a atender a las diferencias acabaría por disgregarse en islas de demandas sin mayor conexión política y social.

Tampoco sirve el argumento de la retribución histórica: los indios han sido expoliados brutalmente en el transcurso de los últimos siglos y merecen una retribución. La misma argumentación se ha repetido para exigir compensación por la extracción de recursos durante los siglos pasados de colonialismo en países del Tercer Mundo. El resultado: oídos sordos ante un argumento moral y una creciente incapacidad para detener siquiera esta continua explotación de recursos en plena década de los ochenta.

Mayor fuerza cobran los argumentos basados en el rechazo al colonialismo interno y a la desigualdad social, y en la defensa de los derechos humanos. Pero estas acciones cubrirían tanto a los indios como al resto de explotados y pobres del país. ¿Por qué entonces escoger a los indios? De hecho, en la realidad ya se ha encontrado este reclamo por parte de los campesinos mestizos de regiones paupérrimas que preguntan por qué están excluidos de los programas que promueve el INI. Puede responderse que, estadísticamente, los indios aparecen siempre como los más pobres. Pero, otra vez, depende de con qué criterio se desagregan los datos. Puede demostrarse, por ejemplo, que si se toma como criterio el de sexo-género, resulta que las mujeres campesinas indígenas son las más pobres de entre los pobres. Tendría que haber, entonces, una institución especial para atenderlas.

Admitamos, por tanto, que detrás de la selección de los indios —así, sin connotación de género— como sujetos de una acción especial por parte del Estado mexicano, hay otras razones a discutirse en otro marco de debate que debe construirse. En lo que sigue se esbozan apenas algunos de los términos y de las relaciones que lo deben orientar .

Tutela del Estado y autonomía cultural: ¿opción y utopía?

Habría que empezar por aclarar que las etnias indígenas no son unidas de fronteras nítidas ni homogéneas, en cuanto a clases sociales en su interior. Que tampoco cuentan con una conciencia fuertemente arraigada a nivel regional que aglutine a todas las comunidades que pertenecen a una unidad lingüística.

A pesar de todo ello, hay un hecho incontrovertible: el desarrollo de las comunidades indígenas sigue siendo uno de los problemas centrales del desarrollo de México como nación, ¿Por qué?

Primero, por la raíz histórica que representan en la concepción política de la nación a partir de la Revolución de 1917. Se impuso entonces una ideología que reconoce a los pueblos mesoamericanos como el núcleo primigenio de cultura e identidad para los mexicanos. Y mientras no se revuelva la flagrante contradicción entre exaltar a los indios antiguos y seguir sometiendo a la explotación a los indios actuales, no acabará de integrarse el Estado mexicano.

La segunda razón, menos explícita pero no menos importante, es que tácitamente se sabe que la creatividad cultural, artística, simbólica y lingüística de los pueblos indios continúa siendo una fuente primordial de los símbolos en que se sustenta la identidad nacional. Por su propio aislamiento y por su voluntad de resistencia cultural, constituyen el núcleo menos disgregado por influencias culturales externas. Así, son un factor fundamental para la defensa de la soberanía.

Tercero, porque su pobreza y sus bajísimos niveles de salud, nutrición, escolaridad, etc. constituyen la piedra de toque del proyecto nacional de desarrollo. No podrá ser México una sociedad plenamente desarrollada y un Estado totalmente integrado, mientras no se resuelva esta desigualdad fundamental que contradice los principios esenciales de los regímenes de la Revolución. Lo mismo puede decirse acerca del reto de los derechos humanos y del respeto a la pluralidad social y cultural.

Ahora bien, no puede plantearse una alternativa política de participación de los pueblos indios, mientras se opere todavía en un marco que parta de su definición exclusivamente como culturas distintas. Hay que amalgamar este marco con el que se deriva de su papel histórico en la conformación del Estado mexicano después de la Revolución. Retomando lo que señalábamos al principio, los indios quedaron excluidos del debate político nacional cuando se partió de su definición como culturas para formular las políticas que hacia ellos debía aplicar el Estado.

En la realidad, la tutela del Estado hacia ellos se estableció y se sigue ejerciendo desde el momento en que el recurso fundamental de las comunidades indígenas, la tierra, es propiedad de la nación y la reciben sólo en usufructo. No puede, por tanto, pensarse en una autonomía de raíz, cuando están integrados de esa manera al Estado.

Contra esa tutela se ha dirigido gran parte de la controversia actual sobre la cuestión indígena, sobre todo entre los antropólogos. Pero habría que empezar por formular una pregunta doble: ¿ha logrado defender esa tutela las tierras de las comunidades indias contra los poderosos y las fuerzas de mercado? y ¿podrían las comunidades indias, organizadas como etnias, defender mejor sus tierras frente a la transnacionalización del campo sin la intervención del Estado? Son los indios que trabajan sus tierras y enfrentan esas fuerzas del mercado capitalista quienes deben responder.

Las críticas le han llovido, a qué dudarlo, a las políticas indigenistas y a las acciones del INI. Pero hay que evitar que los argumentos críticos de la izquierda contra el autoritarismo, la infiltración de políticas favorables a los poderosos, el burocratismo y la corrupción, sean usados por la derecha para dismantelar la estructura jurídica que defiende los recursos fundamentales de las comunidades indias y que, además, le dan un carácter nacionalista al Estado mexicano.

Parece que los indígenas lo tienen muy claro. Piden más tierras, un cumplimiento efectivo de las dotaciones de tierras, mayor eficiencia en hacerles llegar recursos y servicios, mayor valoración de sus aportes a la cultura nacional y a la soberanía, mayor participación y poder de decisión en los ámbitos políticos, pero nunca han pedido desestructurar el régimen de tenencia de la tierra y la intervención estatal que hace inafectable su bien fundamental, la tierra. Si estas demandas suyas se cumplieran, las comunidades y organizaciones indias tendrían, de *fado*, una mayor autonomía, económica, política y cultural.

La pregunta es si la tutela jurídica estatal, eliminando el autoritarismo político y la corrupción administrativa, puede permitir esa autonomía que tanto reclaman los indios y también los campesinos. Y si la respuesta es positiva, la pregunta se vuelve ¿qué tipo de institución, un INI reconstituido? ¿qué tipo de políticas y estrategias de desarrollo debe aplicar con y para las comunidades indias?

ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE EL INDIGENISMO

Héctor Díaz-Polanco

Respecto a lo planteado por Lourdes Arizpe, coincido en que efectivamente las tendencias culturalistas fueron sometidas a una severa crítica en México. Pero me parece que esa crítica no ha provocado una superación del culturalismo. Al menos no en el seno del indigenismo que se practica: creo que aquél todavía se encuentra vivo; más aún, es la base fundamental de la llamada política indigenista. Si existen debilidades en la confección de esta política, se deben principalmente a la presencia de un enfoque que hace hincapié en la **cultura**, convirtiendo así lo cultural en un “superconcepto” que abarca indistintamente (y, por lo mismo, **oculta**) un conjunto de fenómenos y que —paradójicamente— resulta al mismo tiempo muy restringido.

Por eso, cuando hablamos de los grupos indígenas, para empezar deberíamos sustituir la noción de cultura por el concepto de etnia. El fenómeno étnico, y la **identidad** a él asociada, es resultado de un conjunto muy complejo de procesos que van desde lo estrictamente cultural, pasando por lo económico y político, hasta lo de índole social. Es esta variedad de hechos articulados lo que conforma el universo de la identidad, y no lo propiamente cultural de manera exclusiva.

Pero un indigenismo consecuente no puede concebir de este modo la problemática étnica, pues ello le plantearía de inmediato desafíos por lo que se refiere a la organización y las relaciones socioeconómicas y, sobre todo, políticas, que no puede afrontar sin negarse a sí mismo. Por ejemplo, ¿puede plantearse el indigenismo los problemas de transformaciones estructurales y sociopolíticas que se requerirían en las etnorregiones del país, y en la nación como un todo, para resolver la cuestión étnica? No lo ha hecho y no puede hacerlo. Por ello es propio del indigenismo visualizar todos estos asuntos como “particularidades culturales” a las

que se puede buscar acomodo en el marco de la actual estructura nacional, sin necesidad de provocar transformaciones sustanciales.

En este sentido, tomando en cuenta el énfasis crítico que se hace acerca del papel del indigenismo en general y del INI en particular, señalaré algo que podría parecer un contrasentido. El Instituto Nacional Indigenista no lo ha hecho tan mal; más todavía, creo que lo ha hecho muy bien. Para la comprensión de su desenvolvimiento no es válido —en términos de la crítica acerca del papel del instituto— aplicarle un criterio que no le corresponde. Esto equivaldría a evaluar la actividad del carnívero según el punto de vista de la sociedad protectora de animales. Sin duda, al evaluar su actuación en función de los criterios culturalistas, el INI ha cumplido sus metas y ha realizado una gran tarea. El problema es que en este momento existe ya una situación de competencia entre una visión culturalista oficial y otras que no lo son, y que han prendido en la conciencia popular y de los grupos indígenas más avanzados. Entonces comienza a ocurrir que el indigenismo no es adecuado para el sistema ni siquiera en el marco de un esquema culturalista.

Como concepción, la visión culturalista muestra agotamiento, fenómeno que no es exclusivo de México ni corresponde únicamente al indigenismo, sino que resulta un fenómeno universal. Pero esto, por sí solo, no provocará cambios importantes. Es necesario recordar que existen fórmulas políticas, teóricas, que pese a su agotamiento no son abandonadas durante mucho tiempo, a veces durante décadas. La realidad social, incluso en gran medida en las etnorregiones, ha cambiado. Durante cierto tiempo el indigenismo expresó una política adecuada a las condiciones sociales, según unas metas culturalistas; pero este acercamiento a la realidad étnica hoy tampoco funciona. Por ello, hace tiempo que el indigenismo es ya una superestructura anquilosada que resiste y se mantiene ante una realidad que requiere respuestas diferentes.

Si se quiere dar un salto hacia adelante, será necesario abandonar el paradigma indigenista. Pero ello sólo ocurrirá en la medida en que los sectores populares (incluyendo a los indígenas), en tanto **fuerzas políticas**, irruman en el escenario nacional. Esta es la gran tarea que tiene la sociedad nacional por delante: abandonar ciertas premisas que vienen normando la concepción sobre la composición étnico-nacional del país y cancelar la práctica correspondiente en relación con la población indígena. Esto supone cambios reales más profundos de los que nos imaginamos en este momento. Las transformaciones socioeconómicas, políticas, culturales, etc., que se requieren pueden sintetizarse con una fórmula clave: **democracia nacional**.

El INI

Respecto a las posibles soluciones y el papel de organismos como el INI, quisiera hacer unos comentarios. Sin duda, el instituto que nos ocupa es un organismo destinado a “defender”, “asistir”, etc., a los indígenas a partir de una determinada concepción que prima en el Estado acerca de la realidad de los pueblos indios, de la naturaleza de la sociedad nacional, del papel de las estructuras políticas y de su relación con la sociedad civil, etc. Todo esto se está demostrando inadecuado de una manera contundente. Para poder avanzar en la solución de un problema tan complejo, se requiere pues una reformulación, un cambio sustancial que atañe no sólo a tales enfoques del Estado sino al perfil del Estado mismo.

Pero, ¿la búsqueda de soluciones debe implicar la inexistencia de instituciones “especiales”, *ad hoc*, para el tratamiento de la cuestión étnico-nacional? Como meta sí, pero no como medio. Me parece que en nuestras sociedades la solución del conflicto étnico-nacional implicará necesariamente la existencia de organismos, sistemas y programas “especiales”. La enorme desigualdad acumulada entre grupos socioculturales (como los indígenas) y los demás sectores nacionales hace imprescindible que mientras se mantenga tal situación existan instancias y políticas específicas, que incluso establezcan “privilegios” normados, para que los grupos en condiciones de desigualdad sociocultural (o sea, que muestran serios rezagos en el ejercicio de ciertos derechos, por ejemplo, los lingüísticos) puedan superar su marginación y acceder a condiciones de igualdad socioeconómica, cultural y política.

El problema entonces es revisar la naturaleza y el propósito de tales instancias o instituciones. No se trata sólo de que exista un instituto o de que se aprueben políticas específicas para buscar soluciones a la cuestión étnica, sino de quién define esas políticas y bajo qué correlación social de fuerzas, de quien maneja o aplica esas políticas y quién conduce esas instituciones. A mi juicio, el manejo y la conducción de tales instancias nacionales o locales debe estar en manos de los indios. Esto es hoy día una utopía, pero no arbitraria sino *histórica*. En la búsqueda de soluciones a los problemas de desigualdad sociocultural, tanto la historia remota como la reciente nos muestra que no hay posibilidad de hallar salidas a los conflictos étnicos-nacionales si las instancias y las políticas creadas no son conducidas y están en manos de los propios grupos nacionales o étnicos de que se trata.

El sujeto de la política indigenista

Ahora bien, lo dicho inmediatamente nos remite a los sujetos sociales y a la cuestión de la correlación de fuerzas políticas en el marco de las cuales deberán definirse las políticas mencionadas. Aunque supusiéramos las mejores intenciones en el contexto sociopolítico, actual es ingenuo esperar definición de políticas adecuadas para resolver el conflicto étnico-nacional, por la sencilla razón de que una de las partes (los grupos socioculturales oprimidos y discriminados) carece de la fuerza política para ser un interlocutor con verdadera voz y con voto. Esperar soluciones sin un *sujeto social* con fuerza política suficiente para ser un interlocutor válido frente a otros grupos y el Estado nacional, es aguardar a la realización de una utopía arbitraria, sin sustento orgánico. Nadie cede espacio así nada más. En la sociedad real, estos procesos de cambios resultan de una *negociación entre fuerzas sociopolíticas*, y no puede haber verdadera negociación si sólo de un lado hay fuerza y del otro no. Para abrir espacios a las transformaciones se requiere que aquel que está reclamando la realización de los derechos tenga fuerza política.

El caso nicaragüense es muy ilustrativo a este respecto. En la tierra de Sandino, el gran proceso de transformaciones que se inició a partir de 1979 supuso para los indígenas el romper amarras e impulsar un vital proceso de organización independiente que significó una gran acumulación de fuerza política. La revolución sandinista no habría sido auténtica si no hubiera propiciado el desarrollo creativo y la expansión organizativa de los grupos étnicos de la costa atlántica nicaragüense. A su vez, esa acumulación de fuerza política le permitió a las etnias, en su momento, negociar sus demandas y reivindicaciones con los demás sectores de la nueva nación. Es cierto que esa negociación supuso durante un periodo la agudización de los conflictos: pero también fue la clave para que ese país encontrara una respuesta sólida y sin precedentes en Latinoamérica: el sistema de *autonomía regional*. De no haberse dado el desarrollo (propiciado, insisto, por la propia Revolución) de un sector indígena con una cierta fuerza política frente al resto de la sociedad nacional, hubiera sido difícil, quizás imposible, llegar a la negociación que definió un proyecto de solución como el mencionado.

El ejemplo indicado no pretende plantear que sólo por esa vía (que podemos llamar nicaragüense) se arriba a soluciones justas y duraderas. Lo que se quiere mostrar es que en este caso, como en todos aquellos en los que se ha encontrado una fórmula considerada válida por todas las partes, la solución se ha alcanzado *en el marco de un proceso democrático*

de transformación (con calidades diversas según los países) de la sociedad **nacional**. Sin la recomposición de fuerzas que implican esos cambios a escala nacional, se producen parches y remiendos, o imposiciones, pero no **soluciones** duraderas y satisfactorias para las partes. En este sentido interpreto el planteamiento de Lourdes —con el que estoy de acuerdo— respecto a la correlación que existe entre la capacidad de negociación de los indígenas y la posibilidad de eliminar la marginación en que viven.

Participación política

Otro tema que se ha tratado aquí es el relativo a la participación social de los pueblos indios, así como a los canales políticos establecidos para ello. En este punto estamos colocados en un terreno estrictamente político; y los problemas que encontramos en primer término están relacionados con el hecho de que los canales institucionalmente establecidos determinan esta participación. Observamos una sociedad en la que las estructuras políticas institucionalizadas bloquean toda expresión creativa de la sociedad civil (en este caso, toda participación que venga de las etnias), esto es, toda manifestación organizada que no esté previamente ordenada y controlada **desde arriba**. O por lo menos se hace el intento de impedirlo con todos los medios de que dispone la sociedad política, que son muchos por cierto. Cuando ello no se consigue, se intenta destruir esa participación organizada de manera sistemática.

Por lo que se refiere a la participación política, pues, se pueden observar dos tipos de ella: una que llamaré **“ficticia”** y otra **“orgánica reíd”**. Por desgracia, la primera es en nuestro medio la fundamental y, a veces, la única. Es una participación, diríamos, de **espejo**: alguien (el sistema) viéndose a sí mismo en el espejo, se imagina que en éste se representa a otro (los grupos sociales). Esa es la lógica de representación de los grupos étnicos que define el juego político con circunstancias como la nuestra. No es un simple engaño; o por lo menos es un engaño que responde a una lógica estructural. La voz del otro (de las comunidades indígenas, por ejemplo) resulta de un ejercicio de **ventriloquia**: la norma es que “voceros” o “líderes”, manejados por el propio sistema, “hablen” o demanden; pero en realidad lo que se escucha es la propia voz del que quiere oír, **no la voz de los indígenas**.

Pero también existe una participación real, es decir, que responde a la voluntad de manifestarse de las comunidades. Desafortunadamente, la experiencia en este caso no es muy alentadora: los intentos de organización y participación se ven obstaculizados y desalentados; o cuando

esto último no da resultado, son constantemente reprimidos, cotidianamente combatidos.

Una experiencia clara y aleccionadora al respecto es lo que ha venido aconteciendo en el Istmo de Tehuantepec en los últimos lustros. Ahí existe una participación real, basada en una representación organizada de comunidades zapotecas principalmente, que en varias ocasiones ha sido reprimida. En otros momentos se les ha combatido de manera “pasiva”; es decir, negándoles cualquier tipo de reconocimiento o apoyo. Mientras no se reconozca este tipo de representación, surgida desde abajo, no se comprenderán las demandas reales de las comunidades indígenas, sino sólo las demandas ficticias provenientes de una representación igualmente ficticia.

Este obstáculo no es privativo de México, sino que constituye un patrón de conducta en muchos puntos del planeta. No soy tan ingenuo como para creer que esta actitud es fruto de una “incomprensión” de los que manejan las estructuras políticas estatales. Conocemos las razones de diversa índole (todas relacionadas con el poder y la dominación) que explican tal comportamiento. Pero conviene traer a colación aquí esos juegos de espejos y ventriloquia, ese rechazo a toda participación popular independiente del control estatal, para que al menos no se alegue que las cosas están como están debido a la escasa capacidad de “participación” de los indígenas.

Por lo demás, los indicados bloqueos a la participación popular, si bien son útiles para mantener intereses mezquinos de pequeños grupos regionales e incluso nacionales, resultan de un alto costo para la sociedad en su conjunto. Tan sólo tomemos en cuenta aquí lo que ello implica en términos de pobreza, de desperdicio de recursos, de despilfarres, de inversiones mal aprovechadas o inútiles. Está más que demostrado, por ejemplo, que cualquier empresa surgida del seno de la comunidad, ya sea un proyecto de grandes dimensiones o tan pequeñas como el de construir una casa, tiene mayor éxito y menor costo si cuenta con el apoyo y la participación activa de los grupos sociales que proponen y emprenden la realización del programa.

Voy a referir un ejemplo que resulta ilustrativo. Si uno compara los resultados globales del programa de educación bilingüe-bicultural, cuyo supuesto fin es lograr el fortalecimiento y el desarrollo de las lenguas indígenas, con los obtenidos en las comunidades de una región particular (la zona de Juchitán) en donde existe organización activa y representación real de la gente, encontramos las ventajas enormes de la participación popular. En efecto, mientras puede decirse que a escala nacional

el sistema de educación bilingüe-bicultural oficial es hasta hoy un rotundo fracaso, la revitalización de la lengua autóctona en la zona zapoteca de Juchitán ha sido notable. En los últimos años, allí se experimentó un fenómeno interesante con independencia de programas oficiales de educación bilingüe-bicultural, de instancias gubernamentales que impulsaran la lengua zapoteca, el idioma indígena observó un florecimiento extraordinario, incluso de carácter literario, sin duda alguna, ello se explica porque la participación de la gente —en el marco de una organización independiente— hizo necesario (necesidad **social**, no burocrática) echar mano de la lengua propia como instrumento de lucha, de comunicación vital.

Este resultado espléndido es atribuible a la **organización popular**, no a programa oficial alguno. Actualmente es posible encontrar a miles de jóvenes, que hace unos años estaban abandonando el uso de su lengua o no articulaban ya una sola palabra en zapoteco, hablando perfectamente su lengua materna. Y además, haciéndolo con orgullo. Fue la propia organización social independiente, con la activa participación de la comunidad, la que tomó en sus manos un “programa” bilingüe-bicultural, participativo, el cual se consolidó al calor de la lucha política protagonizada por el pueblo juchiteco. Este resultado no se asemeja ni remotamente a los pobres productos obtenidos por los programas gubernamentales que se estructuran desde aparatos burocráticos.

Organizaciones indígenas

Sin duda, para que las comunidades indígenas se constituyan en una fuerza política se requiere que se abran los espacios políticos, lo que exige la democratización de la sociedad nacional entre otras cosas, y democratizar la sociedad significa simplemente allanar el camino a la participación colectiva, apartar los obstáculos que impiden que la gente se organice de manera autónoma.

Una actitud deformadora que impera en nuestro medio: las instancias u organismos de poder —y aquí incluyo no sólo al Estado sino también a ciertos partidos llamados de izquierda—, tan pronto ven que un movimiento indígena comienza a cobrar fuerza, tratan de cooptarlo, controlarlo, someterlo o destruirlo, según el caso. Estas formas de hacer “política” constituyen un lastre para el desarrollo democrático. En contraste, considero que a los pueblos indios del país hay que dejarles campo libre para la organización independiente, para las alianzas con otros sectores populares, de modo que las fuerzas creativas de estos grupos se desarrollen y se expresen en libertad.

Por ello, creo que el papel fundamental que debería cumplir una institución como el actual INI es de este tipo: contribuir a la apertura de espacios sociopolíticos para los indígenas; desbrozar el camino para posibilitar la organización independiente de la comunidad étnica. Alguna vez afirmé que el INI debía desaparecer; sigo opinando lo mismo. Pero no propongo generar el vacío institucional, sino darle otro contenido a la institución. Digo que debe desaparecer su actual estructura, su orientación, su naturaleza burocrática. De lo que se trata es de crear una institución *de los indígenas*, y manejada *por los indígenas*, para enseguida definir sus fines y su nuevo desempeño. Por lo que respecta al *indigenismo*, desde luego, debería desvanecerse del horizonte nacional cuanto antes.

EL TRABAJO INDIGENISTA EN EL ESTADO DE CHIAPAS

Andrés Fábregas

Es importante reconocer que el trabajo indigenista tiene una concreción regional de muy distintas características, en las diferentes zonas del país; esto parece a veces difícil de entender desde la perspectiva de los valles centrales de México. Pienso que resulta favorable para una evaluación general tomar en cuenta los distintos contextos sociales, y por ello voy a centrar mis comentarios alrededor del caso de Chiapas. Esto resulta interesante, pues por ejemplo los intelectuales críticos del indigenismo no han tomado en cuenta ¿qué pasa con una institución como el INI, ante una sociedad racista como la de San Cristóbal de las Casas? El solo hecho de que exista un Instituto Nacional para los indios es una afrenta para ella.

Es distinto ver a la institución en la ciudad de Chihuahua o en Quintana Roo, que frente a la sociedad chiapaneca, espacio donde incluso ha tenido distintas caras, distintas fases y distintas concreciones.

Algunos cambios en la sociedad chiapaneca

Chiapas sigue siendo un territorio indio y campesino, rural en su inmensa mayoría; no obstante, los grupos humanos que lo habitan han cambiado notablemente desde el inicio de la década de los sesenta hasta nuestros días, y, actualmente, el estado de Chiapas es bastante distinto al de los años cincuenta.

En primer lugar la concentración urbana es notable, sobre todo en los últimos diez años en que las ciudades han triplicado y hasta quintuplicado su población, y junto con ellas una clase media portadora, no sólo de visiones culturales muy propias, sino de un número casi infinito de demandas. Su principal presión es sobre la estructura ocupacional del estado, totalmente incapaz de dar cabida a los profesionistas egresados de una universidad caótica, sin pies ni cabeza. El sector público,

tampoco están en posibilidades de captar la demanda, y la iniciativa privada aún no conforma un verdadero grupo empresarial capaz de invertir inteligentemente sus recursos. En la propia entidad no existe una planta industrial, ni se localiza sector alguno que pudiera hacerlo.

En segundo lugar, la migración campesina hacia la selva, tanto de mestizos como de indígenas, ha subrayado el carácter fronterizo del estado y ha alterado notablemente la composición social y técnica de la mano de obra que concurre al Soconusco en las temporadas de cosecha del café.

En el proceso dinámico que ha vivido el estado de Chiapas, los pueblos indios han protagonizado transformaciones que son aún poco conocidas. Ellos no han permanecido aislados sino que han contribuido al cambio destruyendo, en la práctica, la visión de la inmovilidad y del cambio social como extinción cultural. En este sentido, no son tanto las organizaciones indigenistas, sino el movimiento social, el que ha exigido un constante replanteamiento de la acción del INI.

El INI algunos programas

Desde que el INI fundó su primer centro coordinador en los Altos de Chiapas, la política indigenista ha sido enjuiciada y valorada en todos los tonos posibles. Parece que ha sido precisamente la intervención de los antropólogos, etnólogos, sociólogos, y en general la intelectualidad crítica, quienes han influido más en la política indigenista.

Esta se ha centrado en la educación, la economía, la salud, las comunicaciones y la asesoría jurídica a los indígenas; cada campo específico ha significado experiencias distintas, muchas de ellas valoradas y criticadas por los propios indígenas. Un breve repaso de estos temas mencionando sus momentos culminantes, puede decir mucho de la intervención del INI en la vida de la sociedad chiapaneca, donde los indígenas tienen un peso estratégico y no marginal.

Educación

En el terreno de la educación es innegable que la situación actual es diferente a la de 1940, a la de 1950 y aun a la comprendida entre 1960 y 1970. Actualmente el número de escuelas se ha multiplicado en las regiones indígenas, y en muchas de ellas enseñan los propios indígenas. Sin embargo, según informes de los profesores, todavía son significativas las tasas de ausentismo y sigue existiendo hostilidad por parte del maestro ladino hacia la lengua indígena.

Hace poco estuve en Copainalá platicando con danzantes zoques, quienes al hablar de la lengua y del problema de la identidad, comentaron: “bueno, nosotros no entendemos por qué en la escuela se nos dice que no hablemos en lengua zoque, cuando no cualquiera pueda darse el lujo de decirse indio”. Aún persiste este enfrentamiento entre un magisterio tradicional, que no comprende, y el necesario respeto a las manifestaciones indígenas.

Si analizamos la estructura de la escuela, nos encontramos que muy poco tiene que ver con las normas indígenas para transmitir el conocimiento. Un cultivador zoque me decía: “mire usted, aquí vienen los técnicos agrícolas en época de secas a enseñamos injertos, imagínese la cantidad de agua que necesitaríamos para regar las plantitas, nosotros les hemos insistido que vengan en épocas de lluvias y que vean cómo cultivamos” y luego agregó “por supuesto ellos aprenden en los libros, nosotros aprendemos de las estrellas”. Es la ancestral incompreensión de la sociedad mayor hacia la sabiduría de los indígenas y la convicción de que es muy poco lo que nos pueden enseñar; son conflictos que el INI no ha podido resolver.

También ha existido una permanente acción para tratar de cambiar lo que son sistemas tecnológicos e introducir nuevos cultivos como el café o los árboles frutales. Creo que aquí el INI tiene mucho que hacer, sobre todo con la elaboración de proyectos que incorporan lo mejor de la tecnología tradicional y no traten de transformar todo; porque al igual que la educación y la lengua, la tecnología es parte de un mundo integral de la cultura étnica.

Salud

En el área de salud es donde mayores paradojas se presentan, por un lado, las clínicas aumentaron en forma notable de 1951 a nuestros días. Pero el nuevo sistema de salud no ha tomado en cuenta la organización indígena que concibe la enfermedad y la curación como partes integrantes de una concepción del cosmos. La enfermedad está relacionada con la noción de una conducta inmoral o bien con la agresión o con el auxilio de un mundo sobrenatural.

La enfermedad es causada por la ruptura del equilibrio entre el cuerpo y el alma; es provocada por la cólera de lo sobrenatural o por la envidia de los mortales. Por lo tanto, la curación responde a una organización particular que coincide con la visión cosmogónica. Por ello, el INI ha tenido que concentrar su atención en la prevención más que en la curación.

Recientemente, una organización de indígenas de los Altos de Chiapas ha empezado a tener contacto con el INI. Esta organización reúne a cerca de 200 médicos tradicionalistas, quienes se han vinculado con ciertos organismos del estado de Chiapas como el Instituto de Historia Natural, el propio INI y el CIESAS del Sureste, para plantear la necesidad de un proyecto de investigación donde se puedan clasificar todas las plantas que utilizan los *iloles*, de acuerdo con lo que culturalmente significa su uso. Este es el primer caso que yo conozco de una organización indígena que solicita una investigación integral de esta naturaleza. El compromiso que hizo el Instituto de Historia fue el de ordenar las plantas según la ciencia occidental, y de que los *iloles* seguirían dando los términos en su lengua. La oportunidad es extraordinaria porque son 200 médicos tradicionales más o menos dispuestos a dar la información y a platicar. Esto nos permite ver cómo hay una cierta apertura en el mundo indígena, cómo está cambiando la mentalidad.

La ley

Ahora bien, en el ámbito jurídico también encontramos un desfase entre la propia concepción indígena de la norma y la concepción legal de los abogados. Los habitantes de San Cristóbal ven como un hecho normal que las prisiones estén llenas de indios, porque además ellos barren gratis las calles del ayuntamiento; es como un reclutamiento de mano de obra gratuita; incluso algunos presidentes municipales lo hacen para ahorrar presupuesto.

El INI defiende los casos y tiene la imagen de una institución subversiva entre los círculos más conservadores de la sociedad por la atención que se presta a los tzotziles y tzeltales de los Altos y las comunidades zoques.

En Zinacantan, por ejemplo, hay una evidente mejoría en la vivienda; se cuenta con una carretera que hace 15 años no existía; la industria de la flor les ha permitido a los zinacantecos introducirse al mundo empresarial. Los chamulas ya no son aquellos indios que lo recibían a uno pidiendo limosna, hay un cambio absoluto. En contraste, cuando se pasa por la región zoque se siguen notando zonas de marginación muy grave. Me refiero, por ejemplo, a toda la sierra de Pantepec, a poblados como Tapalapa, Chapultenengo, región sin comunicaciones, sin atención médica rápida, etc.

En segundo lugar, no obstante la introducción de cooperativas, tanto de transporte como de consumo y producción, los circuitos de intercambio siguen dando la ventaja a los ladinos, toda la saturación del mer-

cado en los Altos de Chiapas gira alrededor de San Cristóbal y eso le da poder a la ciudad, porque no admite el intercambio entre las propias comunidades. Ciertamente han ido desapareciendo los asaltantes que esperaban a los indios en los caminos para arrebatarles sus mercancías. Lo más sobresaliente es que el INI ha hecho grandes esfuerzos para aumentar la productividad y agilizar la comercialización, esfuerzos que incluso se pueden documentar, pero con resultados que se antojan muy lentos.

Hay que agregar que en las últimas década, el INI logró superar el enfoque de comunidad que lo caracterizó durante tantos años y que frenaba notablemente la posibilidad de relacionar la política indigenista con la organización indígena.

Cambio religioso

Por último, tocaré el problema del cambio religioso, quizá el más delicado de la década de los cuarenta. Los misioneros protestantes, agrupados en aquel entonces en el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), lograron penetrar lenta pero sistemáticamente en las comunidades indias y exigir el abandono de la medicina tradicional, lo que viola el alma de la cultura indígena, ya que para los indígenas la medicina es como la columna vertebral de toda su concepción cultural. Los protestantes se dieron cuenta de ello y empezaron a atacarla, argumentando que era superstición, brujería, prácticas primitivas y antihigiénicas; por su parte los antropólogos mexicanos han subevaluado estudiar la medicina tradicional como el alma de la resistencia étnica. En ninguna de las discusiones que yo conozco sobre la identidad, hay una referencia importante sobre ella. Durante por lo menos 30 años, el INI más que apoyarse en las organizaciones indígenas entró en conflicto con ellas, en Chiapas a través de sus propios promotores porque muchos de ellos estaban convertidos al protestantismo. Recordemos que el INI mantuvo una situación de acercamiento con el ILV; hacía las cartillas de alfabetización y castellanización, el ILV traducía los términos del *mal*, de lo realmente perverso, con un término en tzotzil que ahora se traduce como socialismo en el diccionario. Este hecho no se presenta solamente en Chiapas, también lo hicieron en Brasil y en otros países.

En el contexto actual donde todavía prevalecen las relaciones coloniales, la religión protestante se transforma, no en la ideología del cambio, sino en una ideología de dominación más perversa que la que actualmente persiste, y se entrega a las comunidades a una nueva forma de relación subordinada que será mucho más difícil de romper.

Un balance

Vale la pena preguntarnos, ¿por qué, a pesar de los esfuerzos que ha hecho y hace el INI, la población indígena de Chiapas aún está sujeta a relaciones de explotación? La política indigenista ha sido concebida como un gran proyecto de aculturación, cuando debió estar enfocada a transformar la red de patronaje que frena el desarrollo y que permite que los ladinos sigan beneficiándose de las inversiones de todo tipo que efectúa la política indigenista. Un obstáculo al desarrollo mismo son las relaciones que permanecen y que no permiten incluso la formación de un verdadero empresariado, pues mientras no se genere esta nueva mentalidad en la inversión de los recursos, seguirá reproduciéndose este tipo de relaciones sociales coloniales, que no permiten la modernización del Estado. La infraestructura introducida por el INI es muy notable, los índices de productividad han aumentado y muchos avances tecnológicos han sido adoptados por los indios cuando han demostrado su utilidad. Por ello no es ahí donde radica el problema, sino en la naturaleza de las relaciones sociales. Los mismos indigenistas dan la clave cuando describen sus esfuerzos, narran sus experiencias y relatan cómo se enfrentaban a esta relación social, pero desde una concepción de emoción antropológica más que con un instrumento de desarrollo integral proyectado por el Estado.

Por otro lado, la inferioridad asumida por el indio ante el ladino está siendo combatida por los mismos indígenas, anteponiendo el orgullo de lo propio. Vuelvo a citar al líder zoque que decía: “No hay nada malo en que se nos llame indios, ya no debe de ser más un insulto”.

ALGUNOS COMENTARIOS

Miguel Limón Rojas

He dicho varias veces que el INI es a la burocracia lo que los indios a la sociedad, y sin duda es el Estado mexicano el que debe repensar su relación con esta otra parte de la sociedad. Sobre todo, si realmente desea sacar adelante un proyecto que, al igual que el de 1910, represente una transformación radical.

Desde los primeros años de la posrevolución, el Estado se planteó la cuestión indígena como un problema a resolver y como consecuencia de este compromiso creó el INI. En la fundación de los primeros Centros Indigenistas la nueva institución puso especial cuidado para proveerlos de una adecuada infraestructura, como de realizar una escrupulosa selección del personal. Años después vino la proliferación de los Centros en todo el país; sin embargo, éstos no surgen con el mismo impulso. La expansión no guardó correspondencia con la energía y el apoyo ofrecido a los centros indigenistas pioneros. Actualmente, el INI es una Institución sin poder político ni económico y es mucho pedirle que se responsabilice de la emancipación de los indios del país y de transformar una realidad aún con grandes injusticias y desigualdades. Para cambiar las inequitativas relaciones sociales imperantes, estoy convencido de la necesidad de que todo el gobierno se tome indigenista y que a las zonas donde habitan nuestras etnias se envíen a los mejores médicos, a los mejores maestros y a los agrónomos más capacitados, etc.

Participación indígena

Como aquí se ha dicho, la participación resulta elemento central e indiscutible en la política indigenista. Es absolutamente cierta la necesidad de impulsar la fuerza política al seno de las poblaciones indígenas, de realizar todo cuanto sea necesario para que las comunidades representen una mayor fuerza política que les permita hacer valer propuestas, alternativas y soluciones a sus propios problemas en el contexto general

del país. El INI ha venido apoyando decididamente todas las diversas formas de participación indígena que les permitan avanzar hacia mejores posiciones de fuerza real en el conjunto de la vida nacional. De manera específica se ha propuesto que esa participación tenga lugar en todos los proyectos que la Institución lleva a cabo en las comunidades. Esto se ha convertido en una norma de trabajo y para ello han sido creados mecanismos que lo aseguren.

La participación que actualmente tienen los indígenas en los Comités Comunitarios va desde el manejo de los recursos económicos hasta la propuesta, discusión, aprobación y puesta en práctica de los proyectos productivos de beneficio para la comunidad de que se trate. Hasta ahora existen 1300 Comités Comunitarios, pero es necesario reconocer que sólo el 30 por ciento está funcionando más o menos bien y que el resto tiene algunos vicios o deficiencias de origen. No obstante, se han conseguido cursos de capacitación para lograr mejores resultados en la ejecución de los programas; asimismo exigen que en otros cursos estén presentes los directores de los Centros Coordinadores, para que, como responsables de las tareas indigenistas, acepten las propuestas de los Comités, cuyo origen está en el seno de la comunidad.

Sin embargo, consolidar esta participación es un proceso largo al que es necesario darle continuidad real. Si los indios consideran que este procedimiento es útil, exigirán que prosiga. Uno de los aspectos más importantes es el hecho de que actualmente el presupuesto sea manejado por los Comités Comunitarios, pues permite que las relaciones del INI con las comunidades sean mucho más sanas y estén menos politizadas. Así se está evitando el control "político" de los recursos, qué son aplicados en función de lo que la comunidad quiere o juzgue necesario. Esto tiene como propósito que las diferentes poblaciones indias trabajen en sus propios proyectos y recursos, permitiendo que la inversión adquiera una dinámica igualmente propia. Una vez encaminado este proceso de autogestión, el Instituto podrá salir de esas comunidades para proceder a atender a otras tantas.

En este empeño por reconocer el derecho a la autogestión que tienen los pueblos autóctonos, frecuentemente el primer obstáculo somos nosotros, los trabajadores de los diversos centros e instancias del Instituto. El INI, además de las dificultades que enfrenta a partir de los grupos de poder, tiene el problema de convencer a su propio personal; persuadirlo de que ahora debe ser auténticamente servidor de las comunidades indias. Este también será un proceso largo de transformación de las mentalidades de los indigenistas.

Este proceso de transformación requiere la madurez de las organizaciones comunitarias. Al crear los Comités somos conscientes del riesgo que existe de reforzar las relaciones de dominación que ya existen; pero consideramos que es la única forma para contrarrestar esta situación. Antes de propiciar la formación de un comité, el Instituto desarrolla una labor de organización con la población, de análisis de la estratificación social, del sistema de influencias, de las relaciones de poder, etc. Pienso que con o sin la voluntad del INI, con o sin la voluntad del Estado, es indiscutible que la sociedad mexicana está en movimiento. Tanto en este proyecto, como en las demás tareas del INI, el compromiso será dejar la iniciativa en manos de las etnias y respetar su derecho a decidir su futuro por sí solos.

Las sectas religiosas

No podemos cerrar los ojos respecto a la actividad que las sectas religiosas desarrollan entre las etnias del país, puesto que sus acciones han provocado una serie de conflictos en perjuicio de las comunidades. Considero que esa actividad debe ajustarse a los términos de la ley, porque enmascaradas en el principio de libertad de cultos que consagra la Constitución, trabajan para fines que no son estrictamente religiosos.

Los indígenas tienen el derecho de mejorar sus condiciones de vida, pero dejar esta meta en manos de las sectas es renunciar a nuestras propias obligaciones y a los valores que su identidad apunta al conjunto de la nación.

Con frecuencia se piensa que criticar la acción perniciosa de las sectas es incurrir en intolerancia. Nadie objeta la plena libertad que hay para optar por el culto que más satisfaga a cada quien. El problema reside en los fines extrarreligiosos de las sectas. Basta ver el grave conflicto social que se ha generado, por ejemplo, en los Altos de Chiapas. En esa región, el problema interreligioso se ha convertido en un asunto de división interna de la comunidad en detrimento de su unidad y armonía en las que reside su mayor fuerza. Quizá la pérdida de la cohesión social, el abandono de tradiciones y el trastocamiento de la organización comunitaria sean algunos de los objetivos centrales de estas corrientes "religiosas".

De hecho, el asunto tiene que ver con la soberanía nacional. El Artículo III Constitucional considera a la educación de campesinos y obreros una responsabilidad tan importante que la reserva como competencia exclusiva del Estado. No podemos desentendernos de esa obligación.

LA PARTICIPACION INDIGENA

Arturo Warman

En las instituciones públicas, el problema de la participación indígena despierta un vago sentimiento de frustración y, a veces, de impotencia. Se ha experimentado por diversos caminos pero ninguno ha sido exitoso. Se siguen buscando nuevos métodos y formas, sin encontrar todavía claridad para resolver el elusivo problema de la participación.

Afortunadamente, se ha superado una de las objeciones originales a la participación indígena: la idea de que se trataba de grupos desorganizados, pasivos y reacios. Este planteamiento, implícito o explícito, que caracterizó al indigenismo mexicano por muchos años, ha sido rebasado por la acumulación de experiencias y de conocimientos. Hoy podemos afirmar con certeza que los indígenas conforman grupos organizados y participativos. Sólo la organización puede explicar la persistencia y la preservación de la identidad en condiciones adversas, que implican desde la discriminación hasta la franca agresión etnocida. El reconocimiento de la organización indígena como una constante llevó a plantear el problema de la participación en el plano que ahora debatimos.

El planteamiento actual, más avanzado que el anterior, deja mucho que desear, es todavía parcial y limitado. Contiene más ideología que experiencia. No ha logrado incorporar a la historia y a veces, tampoco a la política. Hemos visto cómo, en muchos casos, la organización tradicional de los pueblos indígenas puede transformarse al entrar en contacto, relativamente armónico, con las formas organizativas y las instituciones nacionales. Así sucedió en Oaxaca, por ejemplo, donde el gobierno municipal está integrado con el sistema de organización cívica tradicional. Esa integración se tradujo en la multiplicación de los municipios. En Oaxaca está la cuarta parte de los municipios del país.

La integración exitosa entre las instituciones nacionales y las organizaciones locales indígenas, que debería ser motivo si no de celebración,

cuando menos de estudio cuidadoso, se ha convertido, por el contrario, en causa generalizada de preocupación en los ámbitos gubernamentales. Se ha supuesto que Oaxaca es ingobernable precisamente por su atomización municipal y se han tratado de crear instancias para superarla, desde las jefaturas políticas hasta los distritos, para imponer un orden en ese caos municipal. Irónicamente, hasta las recientes medidas descentralizadoras parecen apoyar la idea de que los municipios pequeños son inviables, ya que les transfieren la prestación de servicios que no pueden pagar. Estrictamente, no es la pequenez la que origina los problemas descentralizadores, es la pobreza. Podríamos coincidir en que ésta es inviable si eso sirviera para algo. Pero no podemos descartar con criterios administrativos a una de las experiencias políticas más ricas de nuestra historia, precisamente donde lo local y lo nacional se han integrado.

Otra experiencia que no ha sido asimilada se refiere al surgimiento de las nuevas organizaciones indígenas. Estas se fundan para la atención de problemas concretos, muchas veces generados por las iniciativas externas, como el abasto, la defensa ecológica, las comunicaciones, etc. Esas agrupaciones, que no corresponden con nuestro conocimiento ni con nuestra idealización de la organización tradicional, tampoco corresponden con las exigencias de las instituciones gubernamentales. Estas organizaciones se han quedado sin ubicación formal, en una especie de limbo burocrático, pero de ninguna manera sin presencia o sin arraigo en sus comunidades de origen.

Actualmente se habla mucho de movilizar la participación de los beneficiarios de los proyectos de desarrollo. Parece que en este sentido se registra la mayor frustración. No se cuenta con un interlocutor que represente a los beneficiarios, categoría que no está presente en la realidad indígena, sino que se genera desde fuera, por lo que con frecuencia se tiende a inventar una organización promovida desde arriba. Naturalmente, esa invención responderá a las necesidades y expectativas del proyecto de desarrollo pero casi nunca a las de las comunidades y los pueblos indígenas. Así, el Estado crea su propio interlocutor para luego criticarle que no sea representativo y a veces ni democrático. Me imagino que es frustrante que una criatura diseñada a la medida de las instituciones se niegue a vivir, pero es mucho más frustrante que viva y resulte respondona.

En la búsqueda de la participación, con frecuencia se pide a las organizaciones tradicionales el desempeño de tareas que le son ajenas. A la estructura cívico religiosa o sistema de cargos, se le propone ser gestora de proyectos de desarrollo, de programas de crédito o de asistencia téc-

nica. El sistema de cargos, con funciones específicas, no puede extenderse ilimitadamente sin destruirse. Su función esencial es consolidar la identidad de un grupo y no puede servir de intermediario para todo, como a veces se les exige.

Podríamos extendernos mucho en el recuento de lo ignorado o en la descripción de lo fallido. Pero quiero destacar que en la discusión sobre la participación casi siempre recalcamos las restricciones de los indígenas y olvidamos las de las instituciones, que son mucho más grandes. En ellas radica el más poderoso freno a la participación. Este hecho de magnitud abrumadora, casi obvio, apenas se empieza a admitir y a regañadientes. Con frecuencia se elude echándole la culpa a la gente, a los burócratas, para salvar a las instituciones. No se les salva, por el contrario, se les condena. Pongo un ejemplo. En México, los únicos sujetos de representación política son los partidos nacionales. Ese es el marco político que el país adoptó. Un partido estatal tal vez pueda existir pero no puede competir por la gubernatura, lo mismo que una agrupación municipal no puede postular un candidato para la alcaldía. La postulación de candidatos en todos los niveles es privilegio de los partidos nacionales registrados. Este monopolio les otorga muchas ventajas aparentes pero a la larga los destruye, les quita la representación, los transforma en cúpulas clientelares. Los partidos, como muchas instituciones gubernamentales, obtienen su poder desde arriba. Sin servir, someten.

La naturaleza clientelista, en que se trata de conformar a la base para cumplir con el designio superior, ha normado la relación entre las instituciones y los indios; los incorpora pero no los representa ni recoge sus demandas y aspiraciones. El INI, pese a su singular historia, no queda libre de este destino y en ocasiones, cuando quiere defender, destruye.

Los problemas de la participación no son un asunto que pueda resolverse desde arriba, aunque ahí hay mucho por hacer. Se puede, por ejemplo, identificar a los interlocutores verdaderos, a los que existen con todas las limitaciones y potencialidades. No basta reconocer, también hay que tomarlos en serio. Para hacerlo hay que derrumbar barreras institucionales y, a veces, instituciones enteras. Se trata de abrir espacios, de reconocer diferencias para lograr coincidencias. La participación sólo puede entenderse de una manera: como democracia.

Creo que es alrededor de la idea de descentralización democrática donde está la posibilidad de resolver el problema de la participación. La transmisión de decisiones y no de deberes impuestos es su esencia. Por eso creo que si el INI tiene un futuro, ese dependerá de su capacidad para descentralizarse democráticamente.

TRABAJADORES INDIGENISTAS

El actual quehacer institucional es, sin duda, resultado de un largo proceso de reflexión y práctica. En él han participado un gran número de personas con voluntad y talento, que, sabedoras de la riqueza cultural de los grupos étnicos, ven con preocupación la discriminación, la explotación y la pobreza en la que viven los indios.

Muchos trabajadores han participado, en permanente contacto con las comunidades indígenas, en proyectos encaminados a elevar sus condiciones de vida, en la recuperación de la historia y las tradiciones locales; algunos se han dedicado principalmente a la elaboración de estrategias que mejoren los resultados de los proyectos; otros, finalmente, a través de una reflexión permanente y crítica, han permitido avances en el quehacer institucional. Desde distintos ámbitos, todos han trabajado para dignificar la imagen de los grupos étnicos y para lograr el respeto a sus derechos.

En este valioso conjunto destacan quienes, con un profundo conocimiento de la realidad indígena, han aportado a la institución los rasgos más característicos de su perfil, ofreciendo elementos teóricos que sustentan las políticas indigenistas y que determinan, en muchos sentidos, la forma en que las distintas generaciones se han acercado a la comprensión del problema. Sobre algunos de ellos se elaboraron las siguientes biografías.

Cada autor se acercó a esta tarea por caminos distintos y expresó ahí sus propias reflexiones, privilegiando en algunos casos los aspectos humanos de los biografiados y, en otros, los alcances y los límites de su obra.

No es fácil argumentar la presencia de unos y la omisión de otros. Entre los ausentes, encontramos a indigenistas como Fidencio Montes Sánchez (1900-1980). Indígena zapoteco, originario de Yatzachi el Bajo, Villa Alta Oaxaca, fue maestro rural y llegó más tarde a la Dirección

de Educación en el estado. A invitación de Julio de la Fuente, colaboró con el INI en la selección y reclutamiento del primer grupo de promotores, que en 1952 se formó para apoyar los trabajos del primer Centro Coordinador en San Cristóbal de Las Casas. A él se debe, en gran medida, la organización de la educación integral en los Altos de Chiapas. Desde esa fecha hasta su muerte, a través de diversas responsabilidades, permaneció vinculado estrechamente a la institución. Su mística, su gran sabiduría práctica y sus valiosas aportaciones lo hicieron merecedor de la medalla "Manuel Gamio" al mérito indigenista, recibida *postmortem* en 1980.

Un caso similar es el de Maurilio Muñoz Basilio (1920-1977). De origen *hñahñu* (otomí) egresó de un internado indígena y más tarde cursó la carrera de antropología. Su compromiso con la realidad que viven los grupos étnicos, su sensibilidad e inteligencia le llevaron a dirigir varios centros coordinadores hasta ocupar la subdirección del Instituto. Entre las múltiples responsabilidades que le fueron asignadas destaca la dirección del Patronato Indígena del Valle del Mezquital.

Es también notoria la ausencia de Miguel Othón de Mendizabal (1890-1946), quien desde joven se preocupó por transformar la sociedad en que vivía y a la que encontraba llena de contradicciones e injusticias. En su fecunda carrera, como investigador, como maestro y funcionario, siempre se mostró defensor de los derechos de los grupos indígenas, a quienes exhortaba para que expresaran sus demandas. A él se deben múltiples avances de la antropología mexicana, tanto por haber logrado su autodeterminación frente a la antropología extranjera como por haberla concebido como una práctica unitaria e interdisciplinaria. Su obra, durante tanto tiempo dispersa en diversos artículos, fue revisada en 1946 y publicada en los seis volúmenes que integran sus *Obras completas*, como un homenaje postumo a un pensador incansable e indigenista comprometido.

Por ellos y por otros también ausentes en estas páginas, una disculpa. En los próximos años será indispensable reunir materiales que permitan dar a todos el lugar que merecen.

GONZALO AGUIRRE BELTRAN

Guillermo de la Peña

En 1938, un joven médico escudriñaba los archivos de la pequeña ciudad de Huatusco, Veracruz. Su objetivo inmediato era auxiliarse de algunos datos históricos en la redacción de una monografía sobre la salubridad en el municipio cafetícola. El entusiasmo que le produjo el descubrimiento de ciertos documentos lo hizo emprender una historia social de la comarca; a esta historia las luchas agrarias de la población indígena proporcionaban el *leitmoti* y el sentido. Los documentos hablaban de una experiencia de propiedad colectiva y cooperación agraria en el siglo XIX, precedida por centurias de despojos y resistencia. Por cierto el tema agrario era candente en el Veracruz de la década de 1930, escenario de movilizaciones campesinas y conflictos múltiples (Falcón, 1977).

Ahí, a la sombra del Pico de Orizaba, surgió la vocación de investigador social de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien naciera en Tlacotalpan, Veracruz, el 20 de enero de 1908, en el seno de una familia de fuerte raigambre liberal e intelectual. El mismo ha escrito sobre la influencia del entorno familiar en su formación:

En mi genealogía hay no pocos hombres de letras. Ignacio María Luchichí, Cayetano Rodríguez Beltrán, Jesús Aguirre Beltrán, Gonzalo Beltrán Luchichí y Nefalí Beltrán son nombres que contienen muy diversa producción literaria; algunos tienen resonancia en la hoya del Papaloapan —de Alvarado al Santuario, de

• Investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente. El presente texto fue elaborado para la obra colectiva *La antropología en México Panorama histórico*, que bajo la coordinación de Carlos García Mora, publica el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Tlacotalpan a San Juan Evangelista—, otros, con valores que desbordan los límites de la cuenca, alcanzaron a conmover el ámbito nacional. No parecerá, pues, extraño que en mi juventud fuese un lector asiduo de la prosa y la poesía hispanoamericana contemporánea, abonado fiel de la Revista Revolución de Occidente de los años veinte y de sus admirables ediciones, devorador incansable de la filosofía anárquica, abundante y barata, que nos dio a conocer a Miguel Bakunin, a Piotr Kropotkin, a Elíseo Reclus, a Enrico Malatesta y al inolvidable Francisco Ferrer Guardia y a su escuela moderna, mucho antes de que nos atreviéramos a desentrañar la Lógica de Hegel, el Capital de Marx o el marxismo estructural de Althusser. En el subconsciente penetraron muy hondo aquellas lecturas y condicionaron mi vocación como humanista y como científico social (s.f.: 5-6).

A los 23 años, terminó la carrera de medicina en la capital del país. Luego, practicó su profesión en la región de Huatusco, donde llegó a desempeñar la dirección de la Unidad Sanitaria. Pero, en 1940, la publicación de su primer libro, *El señorío de Cuauhtochco* (que él costó de su propio peculio), imprimiría a su vida un nuevo rumbo.¹ Basado en las pesquisas huatusqueñas y en un amplio manejo de fuentes y literatura—asombroso en un autodidacta—, este libro prefigura varios de los temas recurrentes en la obra de Aguirre Beltrán: la persistencia secular de la dominación del indio, la resistencia de éste, los cambios culturales, la organización sociopolítica local, las condiciones socioeconómicas de la salud. Pero la obra no es mera promesa sino fruto sazonado; constituye el primer estudio moderno sobre el tema de las luchas campesinas en México. Dos figuras consagradas, Silvio Zavala (1940) e Irving Leonard (1942), saludaron con sendas reseñas laudatorias la aparición del nuevo investigador, quien, por su parte, dejó su puesto en Huatusco y marchó a la Ciudad de México, a probar suerte en nuevas lides.

Nueve lustros más tarde, Gonzalo Aguirre Beltrán tiene en su haber una veintena de libros y tres centenares de artículos: todos buenos, muchos extraordinarios. Incluso quienes no concuerdan con sus puntos de vista teóricos e ideológicos, lo reconocen como la figura de la antropología social mexicana; tal vez, de la América Latina. Su prestigio internacional se manifiesta en multitud de citas y comentarios a sus obras. En 1973, se convirtió en el primer receptor del Premio Malinowski, otorgado por la Sociedad Internacional de Antropología Aplicada. En 1979, fue galardonado con el Premio Nacional de Ciencias Sociales. Antes,

había sido merecedor del Premio Sourasky (1975) y de la Medalla Manuel Gamio (1978).

Encabeza, en Xalapa, desde 1980, un naciente centro de investigación —el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Golfo—; pero su pluma no ha conocido el reposo.

Curiosamente, la mayor parte de la obra de Aguirre Beltrán ha sido realizada fuera de las instituciones académicas. Su trabajo intelectual no fue jamás impedido por los altos cargos que desempeñó en la vida pública. Ni utilizó nunca a la academia como un trampolín para la política, ni se le hubiera ocurrido hacer valer su influencia de funcionario en la búsqueda de loas intelectuales. Empero no hay esquizofrenia: su obra científica lleva la marca de las mismas convicciones que han caracterizado su actuación pública. Esto la hace más interesante y polémica.

La población negra y la naturaleza de la desigualdad en México

Contratado por el Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación,² fundado y encabezado por Manuel Gamio, Aguirre Beltrán emprendió, en 1942, un estudio sobre un tema virtualmente desconocido: la población de origen africano en México. El tema lo había sugerido Gamio; hurgando en el Archivo General de la Nación, Aguirre lo encontró apasionante. (En su natal Veracruz, el componente africano es tan visible como el indígena.) En 1943 fue nombrado jefe del departamento (Gamio se había convertido en el primer director del Instituto Indigenista Interamericano) y, mientras organizaba el Primer Congreso Demográfico Interamericano, terminó dos voluminosos tomos sobre los orígenes geográficos y tribales de la población negra colonial, su distribución en el territorio de la Nueva España, y sobre sus características somáticas, condiciones materiales de vida, creencias, enfrentamientos con la Inquisición, etcétera. Esta obra abigarrada fue en ese momento rechazada por el Fondo de Cultura Económica. Su propio autor reconocía la necesidad de mayores conocimientos teóricos y metodológicos que le permitieran sistematizar los materiales y profundizar en su interpretación. La oportunidad para adquirir aquéllos se presentó gracias a la visita que hizo a México un antropólogo especializado en temas afroamericanos, Alfred Metraux, quien apreció el valor del trabajo de Aguirre Beltrán y lo recomendó con Melville J. Herskovits, autor de *The Myth of the Negro Past* (1941), a la sazón profesor en Northwestern University (Illinois, U.S.A.). Interesado y experto tanto en el problema teó-

rico de la aculturación como en el tema de la cultura afroamericana, Herskovits era el mentor ideal para el médico-demógrafo-etnohistoriador mexicano. Este, a los 37 años, becado por la Fundación Rockefeller y la Secretaría de Gobernación, volvió a las aulas universitarias.³ En un año de intenso trabajo —otoño de 1945 a verano de 1946 Gonzalo Aguirre Beltrán no sólo se familiarizó con la literatura antropológica de la época, bajo la guía de Herskovits y del etnopsicoanalista Irving A. Hallowell: además realizó un estudio concienzudo del contexto en que ocurría la trata de esclavos y de las condiciones en que surgió una economía esclavista. De regreso a su país, completó y publicó ***La población negra de México. Estudio etnohistórico*** (1946) —una obra muy diferente de la que le precedía, aunque se basaba parcialmente en los mismos datos. Hoy en día continúa siendo no sólo el libro clásico de tal tema sino también una de las obras mayores de la disciplina etnohistórica. Por ella, la crucial importancia de los negros en la demografía mexicana quedó contundentemente demostrada. Asimismo, se clarificó y documentó en detalle la trayectoria que iba desde el momento en que fueron arrancados de las costas africanas hasta su establecimiento e inserción en el mundo novohispano.

Quizá la contribución central del libro es el análisis cuidadoso de la estructura de desigualdad consolidada en México a lo largo del periodo colonial (Davis 1948). Esta estructura ha de entenderse como una compleja construcción cultural, en la que se conjugaban las percepciones y evaluaciones vigentes sobre las características somáticas -expresadas en una barroca terminología jerárquica—, la división social del trabajo, las ideas jurídicas y el derecho positivo, las instituciones políticas y las formas de dominación *de fado* existentes, y los procesos de interacción entre los distintos grupos y segmentos sociales. Aguirre Beltrán la caracteriza como una estructura de castas (siguiendo la propia nomenclatura colonial), donde tanto los negros como los indios ocupaban un nicho diferenciado, subordinado y formalmente inamovible, demarcado por una “línea de color” —la cual, en ciertas circunstancias, podía ser cruzada por individuos, sin que esta movilidad individual necesariamente implicara modificaciones estructurales.⁴ En la segunda edición de ***La población negra de México*** (1972), el autor añadió un nuevo capítulo, sobre los procesos de integración social en el México del siglo XIX. Su tesis es que los negros, junto con los indomestizos, formaron una nueva amalgama biocultural y se integraron a la estructura de clases (ya no de castas) que surgía al volverse extensivo el sistema capitalista; en cambio, los indios, en muchas regiones, no perdieron su condición de casta. Este

último punto tendría luego importantes implicaciones en el pensamiento indigenista.

La intención de Aguirre Beltrán y Gamio desde el comienzo del trabajo en 1942 era continuarlo hasta la época contemporánea, mediante estudios etnográficos. Con la ayuda de una beca Wenner-Gren, Aguirre emprendió en 1948 un estudio del pueblo de Cuajinicuilapa (Cuijla en la abreviación de los lugareños), habitado desde el virreinato por mulatos y cimarrones.⁵ El trabajo de campo lo llevó a cabo en varias visitas de corta duración; además, los acervos documentales del Archivo General de la Nación le permitieron reconstruir una historia local de 400 años. Como puede verse en el artículo "Casamiento del monte" (1951), Aguirre Beltrán buscaba continuidad entre las costumbres cuileñas y las de los negros coloniales.⁶ *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958) tiene, según su autor, un mero valor descriptivo: aduce que el trabajo de campo realizado fue demasiado breve para permitir generalizaciones (pp. 14-15). No obstante, la perspectiva teórica se nota en la forma de seleccionar y procesar la información: se insiste en la raíz histórica de las costumbres y en los inventarios de rasgos culturales, más que en el funcionamiento de las instituciones o las relaciones entre grupos o categorías sociales. En cualquier caso, el libro es fascinante, aunque a veces el lector se puede sentir inconforme ante ciertas explicaciones que postulan una simple persistencia cultural a lo largo de los siglos sin tener en cuenta los contextos sincrónicos en que un fenómeno llega a cobrar distintos significados. El conflicto ubicuo del mundo cuileño, por ejemplo, se remite a un *ethos* agresivo, supuestamente heredado de una sociedad de cimarrones (1958:12,126).

Posteriormente, nuestro personaje ha expresado que "el cimarronaje y la conducta belicosa del cuileño están condicionados directamente por el sistema económico esclavista y por su prolongación en el presente bajo formas más refinadas de dominio" (s.f.:13). Esta línea de investigación —aún no desarrollada— suena prometedora. En otros escritos, ha defendido Aguirre Beltrán (1987a: 252-253) la existencia en la Nueva España, entre 1570 y 1740, de un modo de producción esclavista, que constituiría una especie de andamiaje económico de la estructura de castas. La tesis es arriesgada, dicho sea eufemísticamente, en vista de la enorme variedad de formas coloniales de trabajo sobre las que tenemos evidencia (*cfr.* Frost, Meyer y Vázquez, comps., 1979). Pero nos alegra pensar que, para sustentarla, Aguirre Beltrán nos regalará, en el futuro próximo, con páginas polémicas e inteligentes.⁷

La investigación regional de las relaciones interétnicas

En sus investigaciones sobre los negros coloniales en el Archivo General de la Nación, Aguirre recogió una gran variedad de datos sobre los conceptos y las prácticas terapéuticas —tanto de los negros como de los indios— que merecieron ser llevadas ante el Tribunal de la Inquisición. Tal información no fue incluida en *La población negra...* sino trabajada aparte y publicada primero en artículos sueltos y finalmente en forma de libro con el título *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963). Entre otras muchas cosas, esta obra sirvió a su autor para dejar bien establecido, en términos culturales, el contraste entre la población negra y la indígena. La primera, por su fragmentación cultural de origen, movilidad socio-geográfica y participación directa y múltiple en la economía de los colonizadores, no conservó o recreó sistemas teórico-prácticos que pudieran manifestarse en una medicina o terapéutica específica. Así, el caudal africano enriqueció la receptiva cultura mestiza —la de la población de mezcla plural, que ya desde el siglo XVII, como lo percibieran el oidor Juan de Solórzano y Pereira, anunciaba su vigor y expansión (véase de la Peña 1984: 193-194). En cambio, el segmento indígena, aunque recibió el impacto de los sistemas europeos, mantuvo y refuncionalizó los propios a causa de su reducción territorial y segregación socioeconómica, y mediante el desarrollo de ciertos mecanismos culturales de defensa, como el *nagualismo* (Aguirre Beltrán 1963: 102-104, 271-277).

A partir de 1946, cuando se hizo cargo de la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, Gonzalo Aguirre Beltrán construiría meticulosamente un nuevo objeto de estudio: los avalares (transformación/persistencia) de la cultura indígena desde la época colonial hasta nuestros días.⁸ Entre 1949 y 1956 colaboró, bajo la guía de Alfonso Caso, en el Instituto Nacional Indigenista (INI), primero como investigador en la Meseta Tarasca de Michoacán (1949-1950), luego como director-fundador del Centro Coordinador Tzeltal-tzotzil (1951-1952), y finalmente como subdirector del Instituto (1952-1956). Estos años le permitieron no sólo realizar trabajo de campo intensivo en dos zonas indígenas sino también viajar extensamente por el país y visitar repetidamente los diferentes grupos étnicos. De este contacto de primera mano se nutrirían los desarrollos institucionales del INI y los planes de investigación-acción que lo siguen caracterizando. Me referiré primero al desarrollo de las ideas teóricas de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre la transformación del mundo indígena; luego, en

el siguiente apartado, a la “acción indigenista” que él diseña con el fin de incidir en tal proceso.

Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatépetl (1952), el libro resultante de su incursión en la zona tarasca o purépecha, tiene fines prácticos: proporcionar una base de información socio-económica a los planes de desarrollo regional que habría de instrumentar la Comisión del Tepalcatepec, un organismo gubernamental inspirado en la Tennessee Valley Authority (TVA).⁹ Tal propósito explica el carácter cuasi-inventarial de la obra. Sin embargo, ésta muestra varias perspectivas conceptuales innovadoras. La población purépecha, ubicada principalmente en la Meseta Tarasca, ha de ser entendida en el contexto de un proceso de cambio regional, caracterizado por la “interacción entre las partes alta, media y baja de la cuenca” (p.17) y por la relación asimétrica entre los núcleos indígenas y los centros urbanos mestizos. Ni en el pasado colonial y decimonónico, ni en el presente, **lo indígena** puede entenderse sin estudiar sus vínculos con **lo no indígena**. La economía de la meseta, por ejemplo,

está íntimamente ligada a la (...) de la cuenca del Tepalcatepec; ésta a su vez es parte integrada de la economía nacional de signo capitalista; sin embargo, la economía tarasca no puede clasificarse como capitalista (...) [pues a lo largo de varios siglos ha adquirido] un tono peculiar que impide situarla dentro de los casilleros — primitiva, preindustrial, capitalista— comúnmente en uso. No es (...) una mezcla indiferente de los tres sistemas sino una notoria integración de formas y metas económicas en equilibrio inestable (p. 233).

La ecología es una variable que permite o estimula ciertos desarrollos y pone límites a otros; pero no es independiente del poder: a los tarascos se les ha ido despojando de su territorio original —que les permitía una expansión diversificada—, para confinarlos a la zona relativamente más desventajosa.

El propio tema del poder es desarrollado en la obra **Formas de gobierno indígena** (1953a), donde Aguirre Beltrán compara sistemáticamente las instituciones y conductas políticas de tres grupos étnicos: el tarahumara (en la sierra alta de Chihuahua), el tzeltal-tzotzil (en los altos de Chiapas) y el tarasco o purépecha. Pionero de la antropología política en México, el análisis no se preocupa tanto por rastrear los antecedentes de las costumbres cuanto por explicarlas en su contexto actual; al privi-

legiar el examen de las instituciones y la constitución de grupos sociales, el autor adopta los métodos del estructuralismo anglosajón, aunque sin caer en la ignorancia de la historia de que éste adolece.¹⁰ Por otro lado, el libro busca entender las formas en que los grupos indígenas participan en la vida nacional, y postula que sólo en el municipio libre, creado por la Revolución Mexicana, la participación ciudadana se cumple cabalmente. Entre los tarahumaras y los mayas de los Altos de Chiapas, la vigencia política de instituciones indígenas separadas del municipio constituye —según tal postulado— un severo obstáculo a la formación de la nación, que debe por tanto vencerse mediante una **acción indigenista** persuasiva, no coercitiva, que promueva a las propias autoridades tradicionales como líderes en el **proceso de aculturación**. Entre los tarascos, Aguirre Beltrán encuentra que las instituciones tradicionales —mayordomías, cofradías, cabildos— no inciden directamente en la toma de decisiones, sino que ésta queda en manos del gobierno municipal (ayuntamiento y jefaturas de tenencia). Tal situación, junto con la presencia de partidos políticos, denotan —se nos dice— un alto grado de **aculturación** y en consecuencia la posibilidad de participar adecuadamente de los beneficios de la vida nacional. Aunque el investigador describe lúcidamente los faccionalismos y múltiples contradicciones de la zona tarasca, el funcionario se niega a ver (o es incapaz de ello) las instituciones gubernamentales en general y las municipales en particular como factores de conflicto —lo cual deja incompleto el análisis. Se llega incluso a plantear una división maniquea entre **los buenos** del partido “revolucionario” y **los malos** del partido “clerical”, sin parar mientes en que el primero es menos un partido en el sentido europeo de la palabra que una constelación de facciones, algunas de las cuales medran en torno a caciques y son más enemigas del cambio que los presuntos conservadores (cfr. Sáenz 1936; Friedrich 1969, 1970, 1986; de la Peña 1986; de la Peña *et al* 1987; Espín 1987; Salmerón 1987; Vázquez 1987). Asimismo, no se profundiza en las posibilidades de participación democrática que presentan las organizaciones indígenas reivindicativas: aunque Aguirre Beltrán obviamente simpatiza con las demandas del incipiente Consejo Supremo Tarahumara y del movimiento nativista que surgía en los Altos de Chiapas, los descarta totalmente como alternativas de representación política formal, pues se trataría de la restauración de un gobierno “tribal”. Esto no sólo sería violatorio de la Constitución sino “un retroceso en la evolución política de la nación” (1953a: 91-92).¹¹

Volveremos luego al concepto de **evolución política**; por ahora basta saber que guarda una relación importante en el pensamiento de Gonzalo

Aguirre Beltrán con el de *aculturación*. Este, a su vez, sirve de hilo conductor para entender el curso de la historia de los pueblos indígenas a partir de la Conquista, en tres obras: *Teoría y práctica de la educación indígena* (1955, 1973), "Instituciones indígenas del México actual" (escrita en colaboración con Ricardo Pozas) (1954 y 1973b) y *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* (1957, 1970a, 1982). Siguiendo a teóricos como Beals, Redfield, Linton y sobre todo su maestro Herskovits,¹² Aguirre Beltrán insiste en la necesidad de analizar en su globalidad y complejidad las consecuencias del contacto entre grupos portadores de culturas diferentes: la aculturación es ese proceso global y constituye un aspecto específico del cambio cultural (1970a: 11-12). El concepto de integración se refiere a los lazos que se van tejiendo entre los grupos; presenta asimismo distintas dimensiones y grados. Aculturación e integración son procesos que implican fuerzas de signo contrario —de identidad y alteridad, de aceptación y rechazo, de dominación y resistencia— cuyo encuentro lleva a síntesis parciales y a nuevas oposiciones, antes de lograrse la síntesis total. La expansión de los llamados imperios prehispánicos representó una incipiente síntesis negada luego por la conquista española; la Colonia creó a un tiempo nuevas oposiciones por el sistema de castas y nuevas síntesis en los crisoles del mestizaje; el liberalismo decimonónico negó a los indígenas y fue incapaz de lograr síntesis alguna; la Revolución busca asumir plenamente el mestizaje y apoyar hasta sus niveles más altos los procesos en marcha de aculturación e integración.

El proceso de aculturación... es una obra formidable de reflexión personal sobre la cultura nacional mexicana. Quizás el único antecedente comparable sea *Los grandes problemas nacionales*, de Andrés Molina Enríquez (1909) — y de hecho ambos libros tienen en común la exaltación del mestizaje—; pero en Aguirre Beltrán, a diferencia de Molina (Brading 1985: 67-71), el componente racial o biológico se subordina al político cultural en la forma y definición de los grupos étnicos.¹³ En el México actual, éstos son fundamentalmente dos: el indígena y el mestizo; la historia de su constitución e interrelaciones es la historia de la cultura nacional, cuyo estudio requiere a la vez del método etnohistórico, del método comparativo y del método estructural que sitúa los fenómenos de la cultura en conjuntos funcionales (1970a: 16-20). La cultura nacional representa en un primer momento (*tesis*) el avance del mestizo: niega la cultura indígena y es a la vez rechazada por ésta (*antítesis*), sin que tal negación y rechazo impidan la confrontación e interacción persistente de ambas culturas —cuya comprensión requiere la investiga-

ción intercultural “en tres distintas esferas de realidad: la de los hechos, la de las relaciones y de los valores” (*ibidem*: 114).¹⁴ La cultura indígena se constituyó a partir de las comunidades campesinas prehispánicas, las cuales se articulaban en torno a centros urbanos cuyas funciones incluían el comercio, la producción artesana, la administración y la dominación ceremonial. Destruídos tales centros por la Conquista, y reemplazados por las ciudades coloniales, las comunidades campesinas se mantuvieron como reductos subordinados, sujetos a la expoliación española mediante cargas, tributos y expropiaciones, pese a los esfuerzos humanistas de los misioneros del siglo XVI. La aculturación tuvo un carácter forzoso pero se limitó a los aspectos religiosos y a los aspectos técnicos y económicos que directamente resultaban útiles a los dominadores. Hubo además imposición de normas sociales que en todo caso fueron reelaboradas y adaptadas por la tenaz cultura comunitaria. Así, en la estructura de castas colonial, la categoría **indio** delimitaba a un conjunto de seres humanos que eran formal y sistemáticamente excluidos del acceso a los recursos estratégicos de la sociedad; la **cultura india** fue la elaboración defensiva de la experiencia de casta (*ibidem*: 20-25).

Por su parte, la cultura mestiza tuvo sustento natural en el proceso de miscegenación de blancos, indios y negros que ocurrió en las ciudades y en los espacios económicos más dinámicos (minas, obrajes, plantaciones); implicó la elaboración de la experiencia de estos grupos emergentes, donde predominaron los componentes europeos —impuestos por el dominio colonial— aunque se absorbieron asimismo, selectivamente, componentes de las otras dos categorías. La cultura mestiza dotó de contenido al proyecto de **nación**; sus abanderados pregonaban el surgimiento de una entidad sociopolítica independiente de España pero también distinta del pasado precolombino. Este debía ser negado, y debía negarse **lo indio**, símbolo de la ignominia colonialista. Pero **lo indio** resistió. Si tras la Independencia política las barreras formales de las castas desaparecieron, quedaron intactas y aun se agravaron, sus manifestaciones: expulsión de las mejores tierras, segregación ocupacional, trabajo forzado mediante endeudamiento y **enganche**, exclusión del comercio libre, carencia de servicios públicos (*ibidem*: 45-47). Por otro lado, en la búsqueda de una identidad propia —distinta de la occidental o, si se quiere, de la europea—, la cultura mestiza se encuentra, inevitable y contradictoriamente, con el pasado prehispánico y con la realidad del indio de carne y hueso. Si la cultura comunitaria, fragmentaria y etnocéntrica, no puede ser fuente de la nueva unidad,

el mestizo (tercer momento: *síntesis*) puede en cambio reconocerse como la unión de los contrarios, asumir la aculturación multisecular —ahora acelerada por la expansión del capitalismo industrial— y crear la nacionalidad mediante el *indigenismo* (*ibidem*:98). No se puede rescatar al *indio* colonial: se recupera al *indígena* (un término sin connotaciones de casta) como factor de mestizaje, como parte integrante de la nacionalidad:

El proceso de aculturación, por medio del cual dos culturas en contacto intercambian elementos y los reinterpretan para dar (...) nacimiento a una nueva cultura (...), constituye el fenómeno subyacente a la posición indigenista. Esta no propugna la total occidentalización del país ni su total indianización, sino el afianzamiento y consolidación de la cultura (...) mestiza (...) [En México y otros países de América] el proceso sigue en marcha y el indigenismo, como ideología y como método y técnica de acción social, ha tomado en sus manos la responsabilidad de conducirlo y de llevarlo a término en un plazo más o menos perentorio (...) Las variaciones ambientales (...) y culturales (...) implican necesarias variaciones en los métodos y técnicas de la aculturación inducida, pero todos se basan en el respeto a la personalidad y a la cultura indias, sin que ello impida una decidida intervención, que tiene por finalidad moderar los graves desajustes emocionales que inevitablemente sobrevienen en todo proceso de cambiocultural. Es indudable que, aun sin la intervención de la acción indigenista, la aculturación, como fenómeno irreversible en un mundo que los medios de comunicación han empequeñecido, continuará su marcha. El poder de expansión y penetración de la cultura industrial no cederá ante obstáculos físicos ni fronteras étnicas (...). Pero es evidente también que, sin la acción indigenista, el cambio socio-cultural que habrán de experimentar los grupos indios puede resolverse en la desorganización de los pueblos subordinados y no en su integración productiva dentro de la cultura mestiza (*ibidem*: 104-105).

Aguirre Beltrán conjuga inteligentemente en esta obra las principales corrientes de la antropología contemporánea. Otras influencias intelectuales o ideológicas las proporcionan la filosofía dialéctica (que él sobre todo conocía mediante Eli de Gortari), el nacionalismo de los liberales jacobinos del México decimonónico (de donde también proviene Molina Enríquez), el nacionalismo de los revolucionarios mexicanos, el agra-

rismo (Luis Cabrera), el marxismo latinoamericano (Mariátegui, cuyo pensamiento Aguirre considera opuesto al estalinismo; Valcárcel y Castro Pozo), la llamada “filosofía de lo mexicano” que difundía en la Universidad Nacional del Grupo Hyperión,¹⁵ y particularmente el pensamiento de los antropólogos mexicanos creadores del indigenismo: Gamio, Sáenz y Caso.¹⁶ Caso (1948, 1971) contribuyó a clarificar la importancia de la comunidad; Gamio (1922) y Sáenz (1936) destacaron la importancia de las diferencias regionales; Aguirre Beltrán ubicó a las comunidades en el contexto de la *región intercultural* y desarrolló una metodología para estudiar e interpretar tal contexto.

La noción de *región intercultural* está presente desde los primeros escritos indigenistas de Aguirre Beltrán; de hecho, su experiencia en los Altos de Chiapas lo llevó a plantear la necesidad de examinar cuidadosamente las relaciones entre la ciudad de San Cristóbal Las Casas y las comunidades indígenas que forman su *hinterland*. Además de Gamio y Sáenz, tres autores influyeron en el desarrollo de esta perspectiva regional: Julián Steward (1955), que acuñó los conceptos de *área cultural* y *niveles de integración sociocultural*; Robert Redfield (1940), que introdujo la teoría del *continuum folk-urbano*, y Bronislaw Malinowski (1980), cuyo estudio del mercado de Oaxaca mostró a éste como vértice de las relaciones interétnicas y de dominación (véase de la Peña 1981).” En los años cincuenta, influidos por estos autores y por lo que ya había escrito Aguirre Beltrán, antropólogos como Eric Wolf, Alejandro Marroquín, Angel Palerm, Pedro Carrasco, Ricardo Pozas, George Foster y Fernando Cámara contribuyeron a esclarecer la compleja interdependencia entre las comunidades indígenas y la sociedad circundante; pero la síntesis definitiva la realizó el propio Aguirre en la obra *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América* (1976). Para mi gusto, si *El proceso de aculturación...* es un libro más brillante y comprehensivo, *Regiones de refugio* comparte con *La población negra...* el honor de ser el más sistemático y redondeado: ambos siguen siendo no sólo referencias indispensables sino fronteras de sus respectivos temas.

El concepto *proceso dominical* se refiere a la supremacía que, como resultado y herencia de la colonización, ejerce un grupo mestizo o “ladino”, residente en una ciudad primada, sobre las comunidades rurales (indígenas) que giran en su torno, donde las condiciones tecnológicas son muy rudimentarias. Este tipo de dominación ocurre en las regiones de refugio; este concepto debe entenderse como un modelo o tipo ideal que nos permitirá estudiar sistemáticamente varias regiones y establecer la lógica de su diversidad. Los parámetros del modelo son: 1) Una eco-

gía *enemiga*, conformada por una *paisaje hostil* (montaña o selva), donde los habitantes rurales han sido empujados y han desarrollado un sentido defensivo de *territorialidad*. 2) Una situación de rezago demográfico, determinando por altas tasas de mortalidad —causadas a su vez por problemas de desnutrición e insalubridad, y a veces por excesiva presión sobre recursos escasos. 3) Una circulación humana limitada que impide la innovación en términos ocupacionales y culturales. 4) Una *economía dual*, donde la economía indígena y la mestiza se rigen por reglas diferentes pero guardan entre sí relaciones de interdependencia y asimetría. 5) Una estructura de castas. 6) Una dualidad de formas de gobierno que asimismo resulta en interdependencia y asimetría. 7) Un complejo ideológico donde la identidad de cada grupo se define a partir de la negación del otro y se conjugan distintas cosmovisiones con ideas de inferioridad o superioridad y sentimientos de hostilidad y dependencia. Cada uno de estos parámetros se define y explora en capítulos donde el autor despliega un vasto conocimiento de la literatura mesoamericanista, de los análisis antropológicos sobre otros grupos y países del mundo colonial, y de la teoría sociológica y antropológica. Establecido el modelo, se vuelven obvios los mecanismos dominicales: segregación racial, control político, dependencia económica, tratamieto desigual, mantenimiento de distancia social, acción evangélica.

El modelo, en México y en América Latina, ha influido poderosamente en el desarrollo de la investigación. Además, ha conformado las pautas de la acción gubernamental en muchas regiones indígenas.

Antropología aplicada versus antropología crítica

En sus *Memorias* (1976: 254), Daniel Cosío Villegas cuenta de su búsqueda de un buen candidato a la presidencia de El Colegio de México, cuando él iba a dejar el cargo, en 1963:

El primero con quien hablé fue Gonzalo Aguirre Beltrán, a quien conocía poco personalmente, pero lo necesario de su actividad pública. Lo admiraba por la paciencia con que soportó durante largos años, como subdirector del Instituto Nacional Indigenista, a Alfonso Caso. Caso se ocupaba poco (...) y cuando lo hacía, era para su provecho personal y familiar. Con mayor certidumbre, había visto a Aguirre Beltrán como rector de la Universidad Veracruzana. En un momento dado, la Fundación Rockefeller se interesó en ayudar a subir el nivel académico de algunas universidades

de provincia, y me pidió ocuparme del asunto. Visité tres o cuatro de ellas y tuve varias conversaciones con sus dirigentes y desde luego la Veracruzana era la más atractiva. Aguirre Beltrán la había puesto en orden; él, por un interés profesional, impulsó las exploraciones arqueológicas en la zona olmeca, y tuvo el tino de llevar de director de la Facultad de Filosofía y Letras a Fernando Salmerón, joven filósofo, discípulo de José Gaos. Resultó inoportuna mi conversación con Aguirre Beltrán, pues su amigo el presidente Ruiz Cortines lo había hecho diputado federal y, en consecuencia, la serpiente de la política lo había picado ya.

La “picadura” en realidad había ocurrido muchos años antes; pero no impidió que Aguirre Beltrán, amén de escribir sin tregua, se convirtiera en uno de los promotores académicos más notables de nuestro país. Además de generar programas de investigación, se ocupó directamente de varias series de publicaciones de ciencias sociales, por ejemplo, la colección de obras antropológicas en la Universidad Veracruzana y las Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano (del que fue director entre 1966 y 1970). De 1970 a 1976 ocupó simultáneamente la Subsecretaría de Cultura de la Secretaría de Educación Pública y la dirección del Instituto Nacional Indigenista, y desde ahí auspició tres colecciones, hoy famosas: SEP-INI, SEP-INAH (en colaboración con el Instituto Nacional de Antropología e Historia) y SEP-Setentas. También fue idea y proyecto suyo el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (hoy Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social).

La pasión académica y la política confluían en la antropología aplicada.¹⁸ Desde su inicio, la política indigenista del Estado mexicano estuvo en manos de antropólogos, y Aguirre Beltrán contribuyó a ella con el diseño de la acción indigenista en cuanto acción regional que incidiera en las relaciones dominicales existentes entre la ciudad primada y su *hinterland*. Previamente, tanto Gamio como Sáenz habían insistido en la necesidad de agencias especiales que coordinaran la acción de todos los organismos gubernamentales actuantes en las zonas indígenas.

Posteriormente, el INI estableció estos Centros Coordinadores —tal fue su nombre oficial— en las ciudades ladinas que regían sobre territorios poblados por indígenas; como ya se mencionó, Aguirre Beltrán fundó y dirigió el primero de ellos en San Cristóbal Las Casas. Desde tales centros se planean y coordinan acciones de reforma agraria, infraestructura, educación, salud y desarrollo de la comunidad, que deben

basarse en investigaciones antropológicas y socioeconómicas y llevarse a cabo con ayuda de promotores bilingües, reclutados de las propias comunidades (Aguirre Beltrán 1955, 1956, 1970: 134-152, 1967: 240-259). Pero, como el problema que se ataca no es meramente “el atraso de los indios” sino las relaciones dominicales, la población ladina debe ser objeto tanto de investigación como de acciones por parte del Centro Coordinador (Aguirre Beltrán 1976a: 161-172).

Nuestro autor ha insistido repetidamente en la heterogenidad de la política indigenista del Estado mexicano: ni el INI es el único organismo gubernamental que la lleva a cabo, ni todo lo que hace o ha hecho el INI obedece siempre a directrices consistentes (1976a: 68-69). Con todo, las críticas al indigenismo con frecuencia han sido enderezadas simultáneamente contra su exponente más lúcido: Aguirre Beltrán, quien siempre recogió el guante. Las críticas arreciaron a partir de 1968, cuando muchos antropólogos participaron en el movimiento universitario y fueron testigos de la represión gubernamental o incluso la sufrieron en carne propia. Si en ese momento el prestigio revolucionario del Estado terminó de desmoronarse, también pudo ponerse en entredicho la teoría y la práctica indigenista. En 1970, cinco jóvenes graduados de la Escuela Nacional de Antropología (Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia) publicaron el libro *De eso que llaman antropología mexicana*: el primer manifiesto de la antropología crítica en nuestro país, donde se denunciaba —entre otras cosas— a la antropología aplicada encarnada en el indigenismo como el arma neocolonialista del Estado burgués. A partir de entonces, la polémica sobre el tema indigenista no ha cesado. Algunos de sus documentos importantes son: el libro de Ricardo e Isabel Pozas, *Los indios en las clases sociales de México* (1971) y el folleto de Ricardo Pozas sobre *La antropología y la burocracia indigenista* (1976); la *Declaración de Barbados* (1970); los artículos de Aguirre Beltrán reunidos por Angel Palerm con el título *Obra polémica* (1976a); la carta pública en que Aguirre Beltrán responde a Pozas (1976b); tres números de la revista *Nueva Antropología* (9, 11 y 20) dedicados respectivamente a los temas “La cuestión étnica”, “Marxismo y antropología” y “Etnia y nación”; los documentos de la Segunda Reunión de Barbados publicados bajo el título *Indianidad y descolonización en América Latina* (1979); la antología *Utopía y revolución*, compilada por Guillermo Bonfil Batalla (1981), y un número especial de la revista *Latín American Perspectives* (IX, 2, 1982) sobre “Minorities in the Americas”. Esta lista de documentos es necesariamente incompleta. De la misma manera, mi revisión de la polémica se limi-

tará a esbozar las principales vertientes de crítica a la obra de Aguirre Beltrán.

La primera vertiente refleja las posiciones del llamado Grupo de Barbados, formado originalmente por antropólogos de diversas nacionalidades —en su primera reunión, celebrada en 1970—, y luego también por representantes de organizaciones indígenas (o indias, como ellos prefieren llamarse), quienes fueron expresamente invitados a una segunda reunión, celebrada en 1977 (véase Bonfil Batalla 1978). Su tesis central es la reivindicación no sólo cultural sino política de los grupos indígenas en cuanto tales (Bonfil 1978, Várese 1978); incluso se llega a condenar con el calificativo de etnocidio la propia acción indigenista (Barabas y Bartolomé 1974). Dentro de esta tesis, existen variaciones: desde la búsqueda del pasado prehispánico hasta la búsqueda del socialismo en el presente —un socialismo que supuestamente tendría mucho en común con la vida comunitaria auténtica de los indios, hoy en día desvirtuada por la intromisión colonial. Aguirre Beltrán no encuentra mucho de nuevo en el fondo de estas proposiciones: él había dedicado varias páginas de *El proceso de aculturación...* al examen de lo que llamó “indianismo”. Sus orígenes pueden trazarse a varias fuentes: (a) El pensamiento anarquista, que Aguirre conoció desde su juventud, cuyo máximo exponente en México fue Ricardo Flores Magón. Es significativo que la única antología disponible del pensamiento floresmagonista haya sido preparada, prologada y publicada por Aguirre Beltrán (véase Flores Magón 1970). (b) El relativismo cultural de la escuela boasiana, que se manifestó fuertemente en el Congreso de Pátzcuaro de 1940, donde nació el moderno indigenismo mexicano, (c) El socialismo pionero latinoamericano, representado por Mariátegui y Castro Pozo, que idealizó a la comunidad indígena como portadora de una cultura “socialista”. Para Aguirre Beltrán, la idea de la vuelta al pasado no amerita demasiada discusión: a más de indeseable, es imposible. La idílica comunidad es un mito: es en realidad un artefacto colonial, que debe reorganizarse para que pueda romperse con la subordinación de casta en las regiones de refugio (1970b: XXII, XXV). Por otro lado, le parece injusto e irresponsable el equiparar un gobierno como el mexicano con una potencia colonial: las acciones del primero se encaminan hacia una integración de la población en el marco de la igualdad legal y las garantías individuales sociales consagradas por la Constitución (1976a: 213-227).¹⁹ El respeto a la cultura indígena es un valor incuestionado con tal de que no se interprete como marginación de los derechos ciudadanos (el trabajo, la educación, la salud, la participación política en las

instituciones nacionales, los beneficios de la civilización moderna, etc.). El pretender formas indígenas de participación política distintas de las nacionales conduciría a tal marginación.

La segunda vertiente se nutre de una interpretación del marxismo que, en primer lugar, niega la validez del término casta en la discusión contemporánea de la desigualdad social, y en segundo rechaza el tratamiento especial a la población indígena como una estratagema para dividir a la clase trabajadora o, en el mejor de los casos, como un camino equivocado e inevitablemente regresivo. Un antecesor parcial de esta vertiente es el educador mexicano Rafael Ramírez —cuya obra Aguirre Beltrán asimismo antologó, prologó y publicó en 1976—, quien fuera defensor ardiente de la tesis de la incorporación del indio. Discípulos de Ramírez, pero armados con lecturas de Marx y Lenin, Ricardo e Isabel Pozas (1971) proponen un esquema de clases sociales para la sociedad mexicana donde el indio es clasificado como “subproletario”; no podrá participar en la lucha de clases —“el camino de los cambios estructurales”— sino al “proletarizarse”, para lo cual es necesaria la “destribilización” (pp. 171-178). En la misma vena, algunos antropólogos más jóvenes, militantes en ciertos partidos políticos, recuerdan que “la contradicción fundamental” no es entre indios y mestizos sino entre capital y trabajo; el enemigo principal es “el imperialismo norteamericano y sus aliados entre las burguesías nacionales” (Medina 1978: 96); plantear el problema indígena en términos culturales o étnicos “no hace más que ideologizar las verdaderas aspiraciones de los grupos explotados” (*ibidem*: 95). Aguirre Beltrán (1970a: 102-103) había clasificado esta corriente de “occidentalismo de izquierda”. Está de acuerdo en el que el indio debe proletarizarse y adquirir conciencia de clase para mejor luchar por sus intereses; más aún, sostiene que el indigenismo mexicano tiene como meta apoyar ese proceso inexorable; pero lo hace teniendo en cuenta la particular forma de explotación de los indígenas en las regiones de refugio (1976a: 203-209).

La tercera vertiente tiene un punto de arranque en la teoría de las nacionalidades formulada por José Stalin (1941) y en el proyecto soviético de un Estado socialista multinacional. Sin embargo, la idea de las autonomías indígenas dentro del territorio nacional tiene en México un ancestro no marxista: Moisés Sáenz, quien en *México íntegro*, publicado originalmente en 1939, abogaba por la creación de “organismos comunales” no subordinados a las instituciones políticas (Sáenz 1976: 68) (De nuevo, la mejor antología de Sáenz (1970) fue preparada por Aguirre Beltrán). En México y América Latina, el pensamiento marxis-

ta no fue uniforme en su aceptación de las tesis estalinistas para la realidad de nuestro continente; Mariátegui y Bassols, por ejemplo, no creían en su aplicabilidad (Aguirre 1973b). En México, fue Vicente Lombardo Toledano quien primero articuló y defendió la vigencia de las nacionalidades indígenas en su trabajo "Cómo resolvió el régimen soviético el problema de las nacionalidades oprimidas" (1936) y luego, con matices, en su "Discurso de Ixcateopan" (1952) (ambos incluidos en Lombardo Toledano 1973). Acepta Lombardo la definición de nación como "un proceso o producto de la historia, una comunidad de lengua, una comunidad de territorio, una comunidad económica y, al mismo tiempo, una comunidad de carácter, una comunidad psicológica, que se expresa como una suma de estos factores particulares o analíticos, en una cultura también inconfundible" (1973: 83). Al formarse los Estados colonialistas e imperialistas, las naciones dominadas se convierten en nacionalidades oprimidas; esta forma de opresión desaparecerá —ya ha ocurrido en la Unión Soviética— con el advenimiento de un régimen proletario que las emancipe; en México, puede avanzarse hacia tal meta por la reorganización del territorio nacional y el reconocimiento de la autodeterminación de las naciones indígenas. En el primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro en 1940, Lombardo formó parte de la delegación mexicana; ésta promovió las tesis que propugnaban por una política de liberación del indio y por la utilización de las lenguas vernáculas en la enseñanza; pero no sustentó la tesis de las nacionalidades (Aguirre Beltrán 1973b: 38-40). De hecho, su otro exponente en nuestro país, el antropólogo Miguel Othón de Mendizábal —también delegado en Pátzcuaro—, más tarde reconsideró su postura (Aguirre Beltrán 1983: 199). En tiempos más recientes, algunos antropólogos marxistas (véase por ejemplo Guerrero *et al.* 1978; Ortega Hegg *et al.* 1983) recuperan el concepto **minoría étnica oprimida**: no llega a constituirse en nación pues su trayectoria queda interrumpida por la agresión colonial; de nueva cuenta, se postula que un gobierno socialista podrá conducir el proceso de emancipación. Por su parte, Aguirre Beltrán niega la validez para el caso mexicano tanto del concepto nacionalidad indígena como del de minoría. Su argumento principal es que las confederaciones tribales encontradas por los conquistadores españoles difícilmente podrían calificarse como naciones (Stalin mismo sostiene que la formación nacional es concomitante al desarrollo capitalista) y, de cualquier manera, las unidades económico-políticas del mundo prehispánico fueron irremisiblemente disueltas; la única realidad actual es la unidad etnocéntrica y defensiva de la comunidad supérstite, mantenida como

tal por la subordinación de casta en las regiones de refugio. La nación mexicana es sólo la nación mestiza (1976a: 118-160).

Creo que las expuestas son las tres principales vertientes de crítica a la obra indigenista de Aguirre Beltrán, aunque puedan existir ciertas variantes o combinaciones (a veces no muy lógicas). La polémica, en cualquier caso, no terminará fácilmente: no se trata de una mera disputa académica sino de confrontaciones ideológicas y políticas. Ahora bien: desde un punto de vista formal, el triunfador indudable es hasta ahora Aguirre: escribe mejor que sus adversarios, conoce mejor la literatura (incluyendo a muchos autores invocados como santos patrones por sus oponentes), ha hecho muchísima más investigación y conoce de primera mano y en profundidad muchas áreas indígenas. Por lo menos tres de sus libros son clásicos; seguirán siendo leídos durante mucho tiempo por todos los interesados en ciertos temas y en ciertos desarrollos en la teoría antropológica. Lamentablemente, es muy difícil poder decir lo mismo de la inmensa mayoría de las obras de sus críticos.

No obstante, las cuestiones de fondo permanecen. El modelo de la región de refugio —que se plantea con el fin de inducir más investigación: la definición de los parámetros requiere de la exploración de las variables (cfr. Hunt 1969)— ha llegado a convertirse en una camisa de fuerza que inhibe ulteriores desarrollos teóricos. Por eso el fenómeno de la etnicidad queda reducido a la persistencia de la economía tradicional y a los mecanismos defensivos frente a la explotación mestiza (Aguirre Beltrán 1987b). Sin embargo, la etnicidad se reproduce y redefine en contextos muy variados; puede, por ejemplo, convertirse en una ideología de participación política, o en el elemento aglutinador de una organización emergente (Royce 1982; Zepeda 1986). Aun las propias regiones de refugio presentan variedades de identidad étnica: si el **ego-centrismo comunitario** es un rasgo dominante en la historia de los Altos de Chiapas, la identidad trasciende a la comunidad en la historia de un “pueblo persistente” como el Yaqui (Spicer 1962 y 1971) —y el Tarahumara, tal vez: de ahí la capacidad organizativa mostrada por el Consejo Supremo, que Aguirre Beltrán describiera en **Formas de gobierno indígena**. La relación entre la **estructura de castas** (o como haya de llamarse a la situación de rigidez en la estratificación social) y la estructura de clases del capitalismo mexicano es un tema que aún requiere investigación y dilucidación conceptual (véase Stavenhagen 1969); pero la participación plena en la estructura capitalista no necesariamente excluye la diversidad étnica (Bonfil 1978: 96-98): no se trata de fenómenos de la misma naturaleza. Puede desaparecer la sujeción del indio y permane-

cer la identidad indígena e incluso informar la acción de grupos que reclaman reconocimiento formal en una sociedad democrática; de hecho, esto es exactamente lo que en los últimos años viene ocurriendo. La política mexicana no evoluciona unilinealmente hacia instituciones (municipio, parlamentos, instancias ejecutivas) que se relacionan con los ciudadanos únicamente en cuanto individuos. Por el contrario: las instituciones están penetradas por intereses patrimoniales y corporativistas, de los cuales el propio PRI es a veces promotor o cómplice. Los intereses de los indígenas, en este contexto, tienden a definirse también en términos corporativos, como una respuesta más eficaz que la puramente individual; pero tal definición no tiene por qué excluir la participación de los individuos en otras organizaciones (vgr. de clase) o la alianza entre organizaciones de diverso tipo. Por un lado, la irrupción política de las organizaciones que se identifican en términos étnicos²⁰ —aunque éstas son a menudo manipuladas por el Estado— puede implicar no una “integración a la sociedad mestiza” (es decir: a la sociedad capitalista) sino un rechazo de ésta: una búsqueda de alternativas presentes en la evolución de la sociedad (que tampoco puede entonces definirse unilinealmente) (Díaz-Polanco 1978: 28-30). En consecuencia, la acción indigenista y los proyectos de desarrollo gubernamental no pueden considerarse como factores asépticos (existan o no indios contestatarios): deben examinarse críticamente (cfr. Barkin, comp. 1973; Stavenhagen 1974).

En los últimos cuatro años, Gonzalo Aguirre Beltrán ha publicado —además de docenas de artículos— dos gruesos volúmenes: *Lenguas vernáculas* (1973) y *Antropología médica* (1986). Ambos, de nuevo, representan contribuciones definitivas a las disciplinas antropológicas en nuestro país; ambos merecen una discusión extensa, que no voy a emprender aquí. Lo interesante es que Aguirre Beltrán nos presenta un análisis crítico de la teoría y la práctica antropológica en México y de sus relaciones con los desarrollos disciplinarios y políticos en los países metropolitanos. Elige como objetos de estudio los dos fenómenos culturales donde la acción indigenista resalta quizá de una manera más crítica: la utilización de la lengua y las ideas y prácticas sobre la salud en contextos interculturales. Como siempre, el autor se muestra enormemente informado, y sin pelos en la lengua. Defiende a brazo partido la antropología como ciencia del hombre, y la antropología mexicana como investigación-acción, y hace patente su desacuerdo no sólo con los oponentes del indigenismo mexicano sino también con ciertas variedades de éste. Se muestra particularmente descontento con los rumbos del sexenio López-

portillista, por muchos motivos funesto. En cualquier caso, al pasarse a la oposición, abre un camino virtualmente nuevo: no la crítica abstracta o generalizadora *a priori* sino el examen minucioso de un problema, basado en el conocimiento de los hechos, de sus antecedentes, proyecciones y elaboraciones conceptuales. Como todos los esquemas y programas que nos legó nuestra contradictoria Revolución, el indigenismo necesita volverse a pensar y formular: necesita crear una nueva praxis. Nos guste o no, los propios indios empiezan a convertirse en protagonistas de tal praxis, pero la antropología no perderá protagonismo si recupera la ruta de la investigación profunda y comprometida: la ruta de Gonzalo Aguirre Beltrán.

Notas

1. Previamente, entre mayo y julio de 1939, G.A.B. había dado a la estampa una serie de once artículos bajo el título genérico "Datos para la historia de Huatusco". Aparecieron en el diario jarocho *El Dictamen*. Igualmente, tres artículos que llevan el nombre "El señorío de Cuautocho" aparecieron en la revista *Divulgación Histórica* (1, 3, 6 y 7, 1940). Véase en *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, 1974, III, una lista completa de sus artículos, la mayoría de los cuales no serán analizados directamente en este trabajo, por contener materiales reelaborados después en libros.
2. Pregunté en una ocasión al Dr. Aguirre Beltrán por qué, a su arribo a la capital, no había buscado ingresar como investigador a la Universidad Nacional o El Colegio de México. Su respuesta: "Porque me interesaba más la política". Una buena parte de la información biográfica que aquí incluyo la debo a conversaciones con don Gonzalo y a un documento que él preparó sobre su propia carrera, que sirvió de base a una conferencia pronunciada en la UNAM en 1978 (Aguirre Beltrán s.f.).
3. Nacido en 1895 y educado bajo la influencia de Franz Boas en la Universidad de Colombia, Herskovits realizó trabajo de campo en Africa, Sudamérica y el Caribe. Bajo su guía, Northwestern se convirtió en el centro de la investigación africanista norteamericano más importante, al menos entre 1940 y 1950. Sus publicaciones (aparte de la ya citada) incluyen *Man and ivorks* (1948), *Cultural anthropology* (1955) y *Dahomey* (1938). Asimismo, publicó con su esposa Francés Herskovits *Rebel destiny* (1934) y *Trinidad village* (1947). Una revisión más a fondo de la obra G.A.B. deberá incluir su comparación con la de su mentor.
4. Personalmente, aunque en mi análisis he seguido de cerca a Aguirre Beltrán, pienso que el término *estamento* ha de preferirse al de *casta*, por razones que expongo en otros escritos (de la Peña 1984: 191-192, y 1987).
5. Este había sido seleccionado como lugar de trabajo por Alfred Metraux, quien, al darse cuenta del carácter levantisca de sus moradores, cambió de parecer (Aguirre Beltrán s.f.:9).
6. *Cuileño* es el gentilicio de los habitantes de Cuajinicuilapa.

7. Aguirre Beltrán (1987a) ha mostrado que en los obrajes abundaba la mano de obra cautiva. Pero ¿no eran los obrajes más bien marginales en la economía colonial? (Lockhart y Schwartz 1983: 142-146). La afirmación de que las haciendas, plantaciones y minas “se basan sustancialmente en el trabajo esclavo, forzado o cautivo” (1987a: 253) es cuestionable a la luz de la literatura reciente; pero, además, faltaría aclarar cuál es el proceso por el que se construye el concepto *modo de producción*. Véase Palerm 1980.
8. En 1936 se había fundado el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, que entre 1940 y 1946 fue duramente criticado por la corriente más radical de la antropología. Desapareció en 1946 y fue sustituido por la dirección que ocupó Aguirre Beltrán en la SEP.
9. El proyecto del valle del Tennessee consistía en la utilización máxima del potencial hidráulico en el marco de una acción integral de desarrollo. Su éxito inspiró proyectos semejantes en México, que sin embargo gozaron de mucha menor autonomía con respecto de la burocracia estatal y tuvieron menor éxito. Véanse Barkin y King 1970.
10. La influencia del estructuralismo anglosajón se manifestó en México a través de dos grandes figuras, en edad ambos mayores que Aguirre pero cercanos amigos suyos y colaboradores en la SEP y el INI: Alfonso Villa Rojas, quien trabajara con Robert Redfield en Yucatán, y Julio de la Fuente, co-investigador en Oaxaca con Bronislaw Malinowski. Como es sabido el gran Malinowski revaluó la importancia de la historia al confrontar la complejidad del mundo indígena mesoamericano; por otro lado, su método de estudiar totalidades culturales “en vivo” trajo vientos de cambio a la antropología mexicana, dominada hasta entonces por el historicismo (Drucker Brown 1982).
11. El adjetivo *tribal* obedece a la concepción que tiene el autor de las formas políticas prehispánicas, que mucho debe a Morgan y Bandelier. La primera parte de *Formas de gobierno indígena* se dedica a una exposición histórica; en su momento, ésta fue una excelente síntesis de la literatura disponible; pero necesitaría revisarse a la luz de la etnohistoriografía contemporánea. Véase Zavala y Miranda 1954, Gibson 1967, Palerm 1972, López Austin 1974, Carrasco y Broda (comps.) 1978.
12. *Aculturación* era el término central en las discusiones profesionales de los antropólogos norteamericanos de la posguerra; parecía particularmente apto entender los cambios acelerados de los países poscoloniales en el capitalismo industrial. Véase Beals 1953, 1967. Los escritos de Aguirre Beltrán representan ambiciosas síntesis sobre la población indígena mexicana, que a veces ignoran la variabilidad y la complejidad de la situación.
13. Genial, mas demasiado aérea, la otra gran apología del mestizaje se encuentra en *La raza cósmica*, de José Vasconcelos (1925), a quien David Brading califica como la gran figura romántica mexicana. Las otras dos reflexiones magistrales sobre la cultura nacional son *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos (1934), y *El laberinto de la soledad* (1949), de Octavio Paz; en la primera, el mundo indígena tiene connotaciones puramente negativas; en la segunda, se ve principalmente desde la óptica de la creación artística. Posteriormente Aguirre Beltrán (1969) hizo explícitas sus diferencias con Molina y Vasconcelos.
14. Las tres esferas son necesarias para lograr un concepto integral, no reduccionista, de la cultura. Esta se define, en primer término, como “un universo de relaciones y significados que determinan las perspectivas desde las que se contempla la realidad” (1970: 114); tal universo tiene un sustrato material pero no se deriva de él mecánicamente;

- sin embargo, sí es posible el conocimiento objetivo de “las normas o principios que son de carácter general y que, por ser consistentes, son racionales” (:116); el conocimiento de estas normas apoya, según Aguirre Beltrán, la política indigenista.
- 15 El grupo Hyperión, cuyas figuras más importantes son Leopoldo Zea (*El positivismo en México, 1950 1943-1944*) y Luis Villoro (*Loj grandes momentos del indigenismo en México*), busca durante la década de 1950 crear una escuela de reflexión filosófica sobre los problemas universales, vistos desde la óptica peculiar de “lo mexicano”. La obra de Villoro, que ejerce una gran influencia en Aguirre Beltrán, desarrolla la tesis de la alteridad del indígena como necesaria para la identidad del mestizo. Las ideas historicistas de Gaos, Ortega y Dilthey alimentan esta escuela; uno de sus miembros, Fernando Salmerón, se convierte en un muy cercano colaborador de Aguirre cuando éste es rector de la Universidad Veracruzana (1956-1961).
 16. Miguel Othón de Mendizábal, la figura más radical de la antropología post-revolucionaria, no es citado por Aguirre Beltrán en *El proceso de aculturación*. pero en escritos posteriores muestra gran conocimiento de, y admiración por, su obra (Aguirre Beltrán 1976a: 185-191; 1983: 198-200). Mendizábal nunca fue funcionario del indigenismo oficial.
 17. La influencia de Steward en México se vincula al trabajo del Institute of Social Anthropology, auspiciado por la Institución Smithsonian; Steward fundó el primero, en 1943, y lo dirigió hasta 1951; en ese periodo el ISA promovió un buen número de investigaciones de campo y publicaciones en México y otros países latinoamericanos (Foster 1979). Dos discípulos de Steward, Eric Wolf y Angel Palerm, recibieron a su vez el influjo de las ideas de Aguirre Beltrán.
 - 18 Debo advertir que para Aguirre Beltrán el término *antropología aplicada* resulta chocante. El postula la unidad dialéctica investigación-acción; por tanto, niega que el indigenismo primero “contemple” y luego “aplique” sus conocimientos (1970a: 108-114; 1976a: 196). No obstante, la expresión es de uso generalizado: significa la participación de antropólogos en *cuanto tales* en programas de acción, y creo conveniente conservarla con ese sentido.
 19. El término *colonialismo interno*, acuñado por Pablo González Casanova (1965), es según Aguirre Beltrán (1976a: 110-113, 180-182) producto de la confusión entre explotación colonial y explotación capitalista. En las regiones de refugio ésta se lleva a cabo por mecanismos dominicales, que representa una fase del proceso de expansión capitalista.
 20. Prefiero hablar de tales organizaciones y no de “las etnias”, para evitar la reificación de las categorías étnica y la generalización indebida sobre las conductas.

Obras de Gonzalo Aguirre Beltrán

- 1940 *El señorío de Cuauhtoch. Luchas agrarias en México durante el Virreynato*, Ediciones Fuente Cultural, México, 220 pp.
- 1946 *La población negra de México, 1519 -1810 Estudio etnohistórico*, Ediciones Fuente Cultural, México, 348 pp.
- 1951 “Casamiento del monte”, *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, [s.e.], México, pp. 41-54
- 1952 *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. III, México, 363 pp.

- 1953 (a), *Formas de gobierno indígena*, Colección Cultural Mexicana, 5, Imprenta Universitaria México, 221 pp.
 (b), "Teoría y práctica de la educación indígena", *Estudios Sociológicos*, Memoria del IV Congreso Nacional de Sociología, pp. 257-364.
- 1955 (a), *Programas de salud en la situación intercultural* Instituto Indigenista Interamericano, México, 191 pp.
 (b), "Teoría de los Centros Coordinadores", *Ciencias Sociales*, vol. VI, no. 32, Unión Panamericana, Washington pp. 66-67.
- 1956 "Teoría de la Investigación intercultural" *Ciencias Sociales*, vol VII, no. 37, Unión Panamericana, Washington, pp. 1-26.
- 1957 *El Proceso de aculturación*, Problemas Científicos y Filosóficos, 3, UNAM, México 270 pp.
- 1958 *Cujila Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, México, 242 pp.
- 1963 *Medicina y magia El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Serie de Antropología Social, no. 1, Instituto Nacional Indigenista 444 pp.
- 1964 "Integración regional", en Juan Comas (comp) *La antropología social aplicada en México*, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp 301-337
- 1967 *Reglones de refugio El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Ediciones Especiales, 46, Instituto Indigenista Interamericano, México, 366 pp.
- 1966 "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXXI, no 1, UNAM, México, pp. 51-71.
- 1970 (a), *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Universidad Iberoamericana, Instituto de Ciencias Sociales, México, 206 pp.
 (b), "Introducción", en Ricardo Flores Magón, *Antología*, Biblioteca del Estudiante Universitario, 9 UNAM México, pp. VI-IVI.
 (c), "Prólogo", al libro *Antología de Moisés Sáenz*, Ediciones Oasis, México, pp. VII-XLVIII.
- 1972 *La población negra de México Estudio etnohistórico*, Tierra firme, F.C.E, México, 364 pp 1973 *Teoría y práctica de la educación indígena*, Colección Sep-Setentas, 64, S E P, México, 284 pp
 (b), "Introducción", en Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, Colección Sep-Setentas, 114 Secretaría de Educación Pública México, pp. 7-49.
- 1976 *Obra polémica*, edición y prólogo de Angel Palerm, CIS-INAH, México, 230 pp. Carta abierta (MS).
 "Introducción", en Rafael Ramírez, *La escuela rural mexicana*, Sep-Setentas, 290, Secretaría de Educación Pública México, pp. 5-47.
- 1983 *Lenguas vernáculos Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, CIESAS, Ediciones de La Casa Chata, 20, México, 468 pp.
- 1986 *Antropología médica*, Centro de Investigaciones y. Estudios Superiores en Antropología Social, México, 314 pp
- 1987 (a), "La esclavitud en los obrajes novoespañoles", en Susana Glantz (comp), *La heterodoxia recuperada (en torno de Angel Palerm)*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 249-259
 (b), "El municipio y las formas de gobierno indígena en Zongolica", en Brigitte Boehm de Lameiras (coord.) *El municipio en México*, El Colegio de Michoacán, México, pp 263-279
 [s.f.] "Una vida en la antropología mexicana" (MS).

Bibliografía consultada

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo y Ricardo POZAS
1954, "Instituciones indígenas del México actual", en Alfonso Caso *et al.*, **Métodos y resultados de la política indigenista en México**, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VI, México, pp. 171-272.
- BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOME
1974, "Hydraulic development and ethnocide: The Mazatec and Chinantec peoples of Oaxaca, México" *Critique of Anthropology*, 1,1, pp. 74-92.
- BARKIN, David (comp.)
1972, **Los beneficiarios del desarrollo regional**, Sep-Setentas, 52, Secretaría de Educación Pública México, 190 pp.
- BARKIN, David y Timothy KING
1970, **Desarrollo económico regional Enfoque por cuencas hidrológicas de México**, Siglo XXI Editores, México, 268 pp.
- BEALS, Ralph
1953, "Acculturation", en A. L. Kroeber (ed), *Anthropology Today*, The University of Chicago Press, Chicago.
1967, "Acculturation" *Handbook of Middle American Indians*, vol. VI, pp. 53-86.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1978, "Sobre la liberación del indio", *Nueva Antropología*, 7 pp. 95-101.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.)
1981, **Utopía y revolución El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**, Nueva Imagen, México, 440 pp.
- BRADING, David A.
1985, **Prophecy and myth in Mexican history**, Cambridge Latin American Miniatures, 1, Centro of Latin American Studies, University of Cambridge, Cambridge, 96 pp.
- CARRASCO, Pedro y Johana BRODA (comps.)
1978, **Economía política e ideología en el México prehispánico**, CIS-INAH/Nueva Imagen, 272 pp.
- COSIO VILLEGAS, Daniel
1976, **Memorias**, Joaquín Mortiz, México, 320 pp.
- DAVIS, Kingsley
1948, Reseña del libro **La población negra de México**, *American Anthropologist*, vol. 50 No. 1 pp. 115-116
- DE LA PEÑA, Guillermo
1981, "Los estudios regionales y la antropología social en México", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. II, No. 8, pp. 43-93.

1984, "Apuntes de un antropólogo de la Política Indiana de Juan de Solórzano Pereira", en Carlos Herrejón (comp), **Humanismo y ciencia en la formación de México**, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 181-196.

1986, "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneph (comps.) **Poder local, poder regional**. El Colegio de México, México, pp. 27-56.

1987, "Orden social y educación indígena: la previvencia de un legado colonial" en Susana Glantz (comp), **La heterodoxia recuperada (en torno a Angel Palerm)**. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 285-320.

DE LA PEÑA, Guillermo *el al.*

1987, "Algunos temas y problemas en la antropología social del área purépecha" en Guillermo de la Peña (comp), **Antropología social de la región purépecha**, El Colegio de Michoacán, México; pp. 31-65.

DÍAZ POLANCO, Héctor

1978, "Indigenismo, populismo y marxismo", **Nueva Antropología**, año III, no. 9, pp. 7-32.

DRUCKER-BROWN, Susan

1982, "Introducción", en Bronislaw Malinowski and Julio de la Fuente, **Malinowski in México The Economics of a Mexican Market System**, Routledge & Kegan Paul, Londres; pp. 3-52.

ESPIN, Jaime

1987, "Poder y ecología: el área de influencia de Uruapan", en Guillermo de la Peña (comp), **Antropología social de la región purépecha**. El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 97-132.

FALCON, Romana

1977, **El agrarismo en Veracruz. La etapa radical (1928-1935)**, El Colegio de México, México, 182 pp.

FLORES MAGON, Ricardo

1970, **Antología**. Introducción y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán, Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, México

FOSTER, George

1979, "The Institute of Social Anthropology", en **The Uses of Anthropology**, Special Publications, 11, American Anthropological Association, Washington, pp. 205-216.

FROST, Elsa Cecilia, Michael C. MEYER y Josefina VAZQUEZ (comps) 1979, **El trabajo y los trabajadores en la historia de México**, El Colegio de México y University of Arizona Press, México y Tucson.

GAMIO, Manuel

1922, **La población del Valle de Teotihuacán**, Secretaría de Fomento, México, 3 vols. GUERRERO, Javier, Marcela LAGADDE y Ma. Elena MORALES 1978, "La cuestión étnica", **Nueva Antropología**, año III, no. 9, pp. 79-93.

GIBSON, Charles

1967, **Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810**, Siglo XXI Editores, México. 534 pp.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo

1965, **La democracia en México**, Era, México.

HERSKOVITS, Melville

1941, **The Myth of the Negro Past**, Knopf, Nueva York.

1938, **Dahomey. An Ancient West African Kingdom**, Augustin, Nueva York. 2 vols.

1948, *Man and His VYorLi*, Knopf Nueva York.

1952, *Economic Anthropology*, Knopf Nueva York.

Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán

1974, Instituto Indigenista Interamericano y Universidad Veracruzana, 3 vols.

Indianidad y descolonización en América Latina

1979, Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, Nueva Imagen, México.

LEONARD, Irving

1942, Reseña del libro *El señorío de Cuauhtochco*, *The Híspame Histonical Revino*, vol. XXII, no. 1, pp. 169-170

LOCKART, James y Stuart B. SCHWARTS

1983, *Early Latín America A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge University Press. 480 pp.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente

1973, *El problema del indio*, selección de textos de Marcela Lombardo, introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, Colección Sep-Setentas, 114, Secretaría de Educación Pública, México, 208 pp.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

1974, "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", *Historia Mexicana*, vol. XXIII, no. 4, pp. 515-550.

MEDINA, Ignacio

1978, "A propósito de la Declaración de Barbados II", *Nueva Antropología*, año III, no. 9, pp. 94-96.

MOLINA ENRIQUEZ, Andrés

1978, *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos, 1911-1919*, prólogo de Arnaldo Córdova, Era, México.

ORTEGA HEGG, Manuel, Jaime VELEZ y Eckart BOEGE

1983, "El conflicto etnia-nación en Nicaragua", *Nueva Antropología*, vol. V, no. 20, pp. 53-66

PALERM, Angel

1972, *Agricultura y sociedad en México*, Colección Sep-Setentas, 124, Secretaría de Educación Pública México: 200 pp.

1980, *Antropología y marxismo*, CIS-INAH/ Nueva Imagen, México 226 pp.

PAZ, Octavio

1959, *El laberinto de la soledad*. Segunda edición corregida y aumentada, Fondo de Cultura Económica, México, 196 pp.

POZAS, Ricardo

1976, *La antropología y la burocracia indigenista*, Ed. Tlacuilco, México. 52 pp.

POZAS, Ricardo e Isabel HORCASITAS

1971, *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI Editores, México. 184 pp.

RAMOS, Samuel

1968, *Perfil del hombre y la cultura en México*, Colección Austral, 1080, Espasa-Calpe Mexicana, México, 140 pp.

RAMIREZ, Rafael

1976, *La escuela rural mexicana*, introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, Colección Sep-Setentas, 290, Secretaría de Educación Pública, México, 216 pp.

REDFIELD, Robert

1940, *The Folk Culture of Yucatán*, The University of Chicago Press, Chicago, 416 pp.

ROYCE, Anya Paterson

1982, *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*, Indiana University Press, Bloomington. 248 pp.

SAENZ, Moisés

1936, *Carapan, Bosquejo de una experiencia*, [s.e.], Lima, 352 pp.

1976, *México íntegro* Dirección General de Educación Técnica Agropecuaria, México, 152 pp.

SALMERON CASTRO, Fernando

1987, "El municipio en la antropología política", en Brigitte Boehm de Lameiras, *El municipio en México*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 118-136 SPICER, Edward H.

1962, *Cycles of Conquest The Impact of Spatn, México and the United States on the Indtans of the Southwest, 1533-1960*, The University of Arizona Press, 610 pp.

1971, "Persistent Identity Systems" *Science*, 4011, pp. 795-800.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1969, *Las clases sociales en las sociedades agranas*, Siglo XXI Editores, México, 294 pp.

1974, "Castas, clases y proceso dominical: notas sobre la antropología política en la obra de Aguirre Beltrán", en *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 239-248.

STEWART, JULIAN H.

1955, *Teoría y práctica del estudio de áreas*, Unión Panamericana, Washington.

VASCONCELOS, José

1948, *La raza cósmica*, Colección Austral, 802, Espasa-Calpe Mexicana, México, 208 pp.

VARESE, Stefano

1978, "Defender lo múltiple. Nota al indigenismo" *Nueva Antropología*, año III, no. 9, pp. 33-48.

VAZQUEZ LEON, Luis

1987, "Gobierno indígena y estructura de poder municipal en dos jurisdicciones de Michoacán", en Brigitte Boehm de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 95-117.

VILLORO, Luis

1979, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIS-INAH, Ediciones de La Casa Chata, 9, México, 250 pp.

ZAVALA, Silvio

1940, Reseña del libro *El Señorío de Cuauhtochco*, *Revista de Historia de América*, 10, pp. 131-132.

ZAVALA, Silvio y José Miranda

1954, "Instituciones indígenas en la época de la colonia", en Alfonso Caso *et al*, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VI, México, pp. 29-112.

ZEAL, Leopoldo

1968, *El positivismo en México*, Segunda Edición, Fondo de Cultura Económica, México. 484 pp.

ZEPEDA PATTERSON, Jorge

1986, "No es lo mismo agrio que agrario, ni comunero que comunista, pero se parecen", en Jaime Tamayo (coord.), *Perspectivas de los movimientos sociales en la región Centro-Occidente*, Instituto de Estudios Sociales, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 323-378.

ALFONSO CASO

Beatriz Barba*

Hacer la biografía de un hombre de las dimensiones de Alfonso Caso es un atravesamiento, porque es tan vasta su labor y tan multifacética su personalidad, que se necesitan varias opiniones para un buen logro en tal tarea. De hecho, esta semblanza es un mosaico de ideas que se ha procurado enlazar lo mejor y más brevemente posible. Pasemos a ello, advertidos de que se leerán diferentes criterios.

Nació el 10. de febrero de 1896, del matrimonio formado por el ingeniero Antonio Caso y la señora María Andrade de Caso. Hermano menor del distinguido filósofo Antonio Caso y Andrade, uno de los grandes representantes de las corrientes de la derecha post-revolucionaria, cuya importancia y brillo no fueron traumáticos para el joven Alfonso, quien, a pesar de no comulgar con las teorías de su hermano mayor, aprovechaba las oportunidades que tenía para mencionarlo como un gigante del pensamiento mexicano, prueba de su respeto y ausencia de complejos. Contrajo matrimonio con María Lombardo —hermana del licenciado Vicente Lombardo Toledano— quien llenó su vida efectiva y completó su carrera intelectual. Sus hijos fueron Beatriz, Andrés y Eugenia.

Desde 1917 inició una inmensa producción científica que logró al cabo de toda su vida, con artículos como: *Categoría del pensamiento como fundamento de la creencia. Ensayo de una clasificación de las artes y ¿Qué es el Derecho?*.

En 1918, ya siendo pasante de Leyes, comenzó a dar clases de Epistemología en la Escuela de Altos Estudios, después Facultad de Filosofía y Letras, dentro de la cual también había realizado serios estudios; ense-

* Investigadora del Departamento de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). El presente texto fue elaborado para la obra colectiva *La antropología en México Panorama histórico*, que bajo la coordinación de Carlos García Mora, publica el INAH.

ñó, por ese tiempo, Filosofía del Derecho en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Nacional de México.

En 1919 obtuvo el título de licenciado en Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la misma universidad, con los máximos honores. Esta preparación le permitió defender sus puntos de vista con agresividad y penetrar profundamente en la realidad de la sociedad mexicana, antigua y moderna; sin embargo, sus verdaderas vocaciones fueron la antropología y la historia.

Alfonso Caso contaba a sus amistades que un viaje a Xochicalco, donde la dificultad para llegar fue el incentivo, y el impacto de ese arte tan maduro lo hicieron recapacitar sobre la necesidad de conocer mejor las culturas del México desaparecido y lo motivaron a estudiar Arqueología.

El Museo Nacional de México ofrecía diversas cátedras de antropología en los años siguientes al movimiento armado, que trataban de continuar con la antigua Escuela Internacional de Arqueología, Historia y Etnografía, formada en épocas porfiristas y en donde se habían dado a conocer cerebros tan brillantes, como los de Zelia Nuttall, Franz Boas y otros muchos. Esa institución se dedicaba a redondear la historia de México que venía tratando de organizarse en su parte prehispanica desde fines del siglo XVIII mucho era lo que se había avanzado, pero grandes aún eran las lagunas en el conocimiento cierto. Hermán Beyer y Edward Seler fueron los principales mentores de Caso, así como Manuel Gamio, a pesar de que él no siempre estuvo de acuerdo con ellos y pronto mostró su carácter independiente.

Su vida de juriconsulto estuvo eternamente actuante; en 1920 trabajó en problemas bancarios dentro de la Secretaría de Gobernación, y su inquietud intelectual le obligó a escribir un **Proyecto sobre Organización Bancaria**, que le dio fama en el medio financiero.

Para 1922 fungió como abogado del departamento jurídico de la Secretaría de Industria y Comercio, puesto que abandonó hasta 1927.

En 1925 obtuvo el grado de Maestro en Filosofía en la Escuela de Altos Estudios, titulándose de nuevo con los máximos honores. Desde entonces, su pensamiento se delineó alrededor del conocimiento de las culturas prehispánicas. En ese año escribió sobre el **patolli** y otros juegos prehispánicos, con planteamientos de lógica rigurosa, cualidad que nunca abandonó.

Para 1926, dentro de la Escuela Internacional de Arqueología, Historia y Etnografía, definió una línea personal opositora al pensamiento extranjero que predominaba; sus preocupaciones fundamentales fueron

señalar la propia evolución de las civilizaciones mesoamericanas y alejar la idea de que todo invento o cambio positivo había que interpretarlo como un rasgo de difusión o préstamo cultural. Siendo un intransigente evolucionista, combatió con denuedo a todos los que osaban presentar postulados contrarios. En 1927 fundó la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, de larga tradición y sólido prestigio, donde publicó numerosos trabajos.

Alfonso Caso sintió, como los clásicos del siglo XIX, la necesidad de revisar la iconografía; muchas cosas le resultaban incongruentes. En su estudio sobre *El Teocalt de la Guerra Sagrada*, monolito encontrado en los cimientos del Palacio Nacional, realiza sus primeros análisis iconográficos. La seguridad de hablar correctamente de los pueblos que produjeron las ruinas que se exploraban también fue otra de sus tempranas preocupaciones, como sucedió en Tizatlán, Tlaxcala.

Para entonces Oaxaca era un estado lleno de historia, no había sido penetrado ni comprendido. Se pensaba que sólo dos culturas de la época prehispánica eran importantes: la mexicana y la maya; incluso, cuando la escultura o la arquitectura de alguna región era significativa, se le bautizaba como mexicana o maya sin mayor miramiento. Alfonso Caso fue de los primeros en insistir en la necesidad de puntualizar la cultura que se estudiaba, señalando a la zapoteca como otra cuna cultural de lo que más tarde Kirchhoff llamaría Mesoamérica.

De 1928 a 1930 dirigió la Escuela Nacional Preparatoria. Esta dirección no impidió que continuara publicando prolijamente sobre el México prehispánico. En su trabajo sobre las estelas zapotecas, demostró que éstas eran de diferentes tiempos y propone una división en épocas: I y II como prezapotecas, III-A como el florecimiento de la cultura zapoteca, III-B, IV y V como mixtecas, llegando así hasta el contacto con los españoles. Su proposición se debió a que le resultaban muy diferentes los estilos artísticos de las estelas y todo lo llevaba a concluir que en la zona se había sucedido una invasión, y que era mixteca. Esta sensibilidad estética impuesta sobre la historia, aceptada desde fines del XIX, que hablaba sólo de la cultura zapoteca como hegemónica hasta el siglo XVI, le costó muchas críticas por varias décadas, hasta 1981, cuando los documentos prehispánicos traducidos le dieron la razón. El ya no vivió para regocijarse con su triunfo, y se cuenta que en cada exploración de Oaxaca que él no hacía, cuestionaba a los investigadores para ver si su teoría encajaba en los resultados ajenos. La fijación por sacar adelante esta proposición cronológica duró toda su vida; siempre se mantuvo convencido de que esa división era irrefutable.

En 1928 inicia su larga lista de publicaciones sobre códices, con el análisis de uno en otomí, siendo un año muy prolífico en ese aspecto, ingresó a el Museo Nacional como arqueólogo; al mismo tiempo imparte sus cátedras de Arqueología Mexicana y Arqueología Maya en la Escuela de Altos Estudios de la UNAM y en la Internacional del Museo. Por fin, renunció a sus clases en la Escuela de Leyes para dedicarse más tiempo a la antropología. Sus excavaciones en Xochicalco y en Michoacán, hicieron sus labores incompatibles con la dirección de la Escuela Nacional Preparatoria y en consecuencia en 1930 renuncia a ella y acepta la Jefatura del Departamento de Arqueología del Museo Nacional. Dicho museo enfrentaba en esas épocas el problema de elaborar el catálogo de los códices; por tanto, Caso tuvo la oportunidad de estudiar a sus anchas la colección nacional de estos documentos, y de realizar junto con Federico Gómez de Orozco, una serie de trabajos descriptivos que le permitieron conocer directamente el análisis comparativo de los códices.

En 1931 empezó sus exploraciones en Monte Albán, por su interés en ampliar los conocimientos sobre esa cultura, que siempre le había atraído. La maestra Eulalia Guzmán, entonces destacada consejera de la Secretaría de Educación Pública en materia de educación indígena, lo ayudó en las temporadas vacacionales.

El 2 de febrero de 1932, Alfonso Caso anunció a la prensa mexicana el descubrimiento de la tumba número 7 de las excavaciones de Monte Albán, explorada desde enero. Tal hecho correspondía a lo que todo arqueólogo sueña encontrar: un sitio exageradamente rico, con un personaje importante. No se hicieron esperar la envidia ni el deseo del fracaso; unos lo acusaron, de haber fabricado las joyas, otros, de haber robado las mejores, unos terceros, de haber cambiado los originales por copias; en fin, el hallazgo era tan descomunal, que no cabía en la mente de la mayoría tan buena suerte. A pesar de eso, el acontecimiento fue definitivo para coronar tempranamente una obra que nunca desmereció, por su talento y su profundidad conceptual. La fama de Caso recorrió el mundo con el descubrimiento de las joyas de la tumba y con sensacionales estudios de estelas y códices para entender las casas dinásticas zapotecas y mixtecas.

Sus biógrafos cuentan que, entre amigos, él reconocía que el honor lo merecía una vaca que había caído en el agujero de la entrada de la tumba. Con deseos de restarle personalidad, se aseguraba que Caso no quería trabajar esa zona, y que el licenciado Juan Valenzuela fue quien se empeñó en ello y le llevó la noticia de la existencia de dicha entrada.

Tanto detalle llega a ser irrelevante, porque el hallazgo hubiera sido sólo un accidente si lo hubiera tenido cualquiera que no manejara la cantidad de datos históricos que poseía Caso y que le permitió desprender decenas de inferencias para comprender mejor la cultura zapoteca y sus relaciones con el resto de Mesoamérica.

Se mencionó en forma destacada la técnica de la excavación; no se movió nada hasta ser bien localizado en planos y fotografías, de modo que, supuestamente, se podía hacer la reconstrucción en cualquier momento. Esto no era común en esos años y tal precisión hizo historia. Lo curioso es que, fuera de él, nadie controló los datos de esta tumba por más de treinta años, al grado de que se tuvieron que hacer dos réplicas de la tumba número 7 en el nuevo Museo Nacional de Antropología, porque lo publicado hasta 1968 era insuficiente para rehacer el lugar de primer intento. Este hecho nos habla del largo lapso transcurrido entre el encuentro y el estudio completo de él; de los problemas creados por las críticas, de los temores de padecer robos de datos o ideas, en fin, nos deja pensar que para el propio Caso esa excavación representó no sólo un dilema arqueológico, sino psicológico y profesional. Sin embargo, la gloria que ganó le permitió alcanzar la propia dirección del Museo Nacional en 1933, y hacer múltiples publicaciones parciales.

Como director del Museo, se rodeó de más empleados que de amigos, quedó por encima de todos por su inteligencia, preparación, suerte y familia. Los antropólogos se acostumbraron a verle sólo como autoridad y se perdió la oportunidad del acercamiento con el genio, que pudo haber formado escuela y que no la hizo por falta de relaciones humanas.

Ese mismo año, la Universidad Nacional Autónoma de México reconoció la importancia de su esfuerzo y de su capacidad intelectual otorgándole su primer doctorado *honoris causa*.

Las culturas aldeanas agrícolas, de la prehistoria de México, produjeron cerámica funeraria de mucho interés. Uno de los elementos que habían llamado la atención de los investigadores, y que no sabían manejar, eran las figurillas de barro grandes y huecas; en ese año, Caso hizo un intento de explicación de ellas, pero como lo olmeca no estaba definido, no tuvo fortuna.

En 1934, aún director del Museo, y siendo presidente de la República el licenciado Abelardo L. Rodríguez, recibió la orden de asistir a una manifestación anticlerical, a la que no acudió por considerarla imposición antidemocrática; le apoyó su más cercano colaborador, Federico Gómez de Orozco, y ambos fueron despedidos. Este hecho despertó indignación, dada la importancia de Alfonso, pero no hubo reversa guber-

namental porque las represalias abarcaban a muchas personalidades relevantes consideradas conservadoras. Quedó sólo como jefe de las exploraciones de Monte Albán, dirigiendo una temporada muy productiva como fue la de 1934-1935, en la que le ayudó el doctor Daniel F. Rubín de la Borbolla, quien se encargó de Mitla y después, entre ambos, estudiaron los materiales.

La inquietud de Caso por descifrar enigmas de la arqueología mexicana no tenía límites; le preocupaba desde la prehistoria hasta la conquista. Sus tesis no eran propuestas con precipitación, sino como resultado de discusiones con sus allegados y después de sesudos planteamientos; pero una vez enunciadas se convertía en fanático de ellas y las defendía con verdadera agresividad; eso no le multiplicó simpatías, pero en cambio le dio mucho prestigio como investigador.

En 1936 escribió *La religión de los aztecas*, iniciando la serie de publicaciones que sobre ese tema lo inmortalizaron. Aquí hizo notar la necesidad de manejar los diferentes aspectos de la filosofía para poder penetrar en los diversos ángulos de la inteligencia humana. Ello era indispensable para entender cómo los aztecas explicaban su universo circundante y el modo como enfocaron la relación sujeto-objeto del conocimiento.

Cuando el general Lázaro Cárdenas llegó a la presidencia de la República, en 1936, a Caso le cambió el panorama porque entre otros intereses, el nuevo presidente destacaba la promoción del campesinado, la recuperación de la identidad mexicana y el estímulo al arte y la ciencia con fundamentos nacionalistas.

Alfonso Caso fue llamado a colaborar cerca de don Lázaro para reorganizar las instituciones dedicadas a la investigación de las ciencias antropológicas en México. Propuso la fundación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, junto con un plantel que preparara debidamente a los investigadores que trabajaran en ello. En 1939 se fundaron el Instituto y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quedando como director general el propio Caso; como director de monumentos prehispánicos el arquitecto Ignacio Marquina y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia el doctor Daniel F. Rubín de la Borbolla, sus más estrechos colaboradores. Hay que aclarar que la Escuela formaba parte de la de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional y hasta 1940 pasó al I.N.A.H. Esta orquestación fue idea de Caso, quien al salir (en 1944), para hacerse cargo de la Dirección General de Enseñanza Superior e Investigación Científica de la SEP, dejó todo funcionando sobre las bases, las ideas y el contenido que a él le satisfacían.

Fue **vox populi** que no le interesó la Escuela. Según sus biógrafos, rechazaba perder el tiempo escuchando la problemática poco madura de los estudiantes, y para subsanar esta parte de su personalidad, escribió el artículo “A un joven arqueólogo mexicano”, donde expuso una serie de consejos muy valiosos, para que los tuvieran presente sin tener que dar cátedra. Sin embargo, durante esos años, estuvo al frente de materias como arqueología mexicana, historia antigua de México y arqueología de Oaxaca.

Su producción, prolífica y enjundiosa, se publicaba tanto en México como en los Estados Unidos, Europa y algunos países sudamericanos. Escribió un interesante artículo donde trató de demostrar que la estructura jeroglífica ya se manejaba en Teotihuacán, contra la vieja opinión de que la inventaron los mexica y los pueblos contemporáneos a ellos. El calendario (**tonalpohualli**), importante forma de escritura, lo encontró también en Teotihuacán. En 1941 escribió sobre el calendario de los tarascos y poco a poco fue concretando la tesis de que la parte fundamental de la unidad cultural de Mesoamérica la dio la semejanza del cómputo del tiempo, los calendarios mesoamericanos que, aunque varían, tienen los mismos principios religiosos, aritméticos y estéticos.

En 1942 le fue impuesto otro birrete de doctor **honoris causa**, ahora por la Universidad de Albuquerque, Nuevo México, en reconocimiento a su enorme producción científica. Fue un año clave, porque su interés, antes puramente arqueológico, cambió hacia el indio vivo; escribió “**La protección de las artes populares**”, que nos indica que estaba empapándose en la problemática indígena. Por otro lado, se sucede la mesa redonda de mayas y olmecas, en la que Covarrubias precisa, con base en el estilo estético, lo que caracterizaba a la cultura olmeca; Caso, Jiménez Moreno y otros destacados investigadores, estuvieron de acuerdo y en ese evento redondearon las proposiciones para dejar definido lo que debía enterse por “complejo olmeca”. Fue notable su aportación al interpretar el paraíso de Tláloc en Teotihuacán, pinturas de Tepantitla trabajadas por el pintor Agustín Villagra.

En 1943 entró a formar parte del Colegio Nacional, institución que ha reunido a las más señaladas personalidades de las artes y las ciencias mexicanas y que periódicamente están en contacto con el pueblo a través de charlas y literatura.

Sus aportaciones y síntesis antropológicas rebasaban las fronteras de México. Trataba de integrar Mesoamérica (término inventado por Kirchhoff en ese año y aceptado por Caso) al resto de la historia de América y escribió entonces sobre la cronología del suroeste de Norteamérica.

En 1944 su vida volvió a tener cambios fundamentales: fue nombrado director general de enseñanza Superior e Investigación Científica de la SEP; pero también le propusieron provisionalmente la rectoría de la Universidad Nacional Autónoma de México, cargo que aceptó y desempeñó del 15 de agosto de 1944 al 24 de marzo de 1945, cuando se lo dejó al licenciado Genaro Fernández MacGregor, reanudando labores directivas hasta diciembre de 1945, momento en que lo nombraron secretario de Bienes Nacionales e Inspección Administrativa.

Su nombramiento lo hizo una junta de ex-rectores de la UNAM, que confió en él para reorganizar a la máxima casa de estudios de México, sumergida en una crisis estudiantil que se agudizó en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela Nacional de Medicina Veterinaria y Zootecnia; se desconoció al entonces rector, Brito Foucher, y se encargó a Caso el reajuste, cosa que logró al elaborar un proyecto de ley orgánica, que fue aprobado por el H. Congreso de la Unión en diciembre de 1944.

Como resultado de sus éxitos en la investigación antropológica y en la administración, en 1946 comenzó una serie interminable de reconocimientos, honores, membresías y cargos, que nunca se acabaron; en ese año fue nombrado doctor *hónoris causa* de la Universidad de Morelia, Michoacán, profesor honorario del Instituto de Ciencias y Artes del Estado de Oaxaca, miembro de honor de la Sociedad de Americanistas de París, Francia; y miembro honorario de Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Avido de presentar a su patria como aportadora de cultura al mundo, estudió y escribió en 1946 sobre ello, preocupación que iba a ser característica de los indigenistas años más adelante. La religión, el calendario, los códices y los descubrimientos arqueológicos seguían siendo el centro de su interés antropológico, y en ese año colocó a Monte Albán como una civilización temprana con escritura, por sus estudios de las etapas I y II.

En 1948, la Universidad de Mérida, Yucatán, le concedió el grado de doctor *hónoris causa* y la SEP le extendió el título de arqueólogo para su registro en la Dirección General de Profesiones.

En 1949, fundó el Instituto Nacional Indigenista, del que fue director hasta su muerte en 1970; sin embargo, nunca abandonó la arqueología, a la que dedicaba “por lo menos un día a la semana”, como dijera el doctor Bernal, para desentrañar los secretos de las urnas, la escritura y los códices de Oaxaca.

ese mismo año, Cuba le nombró académico correspondiente de la Academia Nacional de Artes y Leyes.

Después de una época de grandes reconocimientos, para 1961 su estrella declinó un poco; los honores fueron disminuyendo porque los conceptos de autoridad y administración estaban cambiando en México. Desde principios de los setenta se agudizó entre los intelectuales la necesidad de democratizar las instituciones, y Caso no entraba en ese cuadro, porque su jefatura y sus decisiones no admitían réplica.

Sus actividades indigenistas contrapesaron su personalidad de “ciencia pura” y de “filosofía teórica” que había dominado su vida de madurez, y se proyectó más bien como de “política práctica” o “aplicación de la política al desarrollo de las comunidades indígenas”, lo cual fue positivo y complementario. Esta situación mereció otro tipo de reconocimientos.

En 1969, salió el libro titulado **“El tesoro de Monte Albán”**, esperado por todos los intelectuales desde los principios de los treinta; despejó incógnitas y abrió de nuevo el interés en tan importante descubrimiento. Al año siguiente, por su obra **Reyes y reinos de la mixteca**, considerada su obra magna por la cantidad de datos que aporta, recibió el Premio Sahagún, el 13 de noviembre, ya enfermo y cansado, muriendo el 30 de ese mismo mes, y dejando un hueco que nadie podrá llenar, porque personas tan notables son excepcionales en la historia de una nación.

Contra lo esperado, su muerte fue vista con un poco de indiferencia, porque acontecía cuando el estudiantado luchaba por eliminar directivos dictatoriales y hubo muchos que recordaban sólo sus decisiones inapelables y sus imposiciones, y pocos que defendieran su labor como científico, acucioso investigador, y descubridor material y teórico de grandes tesoros de nuestro pasado. No hay que olvidar que fue el creador de las instituciones rectoras y formadoras de la antropología mexicana, y que dio la directriz de todos esos intereses de 1934 a 1949; después se dedicó al indigenismo, fungiendo como pauta de esa política por 22 años.

En 1974 sus restos mortales fueron trasladados a la Rotonda de los Hombres Ilustres, entre Arturo Rosenblueth e Ignacio González Guzmán.

En 1975 se publicó un homenaje *postmortem* al doctor Alfonso Caso, y en esta obra se confirmaron sólo las ideas positivas que sobre él ya se habían expresado.

Puede considerarse que sus mejores biógrafos han sido el doctor Ignacio Bernal y García Pimentel, su colega de varias décadas; Fernando

Todas sus teorías y experiencias sobre indigenismo fueron publicadas en las diferentes series del Instituto; durante 22 años fue el indicador de lo que debía de hacerse con el indio. Abundaron sus partidarios y sus detractores, sobre todo por el aspecto de política viva, dinámica que tiene esa institución y que no tenía entonces el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Benítez lo alabó diciendo que...“ha llevado escuelas, tiendas, médicos y veterinarios...ha estimulado las artesanías y ha defendido sus tierras (de los indios, invadidos por los ganaderos y agricultores ricos)...se ha preocupado por impulsar los únicos estudios sobre esas culturas (de algunos grupos del norte)”...

Sus enemigos fueron incontables: los afectados por la defensa de los indios o por su política administrativa o por su personalidad prepotente que no permitía controversias ni discusiones; Alfonso Caso, como dice Bernal, “era un hombre que tendía a ver las cosas en blanco y negro; no admitía los grises en temas que le excitaban o le irritaban... lo que le acarreó multitud de inconformes que, en principio, consideraba enemigos aunque no lo fueran. Tal sería el caso, por ejmplo, de la maestra Eulalia Guzmán, quien en 1949 excavó la tumba que hasta la fecha se discute si es o no de Cuauhtémoc. El hecho de que ella no admitiera el veredicto de Caso de que no eran los restos de nuestro héroe más querido, la convirtió en su enemiga, combatiéndola y eliminándola de donde pudo hasta el Tinde sus días, sin contemplar que sólo se trataba de una opinión divergente y que ella era una personalidad científica impecable que no tenía por qué destruir.

El indigenismo absorbió las últimas dos décadas de su vida, y trató de ir, desde su definición hasta su solución. El problema era, en su base, que no considerar al indígena un ciudadano por el hecho de tener una cultura diferente; lo definió como el mexicano que se siente indio, que habla una lengua no oficial y vive de acuerdo con cánones culturales ancestrales, reducidos a su comunidad. La solución la planteó meramente educativa, la cual debía apuntalarse con el ejemplo.

En 1949 siguió con publicaciones que ampliaron la historia de Oaxaca a zapotecas y mixtecas; al fin logró darles la altura de grandes civilizaciones mesoamericanas, y también continuó sus análisis sobre el arte y la religión de todas las culturas prehispánicas.

En 1951 se publicó el *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, organizado por Juan Comas, Eusebio Dávalos Hurtado, Manuel Maldonado Kóerdell e Ignacio Marquina, obra en la cual se le reconoce como la piedra angular de la antropología de los años treinta a los cincuenta en México. En

Benítez gran estudioso de las culturas indígenas; y el doctor John Paddock, seguidor en Oaxaca de sus búsquedas arqueológicas.

Para la elaboración de esta biografía se utilizó testimonios, la obra directa del doctor Alfonso Caso y el homenaje hecho en su honor en 1975.

Obras de Alfonso Caso

- 1920 *Proyecto sobre organización bancaria*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Secretaría de Gobernación, Dirección de Talleres Gráficos, México.
- 1925 “La negación”, *El Pensamiento Nuevo* (25 de agosto), México.
“Un antiguo juego mexicano: el *patolli*”, *Revista de Revistas*, 774 (8 de marzo), México. Publicado también en *El México Antiguo*, t. II, no. 9 (marzo), México, pp. 203-211.
- 1927 *El teocalh de la Guerra Sagrada (monolito encontrado en los cimientos del Palacio Nacional)*, Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México.
“Nota arqueológica sobre las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala”, *El México Antiguo*, t. II, nos 11-12 (junio), México, pp. 279-280.
“El vaso de jade de la colección Planearte”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, no. 1, UNAM, México, pp. 7-18.
“Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, no. 4, UNAM, México, pp. 139-172.
“Una pintura desconocida de Milla”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, No. 6, UNAM, México, pp. 243-247.
“El uso de las máscaras entre los antiguos mexicanos”, *Mexican Folkways*, vol. 5, no. 3 (julio-septiembre), México, pp. 11-113.
“La realidad de los conceptos”, *El Educador*, t. 1-3 (noviembre), México, pp. 6, 10.
- 1928 “Las medidas del Calendario Azteca”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. II, UNAM, México, pp. 128-137.
Las estelas zapotecas, Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México.
“Un código en otomí”, *Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists*, September 17-22 New York, pp. 130-135.
“Los Jeroglíficos de Tenayuca”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. II, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 141-163.
- 1929 *El juego de pelota en XochicaUo*, Informe de las labores realizadas en la Dirección de Arqueología durante el mes de julio de 1929, Boletín de la Secretaría de Educación, México.
“Informe preliminar de las exploraciones realizadas en Michoacán”, *Anales del Museo Nacional de México*, 4a. época, t. VI, México, pp. 446-452.
“Explicación de la tricornia”, *Mexican Folkways*, 5, México.
- 1930 “L’Art Archaïque au Mexique” en *L’Art Vivant au Mexique*, VI, París, pp. 46-49.
- 1931 “Cuentas del collar en forma de vasijas”, *Quetzalcóatl*, 1-5, Sociedad de Antropología y Etnografía de México, México.

- "¿Qué es el Derecho?", *Universidad de México*, vol. 3, No. 14, UNAM, México, pp. 173-183.
- 1932 *Las exploraciones en Monte Albán (temporada 1931-1932)*, Publicación 7, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 1-36.
 "Monte Albán Richest Archeological Fin in América", *The National Geographic Magazine*, vol. LXII, No. 4 (October), Washington, D.C., pp. 487-512.
 "Reading the Middle of Ancient Jewels", *Natural History*, vol. XXXII, no. 5 (September-October), New York, pp. 464-480.
 "Notas sobre juegos antiguos", *Mexican Folkways*, vol. VII, no. 2, México, pp. 56-60.
 "La tumba siete de Monte Albán es mixteca", *Universidad de México*, t. IV, no. 26, UNAM, México, pp. 117-150.
 "Las últimas exploraciones de Monte Albán", *Universidad de México*, t. V, no. 25-26, UNAM, México, pp. 1000-1071.
 "El culto al Dios de la lluvia en Tizapán, Distrito Federal", *El Turista Mexicano*, vol. 1, no. 4-5 (noviembre), México, pp. 8-13. Publicado también en *Boletín del Museo Nacional de México*, 5a época, t. I, México, pp. 235-237.
 "Los hallazgos de Monte Albán", *Medican Folkways*, vol. VII, no. 3, México, pp. 114-128.
 "El uso de las máscaras entre los antiguos mexicanos", *Nuestro Tiempo*, t. I, no. 6 (agosto), México, pp. 29-30.
- 1933 "Las tumbas de Monte Albán", *Anales del Museo Nacional de México*, 4a época, t. VIII, México, pp. 641-648.
 "Idolos huecos de barro de tipo arcaico", *Anales del Museo Nacional de México*, 4a época, t. VIII, México, pp. 577-581.
- 1934 "Sobre una figurilla de hueso del antiguo imperio maya", *Anales del Museo Nacional de México*, 5a época, t. I (enero-marzo), México, pp. 11-16.
 "¿De dónde vinieron el hombre y la cultura de América?", *El Universal*, Sección dominical (octubre), México.
- 1935 *Las exploraciones en Monte Albán (temporada 1934-1935)*, Publicación 18, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
 "El templo de Tenayuca estaba dedicado al culto solar" en *Tenayuca Estudio arqueológico de la pirámide de este lugar*, del Departamento de Monumentos de la Secretaría de Educación, Talleres Gráficos del Museo Nacional, México, pp. 293-308.
- 1936 *Exploraciones en Mitla, 1934-1935*, en colaboración con Daniel Rubín de la Borbolla, Publicación, 21, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
 "La religión de los aztecas", en *Enciclopedia Ilustrada Mexicana*, I, Imprenta Mundial, México, pp. 1-62.
 "Culturas mixteca y zapoteca", *El Libro de la Cultura*, t. VI, Ed. González Pono-Salvat Editores, Barcelona, pp. 227-262.
Continuaban of Archaeological and Historical Studies in the Región of Oaxaca, México, Year Book 35, Carnegie Institution of Washington.
 "¿Tenían los teotihuacanos conocimientos del *tonalpohualli*?", *El México Antiguo*, t. IV, no. 3-4, México, pp. 87-101.
- 1937 "Las labores del Museo en 1933-1934", *Boletín del Museo Nacional de México*, 6a época, vol. I, México, pp. 131-144.
 "Investigaciones de la insititución Carnegie", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, I, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 41-72.

"Investigaciones antropológicas patrocinadas por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia", **Boletín Bibliográfico**, I, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 79-82.

The Religion of the Aztecs, Popular Library of Mexican Culture, I, American Book Store, México.

"¿Ha contribuido el indio americano a la economía mundial?", **Banca y comercio**, t. II, no. 4 (noviembre), México, pp. 123-127.

1938 **Trece obras maestras de arqueología mexicana**, Ed. Polis, México.

Exploraciones en Oaxaca (quinta y sexta temporada), Publicación 34, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

"Una máscara mexicana", **México habla** (diciembre), México.

"Monte Albán", **Mexican Art and Life**, vol. IV.

1939 "Proyecto para la reconstrucción del techo en el Palacio de las Columnas de Mida", **Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas**, t. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 188-209.

"Resumen del informe de las exploraciones en Oaxaca, durante la séptima y octava temporadas 1937-1938 y 1938-1939", **Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas**, t. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 159-187.

"La correlación de los años azteca y cristiano", **Revista Mexicana de Estudios Antropológicos**, t. III, no. 1 (enero-abril), Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 11-45.

"Discurso de la inauguración del XXVII Congreso de Americanistas", **Boletín del Archivo General de la Nación**, vol. X, no. 4, México, pp. 653-659. Publicado también en **Actas del Instituto Nacional de Antropología e Historia** t. I, pp. 46-49.

"En la Plaza de la Constitución está enterrado un monolito azteca", **El Nacional**, Sección dominical (29 de mayo), México.

Las culturas mixteca y zapoteca, Biblioteca del Maestro, El Nacional, México.

1940 "El entierro del siglo", **Revista Mexicana de Estudios Antropológicos**, t. I, no. 3, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Twenty Centunes of Mexican Art, en colaboración con A. Castro y otros, The Museum of Modern Art, New York.

1941 "El complejo arqueológico de Tula y las grandes culturas indígenas de México", **Revista Mexicana de Estudios Antropológicos**, t. V, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 85-95.

"El calendario de los tarascos", **Anales del Museo Michoacano**, 2a. época, no. 3, Michoacán, pp. 11-36.

"Informe sobre el problema de Tula", **Primera Mesa Redonda sobre problemas antropológicos de México y Centroamérica**, Boletín, I, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

1942 "La protección de las artes populares", **América Indígena**, vol. II, no. 3 (julio), Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 25-29.

"¿Tenían los teotihuacanos conocimiento del *tonalpohualli*?", **Memorias y Revista de la Academia de Ciencias**, t. 55, nos. 7-9, México, pp. 337-339.

"Hermán Beyer", en colaboración con Carlos Linga, **Boletín Bibliográfico de Antropología Americana**, VI, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 29-35.

“¿Por qué deben conservarse los restos de una antigua civilización?”, *Cuadernos Americanos*, 1-3, pp 122-132.

Resumen de las decisiones sobre los olmecas históricos y sobre los informes lingüísticos”, *Segunda Mesa Redonda sobre problemas antropológicos de México y Centroamérica*, Boletín 2, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp 38-49.

“Definición y extensión del complejo olmeca”, *Reuniones de Mesa Redonda, Mayas y Olmecas* (segunda reunión), Tuxtla Gutiérrez, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 43-46.

“El paraíso terrenal en Teotihuacán”, *Cuadernos Americanos*, 1-3, pp 1-6, México, pp 127-136.

- 1943 “La cronología de México y la del suroeste de Norteamérica”, *Reuniones de Mesa Redonda, El norte de México y el sur de Estados Unidos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 307-310.

The Codices of Azoyu”, *LYN*, 4-5, México, pp. 3-6.

- 1944 *Mensaje a los universitarios por el doctor Alfonso Caso, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, la noche del 16 de agosto de 1944 ante el micrófono de Radio Universidad* Imprenta Universitaria, México.

Anteproyecto de Ley Orgánica de la UNAM que el rector presenta a la consideración del Consejo Constituyente Universitario, Imprenta Universitaria, México.

Proyecto de estatuto de la UNAM, Imprenta Universitaria, México.

- 1945 “Una fecha en el Códice Ramírez”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. IV, no 3 (julio-septiembre), Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp 324-325. Publicado también en *Tlatelolco a través de los tiempos*, México, pp 30-31 “El origen del pensamiento científico” *Universidad*, no 4, Organó de la Universidad de Nuevo León, Monterrey, pp. 17-28.

Discursos pronunciados por los señores doctor Alfonso Caso y licenciado Genaro Fernández MacGregor, al rendir el segundo la protesta como rector de la Universidad, Imprenta Universitaria, México.

“George V. Vaillant”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. VII (enero-diciembre), Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp 5-11.

“The Indigenous Cultures of Central México”, *Interamericana Short Papers*, VI, Albuquerque, pp. 1-7.

“The Aztec and Maya Papermakers”, prólogo y traducción al libro de Víctor Wolfgang Von Hagen, México.

- 1946 “Importancia y características de la religión”, en *México Prehispánico*, México, pp. 343-347.

“Mecanismo del Calendario Azteca”, en *México Prehispánico*, México, pp 394-399

“El águila y el nopal”, *Memorias de la Academia Mexicana de Historia*, t V, No. 2 (abril-junio), México, pp 93-104.

Arte prehispánico de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

“¿Conocieron la rueda los indígenas mesoamericanos?”, *Cuadernos Americanos*, año V, no. 1 (enero-febrero), México, pp 193-197.

“Contribución de las culturas indígenas de México a la cultura mundial”, en *México y la cultura*, Secretaría de Educación Pública, México, pp 49-80 Publicado también en *Revista México en la Cultura*, no. 1 (marzo-abril), Organó del Instituto Cultural Argentino-Mexicano, pp. 4-6.

“El calendario matlatzinca”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol VIII (enero-diciembre), Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp 95-109.

- "Los dioses zapotecas y mixtecas" en *México Prehispánico*, México, pp. 519-525.
- "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán", en *Obras completas de Miguel Othón de Mendizábal*, vol. 1, México, pp. 133-144.
- "La piedra del Sol" en *México Prehispánico*, México, pp. 591-595.
- "Coyolxauhqui", en *México Prehispánico*, México pp. 506-508.
- "Los sacrificios y otras ceremonias" en *México Prehispánico*, México, pp. 355-360.
- "Organización sacerdotal" en *México Prehispánico*, México, pp. 348-354.
- 1947 "The Eagle and the Nopal", *The Social Sciences in México*, vol. 1. no. 1 (mayo), México, pp. 6-15.
- "El mapa de Popotla", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, II, México, pp. 315-320.
- 1948 "Buried Treasure that Cortez Overlooked", *Rotarian*, vol. LXXVII, no. 4 (abril), Chicago, pp. 22-23.
- "El tesoro de la tumba 7", *Rotarian*, vol. XXIV, No 3 (march) Chicago, pp. 11-13.
- "Definición del indio y de lo indio", *América Indígena*, vol. VIII, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México, 239-247.
- 1949 "Una urna con el Dios mariposa", *México Antiguo*, vol. VIII, México, pp. 18-95.
- "Influencia de Seler en las ciencias antropológicas", *México Antiguo*, vol. VII, pp. 25-28.
- "El mapa de Teozacoalco", *Cuadernos Americanos*, año VIII, no. 5 (septiembre-octubre), México, pp. 145-182.
- "La paz y la cultura", *Cuadernos Americanos*, año VIII, no. 6 (noviembre - diciembre), México, pp. 40-44.
- "Industrias típicas diversas" (Opinión del Instituto Nacional de Antropología e Historia), Conferencia de las Mesas Redonda, presidida durante su campaña electoral por el licenciado Miguel Alemán, México, pp. 229-231.
- 1950 "Prólogo" al libro *Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana conforme al Censo de 1940* Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. 1, no. 1, México, pp. 9-12.
- "Prólogo" al libro *Bibliografía de las artes populares plásticas de México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. 1, no. 2, México, pp. 83-86.
- "Una máscara azteca femenina", *México en el Arte*, 9, México, pp. 3-9.
- "De la necesidad de la crítica histórica para interpretar los eclipses de sol en los manuscritos mexicanos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XI, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 15-22.
- 1951 "Explicación del reverso del Códice Vindobonensis", *Memoria del Colegio Nacional*, vol. V, México, pp. 1-46.
- "Homenaje al doctor Alfonso Caso", *Revista de Indias*, no. XII, México, pp. 455.
- "Sesión de homenaje a Gamio, Linne Kidder, Rivet y Caso" por Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos Hurtado, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XII, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 177-186.
- 1952 "Un problema de interpretación", K4V, XII, pp. 105-107.
- Urnas de Oaxaca*, en colaboración con Ignacio Bernal, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. II, México, pp. 389.
- "Los horizontes culturales en Mesoamérica", *Universidad de México*, vol. VI, no. 67, México, pp. 1-9.
- "Bases para la sincronología mixteca y cristiana", *Memorias del Colegio Nacional*, vol. II, no. 6, México, pp. 49-66.

- "Unos anales históricos de la nación mexicana", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, vol. XIV, No. 2, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 51-52.
- "El ombligo de la luna", *Tlatoani*, vol. V-VI, México, pp. 74-75.
- 1953 "Calendarios de los totonacos y huastecos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XIII, nos. 2-3, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 337-350.
- "New World Culture History: Middle America", *Anthropology Today*, Chicago, pp. 226-264.
- El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1954 *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, México.
- "Prólogo" al libro *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VI, México, pp. 11-12.
- "Instituciones indígenas precortesianas" en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VII, México, pp. 15-27.
- "Las joyas de Monte Albán", *Cuadernos Médicos*, vol. 1, no. 3 (septiembre), México, pp. 25-30.
- 1955 "Vida y aventuras del 4 viento Serpiente de Fuego", en *Miscelánea a Fernando Ortiz*, I, México, pp. 291-298.
- "Les Trésors D'Orfèvrerie de Monte Albán", *Revue Française*, vol. LXXII, París, pp. 40-43.
- "Der Jahresanfang Bei Den Misteken", *Beassler-Archiv*, vol. XXVIII, rio. 3, Germany, pp. 47-53.
- "Quelques Contributions des Indiens a la Civilisation Mondiale", *Nouvelles du Mexique*, 1, París, pp. 6-7.
- "Quetzalcóatl", *Humanismo*, XXX, México, pp. 31-34.
- 1956 "La cruz de Topiltepec, Tepozcolula, Oaxaca", en *Homenaje al doctor Manuel Gamio*, México, pp. 171-182.
- "El calendario mixteco", *Historia Mexicana*, vol. 4, El Colegio de México, México, pp. 481-497.
- "Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. XV, México, pp. 7-63.
- 1957 "Lienzo de Yolotepec", *Memoria del Colegio Nacional*, vol. III, México, pp. 41-55.
- 1958 "El calendario mexicano", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. XVII, México, pp. 41-96.
- "Comentarios del Códice Baranda", en *Miscelánea Paul Rivet*, I, México, 373-393.
- "El primer embajador conocido en América", *Cuadernos Americanos*, vol. XVII, nos. 4-5, México, pp. 286-293.
- "El mapa de Xochitepec", *Cuadernos Americanos*, vol. XXXII, Copenhague, pp. 458-466.
- 1959 "El Dios de la muerte", *Mitteilungen*, vol. XXV, Museum für Volkerkunde in Hamburg, pp. 40-43.
- "Nuevos datos para la correlación de los años aztecas y cristianos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, I, UNAM, México, 9-25.
- "Glifos teotihuacanos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XV, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 51-70.

- 1960 "Fragmento de genealogía de los príncipes mexicanos'', *Société Américaine de France*, vol. XLVII, pp. 21-31.
 "La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos'', *Memorias del Colegio Nacional*, vol. IV, no. 2, México, pp. 29-54.
 "Valor histórico de los códices mixtéeos'', *Cuadernos Americanos*, vol. XIX, No. 2, México, pp. 130-147. Traducción al inglés en *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, XVI, México.
Códice Bodley, reproducción facsimilar, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
Interpretación del Códice Bodley 2528 (facsímil del código), Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1962 *Culturas zapoteca y mixteca*, en colaboración con Ignacio Bemal, SEP-INAH, México.
- 1963 "Representaciones de hongos en los códices'', *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IV, UNAM, México, pp. 1-36.
- 1965 "El comercio entre los aztecas'', *Economía Política*, 2 (enero-marzo), México.
Interpretación del Códice SeIden (A Z), Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1966 "EL Códice Lucas Alamán'', *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, No. 24, México, pp. 1-4.
- 1967 "Los calendarios prehispánicos'', Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 253-258.
Un antiguo imperio mesoamericano, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología, Difusión Cultural, México.
La cerámica de Monte Albán, en colaboración con Ignacio Bernal y Jorge R. Acosta, SEP-INAH, México.
- 1968 *A un joven arqueólogo mexicano*, México.
- 1969 *El tesoro de Monte Albán*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1970 *Reyes y reinos de la mixteca*. Fondo de Cultura Económica, México.
 "Xólotl, no jaguar'', *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, No. 39, México, pp. 31-33.
- 1971 *La comunidad indígena*, Colección Sep-Setentas, 8, Secretaría de Educación Pública, México. (Reedición en Sep-Setentas-Diana, 1980).
- 1975 *Homenaje a Alfonso Caso*, Talleres del CEI, México.
- Nota. Se han eliminado de la bibliografía múltiples comentarios a obras de otros autores, que constan por lo regular de 4 o 5 párrafos, así como algunos discursos o inauguraciones.

LUIS CHAVEZ OROZCO

*Masae Sugawara**

Luis Chávez Orozco nació un 27 de mayo de 1901, en el seno de una familia dedicada a las explotaciones agrícolas en Irapuato, Guanajuato. Inicia sus estudios en esta población y los continúa en la ciudad de León Guanajuato. Termina la primaria e ingresa a la secundaria; al terminar el segundo año, suspende sus estudios y junto con la familia se traslada a la ciudad de México. Se decide que reanude los estudios, pero el joven de dieciseis años se niega a volver a la escuela y se compromete a continuar su preparación por sí mismo. La situación familiar orilla a conseguir un empleo de escribiente en la Procuraduría de la República y, más tarde, pasa a trabajar en la Secretaría de Guerra y Marina.¹

En el transcurso de 1922 gana un concurso de oposición para impartir el curso de español en la Escuela Nacional Preparatoria. Al año siguiente contrae matrimonio con María de los Angeles Azcárate Gomar y se acrecientan sus necesidades económicas; éstas los llevan a viajar a Los Angeles, California en busca de empleo. Intenta dar clases de español en las escuelas, pero para ejercer la docencia era requisito nacionalizarse como ciudadano norteamericano, en consecuencia decide volver a México y encuentra empleo en el Archivo de la Secretaría de Guerra y Marina.

El producto de sus afanes en este repositorio documental fueron dos artículos sobre uno de los episodios diplomáticos de la historia decimonónica de México y el cuidado de la edición de dos de los volúmenes de la *Colección de documentos históricos mexicanos*, compuesta por cuatro volúmenes.² Define su vocación en el ejercicio del oficio de historiador y da a conocer su estudio sobre *El sitio de Puebla, 1863* como parte de las publicaciones de la mesa de historia del Departamento de Estado Mayor de la Secretaría de Guerra y Marina.³

* Director del Archivo General del Estado de Tlaxcala.

Con estas primeras aportaciones y con un talento ya encauzado a la disciplina de la ciencia histórica, Luis Chávez Orozco aportará —en el transcurso de cuarenta y dos años de trabajo— más de cuatrocientos títulos que se integran en su bibliohemerografía.⁴ Entre sus obras hay compilaciones documentales; estudios monográficos; recopilaciones bibliográficas, artículos para revistas y periódicos; temas de historia e historiadores, textos para la enseñanza en la primaria y secundaria; ensayos de crítica histórica, estudios preliminares e introducciones a las compilaciones documentales que propiciaron un vasto conocimiento y una constante reflexión sobre las características del proceso histórico de la nación mexicana. Carrera del historiador que tuvo que combinar con otras actividades en la administración pública, con la docencia en diferentes centros escolares y con las participaciones comprometidas en el quehacer político del país, al lado de las causas populares.

De la mesa de estudios históricos del Archivo de Guerra y Marina pasa a ocupar la jefatura en el Departamento de Prensa y Publicidad de la Secretaría de Relaciones Exteriores, en 1930, y en el momento en que funge como secretario Genaro Estrada. Tres años después y con otro titular, Manuel C. Téllez, fue nombrado jefe administrativo en la misma Secretaría; de esta época proviene un viaje a Austin, Texas, con el objetivo de estudiar la documentación ahí existente sobre las actividades de Lorenzo de Zavala y así, completar sus análisis sobre este personaje.⁵

Las inquietudes y primeros trabajos documentales sobre los aspectos socioeconómicos del proceso histórico mexicano corresponden, asimismo, a este periodo de su vida.⁶ De regreso a México se integra al equipo de funcionarios públicos del régimen de Lázaro Cárdenas y en él forma parte del grupo que propugna por dinamizar la revolución, iniciada en 1910. Para su consecución fue designado por el secretario de Educación Pública, Inacio García Téllez, para ocupar la jefatura del Departamento de Bibliotecas. Estamos a finales de 1934 y, sin afanes protagonistas, rememorará estos momentos, años más tarde⁷, señalando que su ingreso a la actividad política fue porque:

[...] era un momento tan peculiar en la historia de México, ese año de 1934, que aun el hombre más negado a la política, como pudiera haberlo sido yo, tenía que realizar una serie de actos políticos.

Acotaríamos que el sexenio del presidente Lázaro Cárdenas se iniciaba el 1.º de diciembre de 1934 y que en su campaña como candidato

a la presidencia de la República había removido a la sociedad posrevolucionaria.⁸ Al ascender al poder ejecutivo federal se dio marcha a un proceso de transformaciones culturales que llevaban el objetivo de desterrar las tradiciones oscurantistas que permeaban a sectores de la sociedad rural y urbana.

Una de las circulares del recién designado jefe del Departamento de Bibliotecas fue signada un 24 de diciembre de 1934 y ella estaba dirigida a los encargados de las bibliotecas populares e infantiles del país;⁹ su contenido fue el siguiente:

Desde el momento en que reciban la presente circular, procederán a sustraer, del acervo de a Biblioteca a su cargo, todos los libros con temas religiosos que en él existan; y darán aviso inmediato a este Departamento del número a que ascienden, indicando autor y título.

Atentamente.

El Jefe del Departamento.

Luis Chávez Orozco [rúbrica].

El proyecto de Educación Socialista en marcha, que tenía sus antecedentes y su implementación en la política cardenista, propició el reagrupamiento de la derecha; a más de que sus ejecutores no presentaban un frente unido en lo referente a las estrategias y tácticas para el logro de sus objetivos.¹⁰ Esto último provocó que los maestros manifestarán su desconcierto, rea) o ficticio, en las formas de su aplicación; pues se trataba de organizado en el nivel primario de la educación. Un ejemplo de esas dificultades es el informe de C. Bravos, director de Educación Federal del estado de Guerrero, al jefe del Departamento de Enseñanza Rural. A mediados de 1935 informaba de veinte municipios donde se localizaban dificultades para la implantación de la Escuela Socialista¹¹ y pasaban a señalar las formas generales que se daban:

La lucha en contra de la escuela se verifica mediante la organización de núcleos de gentes fanáticas en cada pueblo, los que dirigidos por los curas, autorizados y fraudulentos propagan las especies más descabelladas acerca de las actividades de las escuelas y sus maestros (marca de niños con fierro caliente, retiro de los niños de sus hogares, actos inmorales en contra de los niños, etcetera). Los agentes de los curas presionan a los campesinos con amenazas de excomunión, condenación eterna, infierno y cuando esto no les

da resultado, los amenazan con castigos corporales y aun con privarlos de la vida si mandan a sus hijos a la escuela.

En lo que correspondió al Departamento de Bibliotecas, también su titular fue motivo de ataques por sus acciones; esta tarea le correspondió, entre otros, a Gonzalo de la Parra; en su columna intitulada "Puntos de vista" decide denunciar las actividades de Luis Chávez Orozco.¹² Para ello, un 21 de agosto de 1936, le agrega el siguiente subtítulo a su columna: "35 puñales apuntados al corazón de la burocracia"; en ella califica al titular del Departamento de Bibliotecas como un desconocido y lo sitúa en la línea de los oportunistas; con lo cual pasa a denunciar sus medidas administrativas. Señala que:

He aquí los hechos: viendo el señor Chávez Orozco que los empleados de las bibliotecas que tan sindicalistamente dirige, no seguían puntualmente el compás que marcan el tiempo y el señor licenciado Vázquez Vela, quiso salvarlos del peligro de la cesantía [y] del más grave aún de ser reaccionarios y burgueses.

Púsoles con este fin, casi filantrópico, una circular "digna de entallarse en mármol", porponiéndoles integrar un sindicato, "porque así demostrarán comprensión de las necesidades actuales y responderán a los imperativos de la época"...etcétera.

Selecciona quince preguntas de un cuestionario que acompaña a la circular del titular del Departamento de Bibliotecas y que comprendía un total de 35 preguntas. Estas versaban sobre conocimientos generales del socialismo y se prestaron a los sarcásticos comentarios del articulista:

Para contestar estas preguntas, el señor director de Bibliotecas concedió a sus comaradas el dilatado plazo de treinta días. Hubo algún empleado, naturalmente un burgués emboscado, que comentó el caso diciendo que ya que las preguntas eran 35, los días del plazo debieran ser también 35, una pregunta por día.

¡Estúpidos enemigos de la igualdad y de la regeneración social! Otros empleados también osaron decir, comentando el breve interrogatorio, que una sola de sus preguntas ameritaba una respuesta en varios tomos, como aquélla de: ¿Cuál ha sido el factor determinante de los cambios políticos y religiosos en la sociedad humana?

Tono y estilo de los artículos nos hacen ver que las transformaciones culturales del régimen cardenista llevaban implícita "La batalla ideológica

en México”¹³, en la que Luis Chávez Orozco resultaba ubicado como uno de los integrantes de la penetración comunista en la Secretaría de Educación Pública. A consecuencia de la expulsión de Plutarco Elías Calles renunció el secretario de Educación Pública y en su lugar fue designado Gonzalo Vázquez Vela, quién ascendió a Chávez Orozco subsecretario de Educación, a finales de septiembre de 1936. Nombramiento dado por Lázaro Cárdenas a propuesta presentada por el secretario y del cual señalará Luis Chávez Orozco, en la entrevista que le hicieran los Wilkie,¹⁴ que el Presidente había aceptado sin conocerlo; por ello, aclararía que:

[...] si Cárdenas aceptó mi designación, yo hice muchos esfuerzos para que...me conociera como quien era yo; es decir, para que mi nombramiento dependiera exclusivamente de Cárdenas y no del Ministro, porque era la única manera que tenía yo para actuar con la libertad que requiere un servidor del gobierno.

Los esfuerzos del subsecretario se manifestaron en un folleto intitulado *Lázaro Cárdenas; visto por tres hombres*, siendo uno de ellos Chávez Orozco y los otros dos Joseph Freeman y Enrique Gutmann.¹⁵ El titular de la subsecretaría ubicaba que la causa de la elección de Cárdenas radicaba en la voluntad de los obreros y campesinos, cuyo mandato fue el de poner en marcha la revolución. Por ello, Lázaro Cárdenas no se podía desviar de la meta, pues si lo hacía, el pueblo lo desalojaría del poder. La respuesta del titular del poder ejecutivo fue la de tener una larga entrevista con Chávez Orozco e invitarlo para que lo acompañara a una gira por Oaxaca; con lo cual podría constatar que el pueblo estaba con el presidente.¹⁶

La expropiación petrolera, decretada un 18 de marzo de 1938, provocó que a las acciones de la reacción interna se acrecentaran las externas. Los ataques contra los funcionarios públicos se incrementaron aún más y ellos llevaron a que el régimen cardenista moderara su ofensiva; los llamados a la moderación frente al acoso reaccionario fueron frecuentes. El bloqueo internacional y la ofensiva reaccionaria en Europa condicionaban la política interior de unidad nacional, cuya determinación se localizaba en la agudización de la lucha de clases en el país. Chávez Orozco lo señalaría a los Wilkie, al especificar los límites humanos de la transformación cultural:¹⁷

[...] Se pretendió implantar en México la escuela socialista, cuya principal deficiencia estribaba en la falta de preparación de los

maestros para darle una orientación socialista a una escuela mexicana, en un país como México que no estaba regido bajo un sistema socialista.

La contradicción señalada fue producto de la reflexión *a posteriori* de los acontecimientos en los que fue actor principal y, por ello, los testimonios del momento de las decisiones nos indicarían las intenciones de la implantación de la escuela socialista. En el caso de Luis Chávez Orozco tenemos que el 10 de abril de 1938 redactó una circular, como subsecretario, que dirige a los maestros federales de la República Mexicana y cuyo asunto fue resumido en la siguiente manera: “Lincamientos que deben seguirse para interpretar la realidad en que se vive y hacer más fructífera y eficaz la labor de la Escuela Socialista”.¹⁸

En esta circular, el subsecretario exigía lucidez y coherencia ante “los agudos conflictos” que planteaban “las fuerzas económicas y sociales en pugna” pues ello obligaba a sostener un línea de conducta que sabe “que el triunfo final corresponde a las fuerzas históricas destinadas a transformar la estructura social”. Con lo cual le correspondería a la escuela y a su acción educativa encauzar las tendencias sociales que propiciaran la transformación del hombre, que llevará a cabo las transformaciones de la estructura.

Labores educativas en las que no se deben perder las perspectivas, pues su trayectoria revolucionaria le ha permitido llevar a cabo cambios en las estructuras y ello lo obliga a capacitarse para poder emprender nuevas transformaciones, que de otra manera irían al fracaso. Es decir, con las palabras del subsecretario de Educación:

Es imposible negar que las conquistas científicas, nacidas en cualquier sitio del mundo, tengan aplicaciones generales en todos los pueblos; pero tampoco es posible desconocer que cada ambiente exige atenciones específicas y que precisa realizar una síntesis de las directrices universales con las que surgen de las propias necesidades de nuestro medio.

Constituir los sistemas de trabajo, de organización y disciplina que nuestro país reclama, es el objetivo que México se ha propuesto desde hace mucho tiempo.

La denominada ley del desarrollo desigual se mostraba implacable y para su superación era necesario incidir en la preparación educativa de las fuerzas productivas. Esto es, en palabras del subsecretario:

Precisa realizar la Escuela Socialista, buscando por medio de ella crear al hombre que, mejor que nuestra generación, sabrá preparar la sociedad futura que pueda resolver las absurdas contradicciones de nuestro mundo; pero ajustando nuestra marcha educativa al proceso evolutivo de nuestra economía, de nuestra nacionalidad, de nuestra política interna y extranjera.

Conocer la meta; comprender los sacrificios que se imponen para alcanzarla; mantener la actitud revolucionaria que sabe que el hombre hace su propia historia; pero sabe esperar el momento en que la ruptura de una forma de equilibrio permite reconstruirlo sobre bases más adecuadas; prescindir de ansiedades infantiles y aguardar serenamente la hora propicia utilizando integralmente sus posibilidades; consideramos que son los problemas de inaplazable urgencia.

La Escuela debe, conforme a estas necesidades, transformar al hombre en forma tal, que pueda cumplir su destino.

Las relaciones dialécticas entre la conciencia de los hombres sobre su situación social, económica y política los lleva a manifestar sus intenciones para cambiarlas. La sociedad rural, la economía mayoritariamente agrícola y el bajo nivel de cultura política propiciaban que la transformación de los recursos humanos se convirtiera en la tarea inaplazable de los intelectuales posrevolucionarios. Dos meses y medio después de haber emitido esta circular, León Díaz Cárdenas lo entrevista en su casa, donde lo encuentra convaleciente de una enfermedad.¹⁹ La temática se centró en torno al oficio del historiador y a la raquíta presencia de jóvenes historiadores con concepciones revolucionarias. Manifiesta la preocupación por la desaparición física de una generación de historiadores que deja un vacío en el oficio; a ella respondió el convaleciente subsecretario con el reconocimiento de Luis Alvarez y Barret, como única presencia en las nuevas generaciones agregando que:

Fuera de Alvarez y Barret, y uno o dos más, lo confieso, no encuentro por ningún lado esa nueva generación de historiadores revolucionarios. Yo creo haber salvado la responsabilidad a este respecto estimulando y ayudando a todos aquellos que han llegado a mí en busca de datos u orientaciones. He puesto a su disposición mis catálogos de documentos, que son producto de largos años de investigación. En ellos tengo material extensísimo e insospechado. El catálogo de "Historia Económica de México" por ejemplo

cuenta más de 10 000 fichas. El de “Historia de la Educación en México” cuenta con no menos de 5 000. [...]

En no más de cuatro meses, de haberse publicado la entrevista, 6 de octubre de 1938, presenta su renuncia al cargo de subsecretario de Educación y será en la revista *Todo*,¹⁰ donde:

Se comenta la salida de Chávez Orozco aludiendo en forma confusa los motivos. Primero se le tacha de “director ejecutivo del izquierdismo en educación”, oráculo de la “escuela socialista” y “sibila del magisterio rural”. Después se menciona que hubo una campaña contra los libros de texto y que el Senado recogió este hecho. El cargo de sacar provecho económico de ellos motivó su renuncia.

Cuatro años (1934-1938) de funcionario público en el equipo gubernamental del presidente Lázaro Cárdenas dieron a conocer a Chévez Orozco, como un político de izquierda y uno de los teóricos del programa de escuelas socialistas; ello propició su presencia en los debates del Congreso Nacional de Educación Socialista, en octubre de 1936. Al año siguiente y en el mes de diciembre participó en las Jornadas Socialistas que reunieron a 35,000 maestros. En estos foros y en artículos periodísticos, a más de las circulares y correspondencia que mantuvo con los maestros propugnó por delimitar los objetivos del programa educativo. Para ello, debió indicar públicamente a los maestros que se abstuvieran de hacer política y evitaran tener injerencia en las agrupaciones sindicales.²¹

Después de un semestre de no ocupar cargo alguno en el gobierno, un 23 de marzo de 1939, se da a conocer el nombramiento presidencial que lo designa como jefe del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, dependiente de la Secretaría de Gobernación y cuyo titular fue Ignacio García Téllez.²² En su programa sobre “La política educativa del Departamento de Asuntos Indígenas”²³ se propugna por el desarrollo de la personalidad del indígena el respeto a su cultura para lograr su paulatina integración a la dinámica de occidentalización. Para el logro del programa y como apoyo a la política exterior del presidente Lázaro Cárdenas se convocó a un Congreso Indigenista Interamericano, que se realizó del 14 al 24 de abril de 1940 y tuvo como sede a la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán.²⁴ Fue inaugurado por el presidente Lázaro Cárdenas y bajo la presidencia de Luis Chávez Orozco se dio inicio a

los trabajos, siendo uno de sus resultados la creación de una comisión permanente que tendría como objetivo la organización del Instituto Indigenista Interamericano con sede en México. Integrantes de la comisión permanente fueron Luis Chávez Orozco y Moisés Sáenz.

El general Manuel Avila Camacho sustituye a Lázaro Cárdenas el día 10. de diciembre de 1940, y el grupo vanguardias avilacamachistas inician la cacería de brujas contra los funcionarios comunistas que se localizaban en las Secretarías de Comunicaciones, Educación y Trabajo. En esta última se encontraba como su titular Ignacio García Téllez y en ella se había reubicado Luis Chávez Orozco. El vocero del grupo de vanguardias avilacamachistas era Enrique Garrión y a él le correspondió denunciar a Chávez Orozco como protector de un tal Juan Camarena. Este fue señalado como comunista español y supuesto agente soviético.²⁵

Estos hechos se manifestaron en junio de 1941 y para octubre del mismo año, se publica un artículo de Chávez Orozco dando como lugar de residencia a Tegucigalpa, D.C., Honduras, donde ya fungía como representante diplomático de México.²⁶ Reconocida era su actividad de apoyo a los refugiados españoles y su estrecha vinculación con el grupo de educadores integrados en la Federación Española de Trabajadores de la Enseñanza;²⁷ por lo tanto, no resultaba incoherente la acusación de protector. El destierro político de los miembros del gobierno cardenista fue una de las alternativas que empleó la administración de Avila Camacho para alejarlos de la cuestión pública y el comentario *a posteriori* de Chávez Orozco fue que “era un destierro amable, muy bien subvencionado”.²⁸

Su estancia en la República de Honduras fue de un año y ello se debió a que sus actividades de historiador y diplomático eran tales, que lo obligaban a reintegrarse a su patria; dirá años más adelante, que “es muy impolítico que un representante de un país extranjero sea muchas veces más popular que el Jefe de Estado”.²⁹ En enero de 1942 llega a su patria y se reintegra al ejercicio de su oficio de historiador en la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, donde colabora con Jesús Silva Herzog.³⁰

El mes de junio de 1943 dicta una conferencia sobre la siguiente temática “Algunos documentos importantes para la Historia de México”, en la Sociedad Nacional de Ciencias; en su disertación da cuenta de sus indagaciones en los papeles del Archivo General de la Nación.³¹ Sus actividades archivísticas no implicaron su retiro de la docencia y en ellos perduraban las fuerzas de izquierda que se confronta-

ban, por un lado, con el titular de Educación Pública desde la organización sindical y, por otro, con las diversas conformaciones sindicales que se encontraban en el camino hacia la unidad sindical. En este proceso de unificación participaba Luis Chávez Orozco en los sectores de izquierda y en el Congreso de unificación, fue designado en el cargo de secretario general del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Enseñanza, a finales de diciembre de 1943.³²

Ermilo Abreu Gómez escribía en una columna del periódico *El Nacional* una serie que denominó “Sala de Retratos” y en ella dio a conocer el 14 de enero de 1944, el retrato del recién electo secretario general del SNTE: “hoy lo vemos frente a los destinos del magisterio. Nunca tuvo un puesto de más difícil manejo ni de más fecunda responsabilidad”.³³ Consideraba necesario dar a conocer al pensamiento del dirigente sindical, pues su función de puente entre las diversas tendencias del sindicalismo magisterial, requerían ser reforzadas y respaldadas; destaca al historiador y su concepto sobre la historia:

La historia —me decía Chávez Orozco— no puede ser una mera reconstrucción del pasado. La historia tampoco puede ser un acopio, más o menos bien hilvanado, de anécdotas o sucedidos. La historia no puede ser esto. Es preciso que los hombres que se dedican a esta disciplina piensen en la responsabilidad que contraen. Si la historia no sirve para conocer mejor los recursos que hemos de utilizar en el presente, no sirve para nada, ni merece ocuparse de ella.

Sus inquietudes científicas, señala Abreu Gómez, ya eran motivos de las charlas que tenían hace veinte años (1924) y en ellas era ya claro sus conocimientos de las doctrinas de Charles Monod, de J.D. Xenopol y de los principios de la teoría de Marx; por lo cual, añade el retratista, sus investigaciones históricas y su concepción científica chocaba con las deficiencias de una historiografía ayuna o equivocada en sus concepciones. Por ello, rememoraba Abreu Gómez, que el dirigente sindical le señalaba que:

Estos hombres parecen ignorar que la vida no se mueve sólo por caprichos, por deslices, por vanidades, por ambiciones. Parecen ignorar que debajo de todo móvil aparente existe otro más hondo, más enraizado en el hombre, más vinculado a su naturaleza, más cercano a su biología. Y este móvil entrañable puede rastraerse,

en la fuente de la propia economía. Primero es la existencia, después la conciencia.

Aunque los principios de la teoría de Marx no son designios inalterables y requiera la comprobación empírica, es el camino científico que propicia la entrada al “tesoro de la verdad”. Con lo cual, este tesoro deberá ser difundido y enseñado, puesto que:

La historia es el principio de nuestros valores cívicos. La historia es la base de nuestra concepción social. La historia es el camino para el desarrollo de nuestra política. Luis Chávez Orozco, con modestia por nadie superada, con sencilla constancia, con pulcritud expresiva ha venido preparando su saber. Transmitiendo su mejor esencia en al cátedra.

En fin, dice Abreu Gómez,³⁴ se propugnaba por la enseñanza comprometida de nuestra historia: “hacer de la enseñanza la base de nuestra restauración social, es decir crear nuestra auténtica vinculación histórica”. Una semana después de haberse publicado este “retrato”, un 18 de enero de 1944, el secretario general hace declaraciones a la prensa y en ellas “Niega pertenecer al comunismo”;³⁵ y el último día del mismo mes y año, declara que “no hubo tal congreso de sinarquistas”.³⁶ Por ello, aprovecha un 5 de febrero de 1944, para pronunciar un discurso con motivo del aniversario de la promulgación de la Constitución de 1917. En el discurso señala que el magisterio no hace más que recoger las tradiciones de lucha del pueblo mexicano.³⁷

Nuestra gran revolución democrática, la que se iniciara en 1910, la que con sus postulados y aspiraciones plasmó el ejército del pueblo, acaudillado por Carranza, en la Constitución Política de 1917; la revolución de que somos hijos, la que estamos viviendo y que al consumarse hará de México un país moderno y próspero, basado en la justicia social; todo el complejo de ideas, impulsos y aspiraciones que está entregando la tierra a los campesinos, que garantiza a los obreros en sus derechos, que reivindica para el Estado la propiedad del subsuelo, codiciado eternamente por los extranjeros, que prohíbe los monopolios que hambread al pueblo, que hace de la dirección de la educación un privilegio del Estado, todo eso que está escrito en nuestra Constitución como señuelo que seguir y bandera que defender: ese cúmulo de anhelos aún no

cumplidos, de aspiraciones no relizadas, de deseos no satisfechos, todo eso y su cumplimiento en la práctica, de cada día y de cada hora de nuestra vida ciudadana, es el programa positivo, de lucha social, que el magisterio se traza en esta hora, para contribuir a la propiedad de México, que es tanto como decir para alcanzar la derrota del sinarquismo y de Acción Nacional en cuanto a que son agrupaciones políticas que se definen por su odio a la libertad, por su encono en contra de los derechos de los campesinos y de los obreros, por su entreguismo al extranjero, por su fanatismo ciego, que quisiera retrotraer a México a las etapas oscuras y bárbaras de la encomienda y de la Inquisición.

Así, resulta que el magisterio y su dirigente se apoyan en el ideario de la Carta Magna de 1917³⁸ y no hacen más que practicar el mandato popular de los constituyentes. A mediados de junio de 1944 presenta ante el Cosejo Nacional Ordinario del SNTE su informe, el cual merece que el Consejo declare que:³⁹

...Reconociendo los méritos de este maestro que representa el centro de convergencia de todos los grupos y tendencias del Distrito Federal y de la República, que simboliza el equilibrio de fuerzas y la unidad magisterial del país, acordó otorgarle un voto de confianza...

Chávez Orozco había logrado en medio año de dirección sindical mantener la unidad del magisterio, gracias a su capacidad para conciliar los intereses en pugna; situación que fue destacada por Roberto Reyes Pérez. Este escribe un artículo, el 31 de agosto de 1944, que intitula "Luis Chávez Orozco historiador y dirigente"⁴⁰; en él hace una analogía entre los intelectuales del liberalismo de la Reforma y los actuales intelectuales postrevolucionarios y reformistas. Ambos grupos se definen por su preparación y acción progresista; destacando entre los actuales la figura de Chávez Orozco, cuya preparación es consecuencia de sus arduos labores en la investigación histórica. Hombre disciplinado que le dedica cuatro horas diarias al trabajo archivístico:

Los conocedores de nuestro Archivo General, señalan en el historiador Chávez Orozco a la persona más enterada del tesoro histórico que encierra la Institución; lo que hace comprender

fácilmente, que han fructificado las diez mil horas invertidas en sus investigaciones desde el año de 1925 hasta el de 1943.

Con esto cuestiona Reyes Pérez, qué es lo que lleva al diligente y acucioso investigador a la palestra de la política nacional; ello es consecuencia del combate que se está dando contra las versiones históricas de los autores conservadores y reaccionarios. Los textos de Carlos Pereyra, José Vasconcelos, Guisay Acevedo, y el de Junco son ampliamente difundidos y fue por ello que:

No es posible entender de otra manera, cómo el magisterio nacional, y precisamente el magisterio, recurrió a la persona de un historiador a la vez que maestro querido, para dirigir sus destinos. Es que en la etapa en que vivimos, a nadie más que al maestro corresponde definir históricamente frente al pueblo, el derrotero a seguir, poniendo a cada uno de los hombres que figuraron de manera prominente del siglo XIX a nuestros días, en el sitio que les corresponde: a Hernán Cortés, como la antítesis patria de Cuauhtémoc; a Calleja, como la del cura Hidalgo; a Iturbide como la de Guerrero, y así sucesivamente, colocando en dos filas, a los amantes y paladines de nuestra libertad en una, y a los que en diferentes épocas han luchado contra el progreso y la Independencia de México en la otra.

La derechización de la vida nacional obligaba a las fuerzas progresistas a actuar en defensa de lo que se había avanzado durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. La división de las fuerzas progresistas era decisiva para que no pudieran tomar la ofensiva y, en cambio, las llevó a confrontarse internamente. Luis Chávez Orozco, en su calidad de dirigente sindical, escribía constantes artículos de orientación dirigidos al magisterio; entre ellos empezaba a surgir la cuestión económica. En la inauguración de los trabajos del Primer Consejo Extraordinario del SNTE, octubre de 1944, pronunció un discurso sintomático de la situación prevaleciente, lo intituló "Llamado a la Unidad"⁴¹. En él se manifestaron las tendencias a la desunión y se concretaron en el retiro de los lombardistas, encabezados por Luis Alvarez Barret. La mayoría de la dirección sindical, con la oposición de Chávez Orozco, atacó a la facción disidente y dio inicio a una ofensiva contra otra de las facciones opositoras. Esta estaba encabezada por Rodríguez Lozano, enemigo de Chávez Orozco; con lo cual se continuaron las expulsiones. La reacción no se hizo espe-

rar y los expulsados dieron un plazo de sesenta días al (Secretario general, para que se revocaran los acuerdos de expulsión sindical, si no señalaban que se separarían del Sindicato.⁴²

La lucha por la reivindicación salarial fue una de las banderas que encabezó la dirección nacional del SNTE y pronto fue atacada por la prensa⁴³ cuya noticia era:

Una actitud de provocación, incorrecta y agria, adoptó hace dos días el líder comunistoide Luis Chávez Orozco, ante el señor Jaime Torres Bodet, titular de Educación Pública al estar tratando de dicho funcionario los problemas del magisterio referentes al aumento de sueldos.

Esta información nos la dio el Sindicato Nacional Autónomo de Trabajadores de la Educación, donde se nos declaró, además: "Luis Chávez Orozco en forma violenta quiso presionar al secretario de Educación manifestando que el actual gobierno no se ha preocupado por mejorar la condición económica de los maestros, quienes en la época de la dictadura del general Porfirio Díaz ganaban más que en la actualidad".

"El secretario de Educación, con toda ponderación y ecuanimidad, rechazó las apreciaciones desfavorables a la actual administración que hizo el demagogo Chávez Orozco —continuaron manifestándonos nuestros informantes—, quien está interviniendo en una serie de maniobras para llegar a la Secretaría de Educación Pública en el próximo gobierno".

Al iniciarse el año de 1945 se separan del SNTE las secciones magisteriales de Oaxaca y Guanajuato, con lo cual la unificación pasaba a una fase de desintegración y Luis Chávez Orozco anuncia su renuncia a la secretaría general, con carácter del irrevocable.⁴⁴ El comité ejecutivo intentó que la retirara, sin resultado alguno, y por ello convocó para el día 20 de abril a la reunión del Consejo General del Sindicato. En su renuncia Chávez Orozco, señalaba que:

Después de una brega conjunta de quince largos meses al frente del comité ejecutivo de nuestro sindicato, en que hemos luchado con tan poco fruto para realizar las tareas que nos encomendó el consejo constituyente de diciembre de 1943 vengo a rogar a ustedes se sirvan aceptar la renuncia que presento al puesto de secretario general del comité ejecutivo nacional del SNTE. Tal renuncia

la suscribo a sabiendas de la responsabilidad que puede entrañar ante los intereses de los maestros y ante mi propia conciencia.

Las versiones sobre las causas ocultas de la renuncia surgieron de inmediato y la prensa dio cuenta de ellas.⁴⁵ Se le acusaba de corrupto y desinteresado en los problemas del magisterio. Luis Chávez Orozco se ve obligado a responder y en una carta a Isaac Livenson, lo señala como el inspirador de los ataques en su contra, por lo que le advierte que hará revelaciones en el próximo Congreso del SNTE. Los ataques a que se refería consistieron en una carta abierta, que firmaban Luis Alvarez Barrer y Diódoro Antúnez Echegaray⁴⁸; en ella planteaban sus dudas ante las anomalías de la renuncia de Chávez Orozco a la dirección del SNTE y le formulan varias preguntas acerca de las verdaderas causas de su renuncia. Le reprochan, por otro lado, su incumplimiento en la campaña nacional de alfabetización que debía encabezar el magisterio y la falta de solución a los problemas económicos y profesionales del magisterio.

El Consejo Nacional citado para el 20 de abril de 1945, pospuso su reunión para tres meses después. Así el 23 de julio⁴⁷:

/.../ el Consejo del SNTE tomó conocimiento de la renuncia de Chávez Orozco, quien amplió sus razones señalando su desacuerdo con la tesis de Lombardo de aplazar las luchas salariales y la huelga en aras de la industrialización de México. /.../

Vicente Lombardo Toledano presentó una versión de su concepción política en apoyo a la precandidatura de Miguel Alemán, en junio de 1945, en la reunión de la Confederación de Trabajadores Mexicanos. Su discurso se intituló "Unidad Nacional con nuevo contenido"⁴⁸. Al aceptarse en la CTM que su candidato fuera Miguel Alemán, su contendiente Miguel Henríquez retiró su precandidatura y la volvió a presentar en 1951; ignoramos si Chávez Orozco lo apoyaba ya en 1945, pues tenemos pocos elementos de sus actividades políticas en el sexenio del gobierno de Miguel Alemán⁴⁹. Terminó el año de 1945 denunciando las tesis de Vicente Lombardo Toledano e incrementó sus trabajos históricos y sus polémicas públicas, entre ellas con Daniel Cosío Villegas.⁵⁰

El oficio de historiador lo absorbe y sus trabajos de recopilación documental, editor de textos e índices documentales los va combinando con sus artículos periodísticos sobre diversas temáticas de nuestra historia; a más de las constantes revisiones y elaboraciones de textos para la ense-

ñanza. Sus intereses históricos se amplían y sus lecturas constantes le permiten consolidar su personalidad de historiador. Al final del sexenio de Miguel Alemán empieza a dar muestras de actividad política, su hija se casa y los testigos de la boda fueron los generales Lázaro Cárdenas y Miguel Henríquez Guzmán.⁵¹

Este último pierde las elecciones frente a Adolfo Ruiz Cortines y con ello perderá Chávez Orozco su actividad política de la que dirá, años más tarde, que:⁵²

/.../ si el pueblo nos siguió fue porque nosotros dábamos la sensación de que Cárdenas nos apoyaba; muy mañosamente /.../ de hecho engañando al pueblo /.../ (el único hecho objetivo era que la esposa del general intervenía a favor de Henríquez). Ya después Cárdenas me demostró a mí, en una dilatadísima e interesantísima plática que tuvimos /.../ que él no se había comprometido con el general Henríquez a que ganaría el poder.

El licenciado Adolfo Ruiz Cortines en el poder ejecutivo federal nombra a Luis Chávez Orozco en el cargo de asesor de la presidencia. Con ello le facilitó los medios económicos para que continuara sus investigaciones históricas y se asesoró en los quehaceres de su alta investidura, logrando no sólo una relación de trabajo, sino una estrecha amistad⁵². En su juventud Adolfo López Mateos fue un activo henriquista y, probablemente, hizo relación con Chávez Orozco; al menos consideramos que lo conoció. Como miembro del gabinete de Ruiz Cortines debió tener tratos con Chávez Orozco. El hecho es que el historiador apoyó al candidato López Mateos, desde la tribuna periodística y durante su gestión gubernamental⁵³. Mantuvo para ello su cargo de asesor de la presidencia y pudo continuar sus trabajos históricos en su retiro de Cuernavaca, Morelos.

Finalmente, cuando Gustavo Díaz Ordaz sucede a Adolfo López Mateos, no cambió su situación de tranquilidad; aunque eso sí, su enfermedad pulmonar lo llevó a la tumba. De ello deja testimonio Lázaro Cárdenas. En el registro del 27 de enero de 1966, señaló.⁵⁵

México, D.F. Visité ayer a las 17 horas en Cuernavaca, a mi amigo profesor Luis Chávez Orozco, que se encuentra enfermo de una afección cardiaca. Lo encontré mejorado. Platiqué con él y su esposa unos minutos. Colaboró con el gobierno que presidí al frente del Departamento de Asuntos Indígenas. Su labor fue eficaz. Tie-

ne sensibilidad en los problemas sociales del pueblo. Está reconocido como ilustre historiador. Enfermo sigue dictando referencias de la historia de México.

Fue el profesor Chávez Orozco quien me obsequió hace 25 años el manuscrito "Sentimientos de la Nación", del señor general don José Ma. Morelos y Pavón, dictados en el Congreso de Chilpancingo. Me manifestó haber adquirido este documento en San Miguel Allende, Guanajuato.

Y en el registro del 19 de junio de 1966 asienta:⁵⁶

A las 13:30 horas pasé a visitar al señor profesor Luis Chávez Orozco, internado en el Hospital de Cardiología. Lo encontré mejorado. Colaboró al frente del Departamento de Asuntos Indígenas durante el periodo 1934-1940.

Aparte de las imprecisiones cronológicas, Lázaro Cárdenas ya no registra su fallecimiento acaecido un 16 de septiembre de 1966.

NOTAS:

1. En sentido estricto no existe biografía de Chávez Orozco. Las presentes anotaciones están basadas en dos trabajos inéditos; por un lado, la "Entrevista" que le hicieron James W. Wilkie y Edna Monzón de Wilkie en los años de 1964 a 1965 y que gentilmente me facilitó Alvaro Matute. Y, por el otro, Evelia Trejo nos dejó consultar su primer borrador del estudio que prepara y que instituid "Luis Chávez Orozco Historiador y crítico de la historiografía mexicana". Sin fecha y con 98 hojas mecanografiadas.
2. Los artículos fueron "El general Mier y Terán y su diario de viaje", *Revista de Revistas*, 3 de agosto de 1924; é "Historia de la guerra de Texas", *Revista del Ejército y la Marina*, VI:1 México, 1927. Debo esta última referencia a la amabilidad de Alvaro Matute y las ediciones documentales que tuvo a su cuidado fueron, según declaró en su entrevista con los Wilkie los volúmenes dos y tres de la "Colección", llevando el volumen dos el título de la serie en la carátula y conteniendo la correspondencia y otros testimonios de Agustín de Iturbide, en los años de la consumación de la independencia. El volumen tres, en cambio, fue intitulado *Viaje a Texas*, por José María Sánchez, teniendo de artillería de la comisión de límites que encabezó el general don Manuel Mier y Terán. Uno editado en 1924 y el otro en 1926.
3. Imprenta Comercial, México, 1927, 55 pp. Estudio que ha merecido constantes reediciones.
4. Existen tres trabajos de recopilación de su bibliohemerografía. El primero fue el de Carlos J. Sierra, "Bibliohemerografía de Luis Chávez Orozco". Suplemento del *Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público*, no. 352, correspondiente al 1.º de octubre de 1966, 19 p. Luego Humberto Serralde Nieto, "Bibliografía de don Luis Chávez Orozco", p. 159-208. *El contrabando y el comercio exterior en la Nueva España*

Nota preliminar de Ernesto de la Torre Villar. Advertencia de Luis Chávez Orozco. México, Publicaciones del Banco Nacional de Comercio Exterior, 1967. 212 p. (Colección de Documentos para la Historia del Comercio Exterior de México. Segunda serie, IV.) Además existe el trabajo bibliográfico inédito que elaboró Evelia Trejo, *Op. cit.*

5. En el año de 1931 publica un artículo intitulado "Zavala, historiador", *El libro y el Pueblo*, jun. 1931, p. 16-19. En 9 de agosto lo vuelve a publicar en *Revista de Revistas*.
6. La colección de *Documentos para la historia económica de México*, en 12 volúmenes, la inicia en 1933 y bajo el patrocinio de la Secretaría de la Economía Nacional.
7. J. Wilkie y E. Monzón de W., *Op. cit.*
8. Existe una amplia bibliografía sobre la administración gubernamental de Lázaro Cárdenas y sólo desearíamos citar el estudio de Arnaldo Córdova, *La política de masas del cardenismo*. Era, México, 1974, 219 p. (Serie popular, 26.)
9. Archivo de la Secretaría de Educación Pública, sección *Bibliotecas*, actualmente en proceso de clasificación.
10. Amplia es la bibliografía sobre la Educación y de ella hemos consultado los estudios de Victoria Lemer, *La educación socialista*. México, El Colegio de México, 1979, VIII, 199 p. (Historia de la Revolución Mexicana. 17. Período 1934-1940); y el de Josefina Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México*. El Colegio de México, México, 1970. 291 p. (Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie, 9.)
11. Debo a al gentileza y amabilidad de Iván García Solís el acceso a éste y otros testimonios sobre la historia de la educación, cuyas fotocopias me ha facilitado y a quien agradezco todos los apoyos que siempre me ha proporcionado en mis trabajos sobre éste y otros temas.
12. *El Universal*, 21/VIII/1936.
13. Con este título publicó un estudio Alberto Bremauntz, México, Ediciones Jurídico Sociales, 1962. 304 p. Véase además, Iván García Solís, *Participación política de los trabajadores de la educación*. México, Ediciones Movimiento, 1978. 26 p. (Educación democrática, 1.)
14. James Wilkie y Edna Monzón de W., *Op. cit.* Su nombramiento apareció en *El Excelsior* del 30/IX/1936.
15. México, Masas, 1937. 30 p.
16. J. Wilkie y E. M. de W., *Op. cit.* E. Trejo, *Op. cit.* En el testimonio de Lázaro Cárdenas intitulado *Obras*. IV tomos. Con un prefacio de Gastón García Cantú e introducción por Cuauhtémoc Cárdenas. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972-1974. (Nueva Biblioteca Mexicana, 28, 31, 33 y 35.); que son sus apuntes, no se menciona la entrevista y se señala que en marzo de 1937 hizo una gira por Oaxaca. La primera mención sobre Chávez Orozco que aparecen en los apuntes esta fechada al 11 de diciembre de 1940; véase tomo I: 444.
17. *Op. cit.*
18. Fotocopia de la circular facilitada por Iván García Solís.
19. *El Nacional*, 16/VI/1938.
20. Citado por V. Lemer, *Op. cit.*, p. 178. De esta misma obra es el resumen del contenido de la revista *Todo*.
21. Luis González, *Los artífices del Cardenismo*. México, El Colegio de México, 1979, 271 p. (Historia de la Revolución Mexicana. Período de 1934. 1940, 14.) Véase p. 144, 159 y 249. Del mismo autor, *Los días del presidente Cárdenas*. México, El Colegio de México, 1981, 381 p. (Historia de la Revolución Mexicana. Período 1934-1940, 15.) Véase también V. Lemer, *Op. cit.*

22. *El Nacional*, 23/11/1939.
23. *Educación y Cultura*, Año I, no. 3, marz. 1940, p. 122-129.
24. *Educación y Cultura*, Año I, no. 6, jun. 1940, p. 333-340.
25. Luis Medina, *Del cardenismo al avilacamachismo* México, El Colegio de México, 1978, 410 p. (Historia de la Revolución Mexicana. Período 1940-1952, 18.) El autor cita como su referencia al periódico *Excélsior*, de los días 21, 26 y 29 de junio de 1941 Véase p. 147.
26. "El falso Cortés de Vasconcelos. Una carta de Luis Chávez Orozco", *El Popular*, 2/XI/1941. La fecha de la carta fue del 4 de octubre del mismo año.
27. F. Carmona Nenclares, "Luis Chávez Orozco. Lo español desde México", *Excélsior*, 20/IX/1966. Y también la nota necrológica de Luis Soto Fernández, "Gran amigo del pueblo español", *El Gallo Ilustrado*, suplemento dominical de *El Día*, 10./XI/1966.
28. J. Wilkie y E. Monzón de W., *Op cit*.
29. *Ibid*.
30. Sobre su regreso apareció la siguiente nota periodística "Afectuosa despedida al profesor Chávez Orozco. Sus actividades en la República de Honduras le valieron ser muy estimado", *El Universal*, 9/1/1942. Sobre su colaboración en la Secretaría de Hacienda, tenemos la siguiente ficha: *La Libertad del comercio en la Nueva España en la segunda década del siglo XIX*. Recopilación e Introducción por Luis Chávez Orozco. Prólogo de Jesús Silva Herzog. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Dirección de Estudios Financieros, 1943. 201 p. (Colección de Documentos publicados bajo la dirección de Jesús Silva Herzog, 1.)
31. *El Universal*, 15/VI/1943.
32. L. Medina, *Op cit*, p. 389. Véase además, "El magisterio de México ante los problemas de la guerra y la post-guerra", por Luis Chávez Orozco, Luis Alvarez Barret y otros. En *Ponencias que presenta el Sindicato Unico Nacional de la Enseñanza (SUNTE), ante el Congreso de Unidad Magisterial*, a realizarse en la ciudad de México, D.F. México, s e., 1943. 40 p. Ponencias que merecieron una reseña de Roberto Moreno y García, publicada en *Educación Nacional*, 1:1 (México, feb. 1944), p. 85-86.
33. *El Nacional*, 11/1/1944. Este, junto con otros retratos de personajes fueron recopilados y publicados con el título de la serie: *Sala de Retratos* México, Leyenda, 1946. 321 p. Sobre la historia del SNTE, véase: Gerardo Pélaez, *Historia del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1984. 174 p.
34. E. Abreu Gómez, *Op. cit*,
35. *Novedades*, 18/1/1944. Se trata de una entrevista en la que afirma no pertenecer al Partido Comunista Mexicano, como lo han señalado sus opositores.
36. *Novedades*, 31/1/1944. Contesta a la declaración hecha por la Unión Nacional de Sinarquistas, en el sentido de haberse desarrollado un Congreso de Maestros Sinarquistas; señalando que no hubo tal Congreso y que sólo se trata de una táctica publicitaria de la UNS. Sobre esta corriente existe el estudio de Mario Gilí, *El sinarquismo Su origen, su esencia, su misión*. 3a. ed., corregida y aumentada. México, Olin, 1962. 319 p.
37. Discurso recogido en C. J. Sierra, *Op. cit*, p. 59-64. Sacado de *El Nacional*, 9/II/1944.
38. En realidad la vinculación magisterio-constitución fue del 25 de enero de 1944, ya que en esta fecha y el día siguiente publicó un artículo en *El Nacional*, que intituló "¿Has leído tú, maestro, la Constitución de tu patria?".
39. *El Popular*, 27/VI/1944. El encabezado dice "Voto de confianza a Luis Chávez Orozco en el Congreso de educadores".
40. *El Popular*, 31/VIII/1944
41. *El Universal*, 22/X/1944. Sobre sus artículos en este período, véase H. Serralde N.,

- Op cit* , p. 191-192. Cfr L Medina, *Op cit* , p 389 Señala la lucha entre lombardistas y comunistas, como las corrientes principales del SNTE y agrega que "a ellas agregó la suya propia el secretario general del nuevo organismo, Luis Chávez Orozco, encabezado por él y por Juan López Negrete. /.../"
- 42 *Ibid* , p 391.
- 43 *Novedades*, 26/XI/1945 "Chavéz Orozco se insolentó ante el Srio. de Educación" Cfr L Medina, p 391-392 Con anterioridad había publicado un artículo intitulado "Mejores sueldos en la era porfirista a los maestros", *Novedades*, 19/XI/1944.
44. *Excélsior*, 5/IV/1945 "Chávez Orozco declárase impotente para unificar el gremio magisterial y presentó contra su propia conciencia, la renuncia de secretario del SNTE" Véase también L Medina, *Op cit* , p. 395-396.
45. *Novedades*, 6/IV/1945. "Comentarios a la renuncia de Chávez Orozco Se resolverán en esa forma muchos problemas" También en *Excélsior*, 8/IV/1945, donde se manifiesta las facciones disidentes para presionar al Consejo Nacional para que aceptara la renuncia, pues con ella acabarían los sectarismos en el SNTE.
46. "Carta abierta", en *Novedades*, 9/IV/1945 Y en *Excélsior*, 10/IV/1945, salió un comentario de la carta de Chávez Orozco a Livenson: "Hará revelaciones Luis Chávez Orozco en el Consejo del SNTE se tratará de la corrupción política".
47. L Medina, *Op cit* , p. 394. También en *El Nacional*, 24/VII/1945 "Renunció el profesor L. Chávez Orozco Hizo crisis la pugna en el Consejo del SNTE"
48. L. Medina, *Op cit* , p 344, n. 346 Lombardo Toledano constestó a Chávez Orozco, véase *El Popular*, 27/VII/1945. "El ministerio rechazó la política antipatriótica de Chávez Orozco Sólo los agentes del imperialismo como Morones, los sinarquistas, el PAN y los trotskystas, hacen suya la postura contrarrevolucionaria y traicionan los ideales de emancipación nacional" Chávez Orozco replicó en *El Universal*, 10 /VIII/1945 y siete días después con otro artículo en el mismo periódico.
49. Sus colaboraciones periodísticas no dan mayores indicios de actividad política pública durante este sexenio.
50. En 1947 aparece el artículo intitulado "La crisis de México" y de inmediato Chávez Orozco, crítica el artículo Véase H Serralde N., *Op cit* , p. 196.
51. L Cárdenas, *Op cit* , II: 457. Registro del 7 de julio de 1951.
52. J Wilkie y E Monzón de W , *Op cit*.
- 53 *Ibid*.
54. *El pensamiento histórico de Adolfo López Mateos* Selección y comentarios de Luis Chávez Orozco. México, Patria, 1958 34 p Y del mismo *El Presidente López Mateos visto por un historiador* México, Patria, 1962. 331 p.
55. L. Cárdenas, *Op cit.*, 111:510-511.
56. *Ibid* , III 566.

JULIO DE LA FUENTE

Erika Domínguez Cervantes

Vida personal

Julio de la Fuente nació en 1905, en un pueblo de Veracruz fundado por negros cimarrones que huían de la esclavitud. San Lorenzo de Cerralvo era en aquel entonces el nombre de su suelo natal, ahora llamado Yanga, y está enclavado en la parte central del trópico veracruzano. En los pueblos aledaños a Yanga, De la Fuente pasó los primeros años de su infancia hasta terminar la educación primaria.

En la urbe de esa región, la ciudad de Córdoba, realizó los estudios secundarios y preparatorios. Se traslada a la capital de la República alrededor de 1923 para inscribirse en la Facultad de Ciencias Químicas de la Universidad Nacional. A partir de entonces, el espíritu inquieto de De la Fuente y su personalidad de hombre de izquierda, a decir del maestro Aguirre Beltrán, lo impulsó a recorrer variados caminos: abandona las aulas universitarias y se emplea como obrero. El contacto con trabajadores de franca filiación progresista lo lanzó a la acción. En 1928 se establece en Nueva York como militante de una liga ant imperialista dedicada a difundir la revolución social en América. Durante ese tiempo, trabajó como dibujante, pintor, traductor y, durante la depresión del 29, como platero.

Es debido a la crisis capitalista de los años treinta que se ve obligado a retornar a su estado. En 1932 se instala en Xalapa, inmediatamente se ve atraído por el movimiento radical que allí florecía y toma parte en la formación del grupo **Ruta**, de filiación revolucionaria. Posteriormente, junto con José Mancisidor, fundó la revista **Ruta**. Por la misma época,

Nota: Para la realización de este trabajo se tomó como base el texto publicado por el INI *Pensamiento Antropológico e Indigenistas* de Julio de la Fuente.

recomendado por Adalberto Tejeda, el gobernador del estado, el maestro Gabriel Lucio designa a De la Fuente maestro rural, quedando comisionado en la Dirección General de Educación Popular y al mismo tiempo, en la Liga de Comunidades Agrarias. Esta situación le permite establecer relaciones con los campesinos e iniciar su trabajo educativo en el medio rural; sin embargo, su labor fue más allá: impulsó la construcción de carreteras, la impresión de periódicos y la edición escolares baratos, cuyas series ***Simiente y Vida***, textos de Gabriel Lucio y Manuel Mejía, trascendieron los límites de la entidad veracruzana.

En 1935, cuando ocuparon la Secretaría y la Subsecretaría de Educación Pública, el licenciado Gonzalo Vázquez Vela y el profesor Gabriel Lucio, respectivamente, Julio colaboró en Editora Popular realizando actividades plásticas. Por ese tiempo, ingresó a la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), donde participó fundamentalmente en tareas sociales. En un congreso celebrado por la Liga, con la asistencia de personalidades como Juan Marinelo, Nicolás Guillén, Silvestre Revueltas, Luis Chávez Orozco, Carlos Chávez, Jesús Silva Herzog y Leopoldo Méndez, entre otros, De la Fuente fungió como secretario, recriminó al gobierno nacional por su falta de interés, por proteger y aprovechar la experiencia del intelectual. Más tarde, en la revista ***Frente a frente***, órgano de la LEAR, resume su posición expresada en dicho congreso. La constante preocupación por el desarrollo del arte y la situación de los artistas, se ve reflejada en diversos artículos que publicó en el ámbito local y nacional.

Su orientación hacia el estudio antropológico obedeció en gran medida, según Aguirre Beltrán, al contacto que tuvo con diversos científicos sociales, tanto del grupo ***Ruta*** como de la LEAR; además del lamentable accidente que primero lo inhabilitó temporalmente de la vista, y que después le ocasionó la pérdida de un ojo. Este acontecimiento le impulsó a la reflexión acerca de los propósitos, las motivaciones y la eficacia de los pautas de la conducta social. Finalmente, la urgencia de conocer a la población, y el enfoque antropológico propuesto por Gamio fue el mejor instrumento para llegar a ese conocimiento.

Cuando contaba con 32 años, plenos de experiencia en tan diversas áreas de la vida social, comenzó sus estudios antropológicos en el Instituto Politécnico Nacional, tomando ocasionalmente los cursos que dictaban Miguel Othón de Mendizábal y Paul Kirchhoff.

En 1939, el Instituto Nacional de Antropología, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Sociedad de Antropología daban calurosa acogida a historiadores, arqueólogos, lingüistas y etnólogos; la ma-

yoría de ellos autodidactas, dispersos en numerosas instituciones científicas y docentes. En ese entonces, De la Fuente fue descubierto por Alfonso Caso en las sesiones del Congreso de Americanistas celebrado en México, donde presentó tres estudios pioneros sobre educación, medicina y relaciones interétnicas. Apoyado por el doctor Caso, De la Fuente comienza a trabajar en el Instituto Nacional de Antropología. Su periodo formativo continuó en 1941 en la Universidad de Yale, donde recibió cursos de Bronislaw Malinowski y Murdock; en 1944 en la Universidad de Chicago conoció a Robert Radfield y a Sol Tax. Ya para 1946 actuó como profesor visitante de la Universidad de Fisk y ocupó una plaza docente y administrativa en la Escuela Superior de Medicina Rural, en el Instituto de Alfabetización de Lenguas, en la Dirección General de Asuntos Indígenas y dirigió el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital.

Desde 1951 hasta la fecha de su muerte, colaboró en el Instituto Nacional Indigenista desempeñando los cargos de director del Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal de las Casas, Chiapas y de jefe de la Comisión Técnica Consultiva.

Julio de la Fuente, dueño de una personalidad inconforme contra la superficialidad, la demagogia y la improvisación, murió un sábado 13 de junio de 1970. Su trato austero, falto de halagos y simulaciones, no le permitieron llegar a ocupar cargos públicos de mayor significación que los obtenidos, ni lograr una difusión extensa de su pensamiento.

Contexto histórico

Su formación está imbuida de los perfiles del “momento socialista” de la Revolución Mexicana, que pueden apreciarse claramente en su producción gráfica, en su participación en la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios, así como en su colaboración para la formación del sindicato del INI.

Los postuladores teóricos de De la Fuente, según aprecia Jorge Félix Báez, se inscriben en el momento que la dinámica postrevolucionaria de contenido burgués había concretado un modelo sociopolítico expresado en acciones populistas destinadas a fortalecer el nacionalismo. Así, su posición frente al indígena se orientó a conciliar el respeto a sus culturas y, simultáneamente, a “...realizar los objetivos que persigue el pensamiento social de la Revolución de una manera eficaz”. En su artículo “El indígena y la escuela” (1939), aclara que su posición “...no es en modo alguno, la de conservar al indio como indio, pero tampoco es la

de hacer tabla rasa con las culturas y los valores indígenas. Creemos que es posible, aunque difícil, conciliar ciertas diferencias y sobre todo reducir a su mínimo los efectos negativos del choque de culturas en la vida indígena". Entonces, sus finalidades teóricas se inscriben en el movimiento nacionalista obstinado en la integración del indio, programa político que él contribuye a transformar en tarea de especialistas.

La influencia de las corrientes antropológicas en el pensamiento de Julio de la Fuente

En su formación inicial Julio de la Fuente retomó el enfoque antropológico propuesto por Manuel Gamio. El mismo, al reexaminar sus propuestas teórico-prácticas se sitúa como continuador del pensamiento de Gamio, sin por ello dejar de oponerse críticamente a algunos de sus postulados.

En cuanto a educación indígena se refiere, siguió fundamentalmente los planteamientos de Moisés Sáenz, Mauricio Swadesh y John Dewey. Su trabajo junto a Malinowski condicionó en gran medida su enfoque metodológico; sin embargo, su formación original como profesor normalista fue el pivote a partir del cual se articularía a tan diferentes influencias.

Los problemas en el ejercicio magisterial, las dificultades y condiciones apreciadas en las poblaciones donde trabajó como maestro rural, unidos a su experiencia en la militancia política, determinaron su vocación y práctica antropológicas.

En su planteamiento respecto de los procesos de cambio sociocultural en la población indígena, la teoría del *continuum* folk-urbano de Redfield constituye su referencia básica para la integración de sus postulados al referirse a los programas de cambio dirigido, puestos en práctica en los Centros Coordinadores Indigenistas. De la Fuente señala que la "escala de comunidades sujetas a programas de cambio contiene un número considerable de variantes susceptibles de ser ubicadas, por sus características, a lo largo de un *continuum* cuyos polos son la sociedad urbana y cultural primitiva o folk".

Planteamientos centrales de sus obras y principales aportaciones

La aportación teórica de Julio de la Fuente se inscribe en las áreas de educación indígena, relaciones interétnicas, antropología aplicada e indigenismo. Diversos autores coinciden en señalar que De la Fuente con-

tribuyó a cimentar las bases del indigenismo mexicano, junto con Fabila, Pozas, Villa Roja, Caso y Aguirre Beltrán.

En materia educativa indígena en su artículo, ***La educación indígena debería ser una***, señala que “la escuela rural... entrega a la sociedad total, con mucha frecuencia, individuos cuya educación es fragmentaria: semianalfabetos, semieducados, semimexicanos o semiciudadanos”. Esta preocupación se orientaba a delinear una educación bicultural acorde a las características del medio indígena. De la Fuente, en ***La educación formal en el programa del INI*** (1964a), responsabilidad a los internados indígenas de generar’’... fragmentos humanos disociados de su familia y su pueblo, marginados en éste y marginados en la ciudad...’’.

Siguiendo esta línea, creó una escuela-internado para la capacitación de promotores culturales bilingües, en donde a miembros nativos de la comunidad se les enseñaba a escribir en lengua materna y en español, considerando a ésta como una segunda lengua. También se impartían cursos breves y prácticos sobre vacunación a hombres y animales, curaciones elementales, cultivo de parcelas escolares, construcción de hornos de teja para el mejoramiento, peluquería, carpintería y deportes. El promotor salía preparado para satisfacer las necesidades elementales de su escuela y comunidad. Al parecer en este proyecto, De la Fuente siguió el pensamiento de Moisés Sáenz al considerar la escuela como una extensión de la comunidad.

Desgraciadamente la obra de De la Fuente en esta materia no se continuó. Muchos de sus proyectos se abandonaron o tergiversaron, otros se modificaron debido al cambio experimentado por las comunidades bajo el impulso de la propia acción del Centro Coordinador, por no aplicar los criterios y lineamientos por él establecidos. Sin embargo, su propuesta sobre la necesidad de preparar en antropología lingüística a maestros bilingües, se cumple en parte, con el programa de etnolingüística que el CISINAH y el INI realizan en Pátzcuaro.

En materia de antropología aplicada, tomó como sustento los fundamentos teóricos de Manuel Gamio. La principal diferencia entre ellos, radica en que mientras el primero nos remite a la búsqueda del “desarrollo evolutivo normal” de los pueblos a través de la antropología, el funcionalismo relativista de Julio de la Fuente se proyecta a la “planeación de la inducción de cambios benéficos a la población”. En este sentido De la Fuente reclamaba una necesaria especialización por parte del antropólogo, en cuestiones de antropología aplicada, para lo cual era menester producir una mayor y mejor teoría científica y social, así como diseñar una metodología que permitiera aplicar los resultados de un

análisis a la solución de problemas concretos. De la Fuente, señalaba "...habremos realizado un experimento y, con ello, habremos obtenido la prueba de laboratorio para nuestra hipótesis".

La definición que planteó para la antropología aplicada lo sitúa en la corriente partidaria del llamado **modelo clínico** (referido a la medicina) que propugna superar la aplicación automática de esquemas teóricos preestablecidos, fomentando la retroalimentación entre teoría y práctica.

Con estos criterios planteados a principios de la década de los cuarenta, se firmó en 1954 un convenio, entre la ENAH y el INI para la creación de un área de estudios orientados en la dirección señalada.

Ubicado dentro de la corriente del indigenismo moderno, De la Fuente fue el primero en señalar y defender el carácter pluricultural de la nación. Desde la Dirección de Asuntos Indígenas (1940), calificó de anticuadas y colonialistas las posiciones sustentadoras del incorporativismo o asimismo de la población indígena. Se postulaba la necesidad de un orden sociocultural armónico, técnicamente dirigido, para transformar a las comunidades indígenas en configuraciones sociedades (concepto desarrollado por Redfield) articulados orgánicamente a la sociedad nacional.

El indigenista Julio de la Fuente fue uno de los primeros antropólogos mexicanos en romper el marco de la temática centrada en el indio. Sus investigaciones sobre las relaciones y tensiones sociales en Córdoba, Veracruz, y su visionario artículo sobre la penetración cultural del imperialismo norteamericano en México lo demuestran.

Según Aguirre Beltrán, De la Fuente pone al descubierto que el sistema de cargos en el grupo étnico municipal, tiene una función semejante a la que desempeña el sistema de clases en el grupo ladino, por lo que, si en las comunidades indias no hay un sistema establecido de clases, la relación de éstos con el grupo ladino dominante no puede ser tampoco una relación de clases.

Siguiendo la línea de investigación abierta por Miguel Othón de Mendizábal en cuanto a las implicaciones estructurales de los grupos indígenas en la conformación de las clases sociales en México, De la Fuente señaló que en la dinámica del **pase** de casta a clase, la aculturación es probablemente el mecanismo básico del **pase**, aunque la amalgama desempeña un papel de importancia.

En síntesis, las aportaciones de Julio De la Fuente a la antropología aplicada y al indigenismo enriquecen también la teoría de la integración regional asociada al estudio de las relaciones interétnicas y del **pase** de castas a clase.

Vale la pena mencionar que, aun cuando participa del postulado “integracionista”, considera la incorporación del indio como una “...medida liberal pero también colonialista”, resultado de “...la concepción de que el indio debe estar sujeto a los dictados del no indio...combinado con la aspiración nacionalista, surgida de la revolución...”. En este sentido propugnó por la aculturación planificada y combatió el indigenismo asimilacionista.

Críticas a De la Fuente planteadas por otros autores

En materia de antropología aplicada, se advierte una profunda diferencia con los planteamientos de Sol Tax en la definición del papel del antropólogo para el diseño, determinación y ejecución de metas prácticas.

Como se ha anotado anteriormente De la Fuente estaba convencido de que el antropólogo puede ocuparse de instrumentar acciones de cambio; para Tax no se deben determinar metas prácticas como resultados de los descubrimientos. Tax señalaba que es el conjunto de ciudadanos el que establece las finalidades y los cambios son los administradores públicos, por ellos nombrados, los que los hacen realidad.

Jorge Félix Báez, apunta que De la Fuente, como parte de una etapa de la antropología mexicana en la que se carecía de la visión sociológica para el análisis de la comunidad indígena, al señalar los obstáculos para la ejecución de los programas de cambio dirigido, soslayó el análisis de causales de carácter estructural referidas esencialmente a aspectos de orden económico.

Obras de Julio De la Fuente

- 1938 “Yalalag” *Indoamérica*, vol. VI, Organo del Frente Indigenista de América, México, pp. 6-7
- 1938 “El problema indígena y la escuela”, ponencia en *Conferencia Nacional de Educación*, México. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp 41-50)
- “Ceremonias de lluvia entre los zapotecos de hoy”, ponencia del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. II, México, pp 479-484 (Reimpreso en De la Fuente. 1964a pp. 183-190).
- “Gozona agrícola y gozona yalalteca”, *El Maestro Rural*, vol. XII no. 9, Veracruz, pp. 14-19. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp 157-166).
- “Percepción cromática indígena”, *El Maestro Rural*, vol. XII, no. 8, Veracruz, pp. 10-12 (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 212-219).

- 1940 "Experiencias de la escuela rural indígena", ponencia del **Primer Congreso Indigenista Interamericano**, Pátzcuaro, Michoacán. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp 51-61).
 "50 años de la escuela", **El Maestro Rural**, vol. XIII, Veracruz, pp. 10-12. 14-19.
 "Ocho años de experiencia en el medio rural", **Revista Mexicana de Educación**, 1, México.
 "Conflictos en la organización social y política de los zapotecos **be'ne'zun**", ponencia del **Primer Congreso Indigenista Interamericano**, Pátzcuaro, Michoacán (Reimpreso en De la Fuente, 1965, pp. 22-32).
- 1941 "Oncherosis, paludismo y otras enfermedades", ponencia del Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, Michoacán, **América Indígena**, no 1, México, pp 43-46. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp 199-206).
The Economics of a Market Systems An Essay in Contemporary Ethnographic and Social Change in a Mexican Valley, en colaboración con Bronislaw Malinowski, New Haven Conn. (Versión en español en **Acta Antropológica**, 1957, México, pp 88 188).
- 1944 "Desplazamiento de grupos zapotecos septentrionales", **VI Congreso Mexicano de Historia**, Xalapa, Veracruz (MS)
 "Supervivencias prehispánicas de la costa de Veracruz", **VI Congreso Mexicano de Historia**, Xalapa, Veracruz (MS).
 "Cooperación indígena y cooperativismo moderno", **Trimestre Económico**, vol. IV, México, pp. 749-765. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 167-1r2).
 "Relaciones étnicas de la sierra norte de Oaxaca", (MS). (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 35-47).
- 1945 "Sobre nutrición y enfermedad de los indios", **América Indígena**, vol. V, no 3, Instituto Indigenista Interamericano, México. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 207-211).
- 1946 "Race an Cultural Change of a Mexican Group", **Seminario sobre el contacto de pueblos y culturas**, Universidad de Fisk Nashville (MS).
 "Problemas rurales e indígenas", México (MS).
- 1947 "Los zapotecos de Choapan, Oaxaca, **Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia**, vol. II, México, pp. 147-205.
 "Notas sobre lugares de Oaxaca, con especial referencia a la toponimia zapoteca", **Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia**, vol II, México, pp. 279-292.
 Definición, pase y desaparición del indio en México", **América Indígena**, vol. VII, Instituto Indigenista interamericano, México, pp 63-69. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp 48-67).
 "Discriminación y negación del indio", **América Indígena**, vol. VII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp 211-215. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 74-77).
 "La educación indígena debería ser una", ponencia de la **Mesa Redonda sobre educación indígena**, Dirección de Educación Indígena, México, (reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 62-75).
 "Los adolescentes en las sociedades rurales", ponencia de) **Seminario para la comprensión internacional**, UNESCO, Sevres, Francia. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 76-82).

- 1948 "Cambios raciales y culturales en un grupo indígena, *Acta Antropológica*, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp 389-408 (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 48-67).
 "Relaciones sociales en una ciudad de provincia", *Acta Antropológica*, vol IV, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp 410-435. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 87-110).
 "La civilización pocha en México", *Acta Antropológica*, vol IV, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 437-459. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 111-130).
 "Estructuración formal y funcional de los organismos de acción indigenista", *II Congreso Indigenista Interamericano*, Cuzco, Perú (MS). (Reimpreso en De la Fuente 1965 pp 78-86).
- 1949 "Documentos para la etnografía e historia zapotecas", *Anal del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, pp. 175-197.
- 1950 "La alfabetización en lengua indígena", *América Indígena*, vol. X, nos f-2, Instituto Indigenista Interamericano, México. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp 83-93).
- 1952 "Etnografía moderna de Veracruz", V Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol XIII, no. 5, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
 "Algunos problemas etnológicos de Oaxaca", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, vol. IV, México, pp 241-252.
 "Relación de la sección de etnología, huastecos y totonacos", en colaboración con Pedro Carrasco, V Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, 1952-1953, México, pp 523-527.
 "Ethnic and Communal Relations", en Sol Tax et al, *Hentage of Conques! the Ethnology of Muidle America*, Free Press Grenoble, pp 76-96.
- 1953 "El Centro Coordinador tzeltal-tzotzil", conferencia en la Escuela Nacional de Filosofía, 1951, *América Indígena*, vol. XIII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 55-64. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 229-241).
 "Antropología aplicada", *Memorias del Congreso Científico Mexicano*, t XII, UNAM, México. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 145-146 con el título "Manuel Gamio").
- 1957 "El problema indígena y las estadísticas", en colaboración con Isabel Pozas, *Acción Indigenista*, no. 54 (diciembre), Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1958 "La educación formal en el programa Instituto Nacional Indigenista", conferencia en CREFAL, Pátzcuaro, Michoacán. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 94-107).
 "La educación indígena en el cambio cultural", conferencia en CREFAL, Pátzcuaro, Michoacán. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a. pp. 108-118).
 "Cambios de indumentaria en tres áreas biculturales", *Boletín Técnico del Instituto Nacional Indigenista*, no. 1, México, pp. 1-21. (Reimpreso en De la Fuente 1965 pp. 138-161).
 "Relaciones étnicas en los Altos de Chiapas", conferencia sobre la etnología maya de los Altos de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Universidad de Chicago. (Reimpreso en De la Fuente, 1965, pp. 162-182).

- "Los problemas de cambio dirigido", **XXXIII Congreso de Americanistas**, Costa Rica, C A (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 242-249).
- 1959 "Integración y etnocentrismo", **La Palabra y el Hombre**, no. 3 Universidad Veracruzanas, Xalapa, pp. 345-350. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 131-137).
- "La escritura en las escuelas indígenas" **Acción Indigenista**, no. 74, Instituto Nacional Indigenista, México. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 250-256.)
- "Training Local Leaders", International Review of Community Development**, no. 3, pp. 39-47 (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 119-129).
- Yalalag una villa zapoteca serrana**, Museo de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. (En 1977 apareció una nueva edición publicada por el Instituto Nacional Indigenista, en la Colección Clásicos de la Antropología, no. 2).
- 1960 "La cultura zapoteca", VII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, t. XVI, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 233-246.
- "El folklore en los Altos de Chiapas", Seminario Chicago-Chiapas, San Cristóbal de las Casas. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 191-198).
- "Misiones y Centros, una breve comparación", **Reunión de la Dirección General de Asuntos Indígenas**, Pátzcuaro, Michoacán (Reimpreso De la Fuente, 1964a pp. 250-256).
- 1961 "Algunos aspectos del desarrollo de la comunidad en México", **Revista de Ciencias Políticas y Sociales**, año 6, no. 13, UNAM. México, pp. 35-42.
- "Funciones y trabajos del Instituto Nacional Indigenista", Informe presentado a la UNESCO, (abril), 19 pp. (MS).
- 1962 "Estimación y resultados en la población indígena", **Acción Indigenista**, no. 110, Instituto Nacional Indigenista, México.
- "Los problemas de la población indígena", conferencia en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, (MS).
- "La escuela primaria y las necesidades indígenas" En Roben Havighurst (comp) **La sociedad y la educación en América Latina, EUDEBA, Buenos Aires**, pp. 198-202. (Reimpreso en De la Fuente, 1954a pp. 279-288).
- "El cambio social y la movilidad indígena", V Asamblea Plenaria de Consejo Nacional de Educación**, México. (Reimpreso en De la Fuente, 1964a pp. 279-288).
- "El desarrollo de las comunidades indígenas", Seminario sobre la Investigación Sociológica y los Problemas de la vida rural en América Central, México y la región del Caribe, (MS).
- 1964 (a), **Educación, antropología y desarrollo de la comunidad, Sene de Antropología Social**, no. 4, Instituto Nacional Indigenistas, México.
- (b), **"Relaciones étnicas en Mesoamérica"**, en Juan Comas, **La antropología social aplicada en México Trayectoria y antología**, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 253-299.
- (c), "Resumen de la acción indigenista en México", XXXV Congreso Internacional de Americanistas, **Actas y Memoria**, t. II, México, pp. 301-316.
- 1965 **Relaciones interétnicas**, Sene de Antropología Social, no. 6, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1967 "Ethnic Relationships", en **Handbook of Middle American Indians, University of Texas Press, Austin**, pp. 432-449. (Reimpreso en De la Fuente, 1965 pp. 183-211).

- 1970 "Apéndices" al libro *Pissac de Hernán Castillo Ardiles*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Bibliografía consultada

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo

1970, "Julio de la Fuente (1095-1970)", Nota necrológica y bibliográfica, *América Indígena*, vol. XXX, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 845-850.

1980, *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*, Sene de Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México,

DE LA FUENTE, Julio

1959, *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, y en *Clasicos de la Antropología Mexicana*.

1964, *Educación, antropología y desarrollo de a comunidad*. Serie de Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México.

1965, *Relaciones Interétnicas*, Serie de Antropología Social, no. 6, Instituto Nacional Indigenista, México.

FELIX BAEZ, Jorge

1977, "Los antropólogos y el Instituto Nacional Indigenista", *La Palabra y el hombre*, no. 21, Universidad Veracruzana, México.

ALFONSO FABILA MONTES DE OCA

*Luis Vázquez León**

La antropología marxista mexicana ha sido severa e ingrata en sus canonicaciones. No deja de ser una deslealtad que sólo reconozca entre sus padres fundadores a las figuras de Miguel Othón de Mendizábal, Paul Kirchhoff y Ricardo e Isabel Pozas (Lagarde y Cazés: 34), ignorando del todo la inmensa obra de otro etnólogo de la época cardenista, Alfonso Fabila, quien militó religiosamente dentro del Partido Comunista y se contó entre los promotores del Instituto de Intercambio Cultura Mexicano Ruso (Caso: 1960). Fabila, quizá mucho más nítidamente que el resto de los antropólogos contemporáneos, refleja en sí mismo las principales características que en otro lugar hemos advertido para el desempeño de nuestra disciplina, durante este período histórico, a saber: un acusado pragmatismo que en la labor científica se manifiesta como un predominio de la etnografía monográfica y la antropología aplicada; combinación personal del político y el científico, siendo bastante común el patrón del militante político o del administrador público; asimilación de una teoría marxista estalinista en boga; y por último, la pérdida de una actitud crítica en favor de la creencia de que el Estado estaba condicionando gradualmente al país hacia el socialismo, creencia compartida tanto por los antropólogos izquierdistas como por los derechistas, lo que redundó en una mayor legitimación del poder. A pesar de esto, respecto a Fabila en particular, hemos apreciado una cierta independencia ideológica respecto a los intereses gubernamentales (Vázquez León: 15). Un

* Investigador del Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Michoacán. El presente texto fue elaborado para la obra colectiva ***La antropología en México. Panorama histórico***, que bajo la coordinación de Carlos García Mora, publicará el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

examen más detallado de su vida y obra exige una mayor precisión de tales asentamientos, movidos por el afán de enriquecer nuestro conocimiento histórico de la evolución de la antropología mexicana.

De la militancia a la investigación profesional

Un amigo de Fabila lo describió así en el prólogo a uno de sus libros, su poemario *Norte*, publicado hacia 1943:

“Quien ve el rostro apacible, bondadoso y melancólico de Alfonso Fabila, con sus ojos afables y risueños, su barbilla entrecana y anacrónica, lo oye hablar con su tono persuasivo de maestro de escuela y su voz meliflua, no se imagina que en su corazón palpitan los sentimientos más exaltados y el fervor más vivo para los humildes. Y, sin embargo, Fabila es sólo eso: un revolucionario, un apóstol marxista, que ha sacrificado, que ha inmolado su vida y su obra literaria en aras de su ideal de redención del proletariado mexicano”.

Fabila era originario de Amanalco, estado de México, una región intercultural con población mazahua y otomí. De extracción campesina, su abuelo fue mediero de la hacienda de La Gavia. Siendo pequeño, convivió con niños mazahuas que, como él, asistían a una escuela rural enclavada en San Lucas. Al morir su padre, hubo de mudarse con su familia a la ciudad de Toluca, donde consiguió empleo en los Ferrocarriles Constitucionalistas. Como ferrocarrilero ingresó a la Casa del Obrero Mundial y sirvió en los Batallones Rojos, que políticamente facilitaron la derrota de la revolución campesina. Concluida la guerra civil, consiguió un puesto como alfabetizador en la recién fundada Secretaría de Educación Pública (SEP). Ahí trabajó relación con Manuel Gamio. Asistió también a tomar cátedra con Andrés Molina Enríquez en el Museo Nacional. Su primer trabajo como científico social lo efectuó bajo la dirección de Gamio, en una investigación sobre los braceros, cuya versión final fue publicada por la Secretaría de Gobernación en 1932.

En 1933 sigue a Gamio al estado de Hidalgo, para emprender un programa de educación rural adaptado a la Escuela Regional Campesina de El Mexe, hoy día escuela normal. Estructuralmente cada una de estas escuelas contaba con un Instituto de Investigaciones Sociales adyacente. En él, Gamio había propuesto a la SEP investigar previamente los recursos regionales para establecer después planes educativos acordes, pues “para realizar tal objeto, explicaba él, es necesario conocer cuáles son y cómo son las relaciones orgánicas y funcionales que existen

entre esos grupos humanos y las regiones que habitan” (Fabila 1938 a: 10). Tal enfoque regional demuestra que Gamio debe ser reconocido como el iniciador de la antropología regional en nuestro país. Bajo su dirección, el instituto operó en Actopan y Tula, pero a mediados de 1933 fue sustituido por Fabila, que retoma su perspectiva regional para realizar la descripción etnográfica de todo el Valle del Mezquital. En 1934 Fabila fue trasladado al Instituto Escuela Regional Campesina de La Huerta, Michoacán, donde se dedicara a la creación literaria.

El lustro siguiente —exactamente durante el ascenso cardenista— representa para Fabila su definitiva profesionalización como etnólogo, si bien nunca rompe su relación con la educación oficial. Alcanza incluso el cargo de inspector de Misiones Culturales y en 1952 colabora en un proyecto educativo de la UNESCO en Nayarit. Entre 1935 y 1940 realiza diversos estudios monográficos por encargo del Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) o por la misma SEP. Muchos de sus informes son todavía inéditos, aunque es bien conocido por dos de sus etnografías, *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación* (1940, 1945, 1978) *La tribu kikapoo de Coahuila* (1945). Aparte de estos trabajos, recabó informes sobre los otomíes de Michoacán, los huicholes de Jalisco, la Sierra Norte de Puebla, los tlapanecos, los nahuas y los mixtéeos de Guerrero, los pápagos de Sonora, los tzeltales de Chiapas, etcétera.

En 1941 entró a formar parte del consejo directivo del DAI. Al tomar posesión Miguel Alemán, como presidente de la república, en 1946, Fabila fue nombrado director general, puesto en el que permaneció brevemente, pues decidió renunciar al sentirse incapaz de poner fin a la crónica corrupción del organismo indigenista heredado del cardenismo, que al poco tiempo fue liquidado. Fabila regresó entonces a las Misiones Culturales, pero al fundarse el Instituto Nacional Indigenista, en 1949, vuelve a la actividad antropológica. En 1954 se incorpora como investigador de este Instituto, donde permanece hasta su muerte, que sobrevino cuando acababa de ser nombrado director del Centro Coordinador Indigenista de Peto, Yucatán.

En el lapso que media entre su salida del DAI y su ingreso al INI, Fabila participó activamente en la política del estado de México. Fue presidente municipal de Amanalco durante dos períodos. No es muy claro que todavía mantuviera nexos con los comunistas. Me inclino a creer que no. Más bien sus relaciones indican que se ligó a la acción política del ala nacionalista del bloque en el poder. A esta fase corresponden varias de sus obras de carácter sociológico y económico, como su amplio análisis estadístico del estado de México, realizado en 1951 junto con

su hermano Gilberto Fabila, por encargo del gobernador, Alfredo del Mazo. Todavía en 1959, siendo ya investigador profesional, su monografía de los huicholes de Jalisco fue respaldada por Gustavo Baz, para que le sirviera de ponencia ante el Congreso Nacional Agrario celebrado en Toluca.

Los grupos indígenas como nacionalidades oprimidas

En su interesante análisis de la influencia de la tesis soviética de las nacionalidades oprimidas en el pensamiento indigenista mexicano, Gonzalo Aguirre Beltrán omite mencionar el caso de Alfonso Fabila (Aguirre Beltrán 1983: 191-200). Se trata de una grave omisión desde mi punto de vista, ya que Fabila, a diferencia de Narciso Bassols, Vicente Lombardo Toledano y Miguel Othón de Mendizábal, sí sostuvo la tesis según la cual la lucha de clases concluiría en la autodeterminación plena de los núcleos indígenas. Con todo, esta aseveración requiere ser matizada.

En 1938 nuestro autor efectuó trabajo de campo entre los yaquis para implementar entre ellos un programa educativo. El informe definitivo de la investigación fue dado a conocer en 1940, al ser publicado por el DAT como contribución mexicana al Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro ese año. Su publicación fue acordada nada menos que por Luis Chávez Orozco, a la sazón director del DAI, y el presidente de la república, general Lázaro Cárdenas. Se puede sugerir que dado que Fabila consignaba en su trabajo la acción agraria del gobierno hacia los yaquis, se juzgó de capital importancia su conocimiento entre todos los asistentes al congreso, tanto más cuanto demostraba con hechos que el “problema indígena” debería resolverse por la vía de la reforma agraria antilatifundista y colectivista, que era precisamente la tesis sustentada por la delegación mexicana (Lombardo Toledano 1973 a: 127; Departamento Agrario: 1940).

En el prólogo a su monografía, Fabila se concibe a sí mismo como “un investigador de asuntos rurales a las órdenes del estado”, pero juzga a esta obra como “fuera del medio oficial” en tanto difiere de los intereses gubernamentales. Al marcar distancias frente al poder, estaba consciente de que postular un tratamiento de la tribu yaquí como estado-nación (“el pequeño estado” como lo dice) entraba en decidida oposición al estado surgido de la guerra civil. Su postura no deja de antojarse ingenua y hasta incongruente. Fabila pregunta indignado:

“En México existen por la Constitución de la República la soberanía de los estados y la libertad del municipio, se crean y deshacen territorios y municipios, ello no se opone a la unidad y desenvolvimiento que requiere la nación. Entonces, ¿por qué con este mismo criterio liberal establecido no se otorga al indio algo de lo que históricamente le pertenece?, ¿se teme constituir pueblos felices?, ¿se piensa que al realizarlo se atenta contra la patria? Yo creo que no... (Fabila 1978: 13).

En adelante baja el tono de su réplica para terminar proponiendo una “relativa autodeterminación”, consistente en restituir sus tierras comunales a las poblaciones de BÁCUM y CÓCORIT y dar un gobierno y leyes propios a la tribu mediante la integración de un consejo de gobernadores yaquis, a manera de gobierno indio que mediara entre las comunidades y el estado nacional mexicano. Obvio es que Fabila estaba pensando en la experiencia del Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, creado en 1938 por indígenas aculturados y maestros rurales izquierdistas (Romano: 73). Fabila admiraba ese proceso político (Fabila 1957 a: 3-4), de tal suerte que cuando demandaba la “autodeterminación de las pequeñas nacionalidades oprimidas” de México, se estaba refiriendo implícitamente a esta modalidad de gobierno indígena, que Aguirre Beltrán calificaría después como un “retroceso en la evolución política de la nación”, por habersele dado posición legal a un gobierno tribal (Aguirre Beltrán 1981: 91-92). Sin embargo, en el presente los consejos indígenas son parte de la estructura del poder central (a través del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de la Confederación Nacional Campesina), aunque, dentro de espacios limitados cada vez más exclusivos, permite la acción social de los grupos étnicos y las comunidades indígenas.

A mi juicio, Aguirre Beltrán ha apuntado una actitud reveladora de parte de Lombardo Toledano, como vocero de la delegación mexicana en el congreso de 1940. En esa ocasión, estando investido de la representación nacional, el artífice de la sujeción de la clase obrera al estado se cuidó de hacer la menor alusión a la tesis de las nacionalidades oprimidas. Aguirre Beltrán ha caracterizado su actitud como “habilidad táctica”, pero en política se le reconoce con un nombre menos eufemista. Como quiera que se le tilde, es muy claro que representó un giro político radical respecto a su postura de 1936, cuando escribió su ensayo: “Cómo resolvió el régimen soviético el problema de las nacionalidades oprimidas”. En él, Lombardo Toledano aduce que el “problema indígena” mexicano es análogo al de la URSS. No obstante lo anterior, su marxismo estaba muy lejos del maximalismo bolchevique, ya que en vez de pre-

tender una revolución socialista, recomienda una serie de reformas tales como la reorganización de la división política municipal para crear distritos étnicos de “autonomía política absoluta”, el nombramiento de autoridades indígenas en ellos, el fomento de sus lenguas vernáculas y el desarrollo de las fuerzas productivas a través de la colectivización y la industrialización (Lombardo Toledano 1973 b: 107-8).

La verdad es que la cuestión del gobierno indígena era motivo de preocupación para la izquierda de esos días. De hecho, Chávez Orozco acometió el estudio de las “instituciones democráticas” de los indígenas de la época colonial, más bien para contribuir a que “la comunidad indígena autodetermine políticamente sus destinos” (Chávez Orozco: 47). Creo incluso que fuerza sus fuentes para descubrir gérmenes democráticos en los usos estamentarios coloniales y si bien reconoce el mejoramiento de “la condición económica” del indígena moderno, percibe en la estructura de poder municipal un obstáculo para su cabal autodeterminación (Chávez Orozco: *ibidem*).

Sin duda, Lombardo Toledano era menos incisivo, pero mucho más realista. En su ponencia personal al congreso, no sólo evita aparecer como un radical. Propone en ella que la actual división municipal coincidiera con la distribución territorial de la población indígena, pues disgregaba zonas étnicas homogéneas y consecuentemente desintegraba a la comunidad indígena. Si la comunidad indígena ha de salvarse —advertía él—, entonces debe expedirse una legislación municipal que reordene la estructura municipal “a fin de formar municipios o distritos homogéneos en lugar de dividir arbitrariamente a la masa indígena en diversas jurisdicciones” (Lombardo Toledano 1973 c: 126).

Aquí se percibe claramente la discrepancia latente entre Fabila y Lombardo Toledano. Mas nunca se hizo explícita. He ahí la incongruencia de Fabila con sus planteamientos. Para comprenderlo hay que tener en consideración que el propio Partido Comunista abandonó la tesis de las nacionalidades oprimidas para fortalecer su estrategia de la “unidad a toda costa”. Es por ello que los comunistas terminaron por coincidir con Lombardo Toledano. Así, el presidente de la subcomisión indígena del partido, Ramón Berzunza Pinto, puso en tela de juicio la aplicabilidad de la tesis soviética. “La línea justa —escribió en 1941— es procurar el máximo de derechos políticos para los grupos indígenas dentro de los marcos del actual régimen del país” (Aguirre Beltrán 1983: 189). Lombardo Toledano decía lo mismo con otras palabras: “debe lucharse porque las poblaciones indígenas reciban tierras y

aguas, créditos y recursos técnicos para poder ser factor del progreso en el seno de su propio país” (Lombardo Toledano 1973 a: 134).

¿Socialismo o capitalismo?

Esta era la disyuntiva de fondo planteada por la oposición entre las tesis de las nacionalidades oprimidas y los municipios indígenas. Para Lombardo Toledano el advenimiento de un gobierno proletario en México llegaría, como el Juicio Final, en su momento propicio, “ni antes ni después”. Por otra parte, sostener la alternativa de pequeñas repúblicas autónomas federadas o simplemente de regiones étnicas autonómicas implicaba, de por sí, un choque frontal con el estado que los comunistas no estaban dispuestos a asumir. De ahí entonces que Fabila disociara, hasta donde le era posible, la “relativa autodeterminación” de los consejos indígenas de una reordenación socialista de la estructura sociopolítica nacional.

Debo añadir que lo quiso plantear de manera velada durante el congreso indigenista. Para ello preparó una ponencia aprovechando sus materiales recogidos entre los kikapoo (lo que después sería una monografía). En ella Fabila muestra cómo han evolucionado de una economía de caza y recolección a una agrícola y comercial altamente eficiente, bajo la asesoría del DAI. No obstante, no ignora la creciente diferenciación social al interior del grupo indígena algonkino, que lo lleva a preguntarse qué rumbo seguirá en el futuro. En este punto Fabila se retrae. Se limita a lanzar a la discusión la disyuntiva:

“...¿debe desarrollarse la economía capitalista individual o habrá de ser el estado el que organice los grupos indígenas en una economía de producción colectiva, de manera que se evite sean pasto de la voracidad del régimen capitalista, cuyos errores y males todo el mundo trata de corregir?” (Fabila 1940 b: 14).

La cuestión está planteada de forma engañosa. Trasluce que la respuesta la tiene el autor, pero que quiere comprometer a otros con ella. Fabila esperaba que otros hicieran lo que él no se atrevía a plantear abiertamente.

Probablemente pensaba en Hildebrando Castro Pozo, fundador del Partido Socialista del Perú y epígono de José Carlos Mariátegui. Castro Pozo, hay que recordarlo, sigue muy cerca el indigenismo revolucionario del procer comunista peruano (Arboleyda y Vázquez 1969). En 1936 se planteó la misma cuestión que Fabila: ¿capitalismo individualista o comunismo agropecuario? Su respuesta es concluyente: deberían

conducirse los restos comunales hacia un cooperativismo socialista modernizado (Castro Pozo 1936: 301). Pues bien, durante el congreso de Pátzcuaro, Castro Pozo presentó una ponencia manejando este mismo argumento (Castro Pozo 1940). Al parecer no tuvo mayor resonancia, pues terminó por imponerse la posición oficial mexicana, que planteaba que el problema del indio era un problema de restitución de las tierras comunales depojadas por la expansión latifundista latinoamericana: ***La reconstitución jurídica de la comunidad indígena corporada.***

Nuevamente en 1941 Fabila volvió a la carga con una “contribución para resolver el problema indígena de México”. Pretendía demasiado para lo poco que ofrecía. Fabila planteó que la restitución de las tierras comunales era insuficiente para reconstruir a la comunidad indígena colonial. Tampoco bastaba la educación indígena. Lo que urgía era dotarle nuevamente —por medios legislativos— de las extintas cajas de comunidad, ahora reconstruidas a manera de cooperativas de crédito comunal en aquellos grupos “que de hecho o por derecho guarden o quieran tener el estado comunal” (Fabila 1941 b: 37).

Se trata de una proposición aparentemente irrelevante. Deja de serlo si la referimos al sistema jurídico agrario vigente. Hay que recordar que todavía hasta 1935 las excomunidades indígenas coloniales carecían de un estatuto legal definido por el Código Agrario (Dirección General de Estadística: 1). En efecto, el procedimiento de restitución de tierra, por medio de la exhibición de los títulos o mercedes coloniales, no obstante haber sido profusamente utilizado por los revolucionarios zapatistas (fue Zapata mismo quien en 1911 determinó la restitución de las tierras de Ixcamilpa, luego de dar por “perfectos y ciertos” sus títulos primordiales; ENIAL: 5 y 11), fue hasta el 22 de marzo de 1934 en que el Código Agrario reformado legalizó el procedimiento. Después, en 1938, se adicionó la fracción VII del artículo 27 constitucional para capacitar a los núcleos de población “que de hecho o por derecho guarden estado comunal” para disfrutar de sus bienes de comunidad (tierra, aguas, bosques; Departamento Agrario: 19). En 1958 este precepto fue reglamentado y vino a ser enriquecido por la Ley Federal de Reforma Agraria promulgada en 1971. En ella, los bienes comunales incluyen un fondo comunitario, muy parecido a las cajas de comunidad coloniales, que Fabila daba como alternativa.

A través de la legislación agraria dominante se han reconstituido en nuestro país alrededor de 1 915 comunidades agrarias con 9 millones de hectáreas y 196,712 comuneros indígenas. Lo más impresionante de este proceso social es que han generado determinantes jurídicas que ñor-

man el comportamiento político de los indígenas frente al estado y sus agencias, lo que en gran medida tiene que ver con el auge etnicista reciente, que por lo mismo se aproxima a una situación estamental. Esto sólo puede explicarse porque la acción étnica está en función de un modelo jurídico de comunidad indígena (agraria) en el que confluyen los intereses gubernamentales y los intereses de los indígenas como grupo corporado. La contribución de Alfonso Fabila a la generación de dicho modelo de acción social es evidente. Acaso ello confirma la punzante repriminación hecha por Judith Friedlander de que los antropólogos mexicanos hemos fomentado una imagen discriminatoria del indio (Friedlander: 239-246). Lo paradójico es que, contra lo observado por ella en 1969, ahora son los indígenas los que requieren de la antropología para forjarse una imagen digna de sí mismos, una imagen, por lo demás, indispensable para actuar en las presentes circunstancias históricas de nuestra sociedad.

Obras de Alfonso Fabila Montes de Oca

- 1922 *El en sí*, Toluca, Talleres Gráficos de la Escuela Industrial y de Artes y Oficios, [obra literaria].
- 1924 *Sangre de mi sangre*, Ed. Botas, México, [obra literaria].
- 1929 *Los brazos en cruz*, Ed. Cultura, México, [obra literaria].
- 1932 *El problema de la emigración de obreros y campesinos mexicanos*, Editorial de la Secretaría de Gobernación, México, *La inversión de capitales extranjeros en México*, [Investigación inédita, realizada también para Gobernación].
- 1934 *Hoz*, Escuela Regional Campesina de La Huerta, Michoacan. [obra literaria]
- 1935 *Cuenca hidrográfica central de Michoacán* [informe inédito] *Bajo río Balsas, Michoacan y Guerrero* [informe inédito]. *Tlapanecos, náhoas y mixtéos de Guerrero* [informe inédito]. *Los mixtéos de la costa de Oaxaca* [informe inédito]. *Zona central de Veracruz* [informe inédito].
- 1936 *Costa Chica de Guerrero y Oaxaca* [informe inédito] *Mixteco de la costa de Oaxaca* [informe inédito] *Zona Central de Veracruz* [informe inédito]
- 1937 *Zonas indígenas de Chiapas* [informe inédito] *Tapachula y Terán, Chiapas* [informe inédito]. *Exploración de la zona tzeltal* [informe inédito]. *Colonización de las Margaritas, Chiapas* [informe inédito]. *Comarca Lagunera, Coahuila y Durango* [informe inédito].
- 1938 *Los pápagos de Sonora* [informe inédito]. *Río Mayo, Sonora* [informe inédito]. *Evaluación de la tribu yaqui de Sonora* [informe inédito]. *Exploración económica de Yucatán* [informe inédito] *El Valle de El Mezquital*, Ed. Cultura, México, [descripción etnográfica redactada por Fabila en 1934], “La habitación rural en México”, ponencia del XVI Congreso de Planificación y de la Habitación, México,
- 1939 *Sinaloa* [informe inédito]. *Jalisco* [informe inédito].

- 1940 (a) *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación*, Departamento de Asuntos Indígenas, México, (b) “¿Cuál economía conviene a los núcleos indígenas de México?”, ponencias del *Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, Sección socioeconómica, op. cit.*
- 1941 (a) *Exploración económica-social del estado de Yucatán*, Fondo de Cultura Económica, México, (b) *El problema indígena de México (contribución para resolverlo)*, Imprenta de la Escuela Rafael Dondé, México, *Aurora campesina*, Imprenta de la Escuela Rafael Dondé, México, [obra literaria].
- 1943 *Norte*, Ed. Prisma, México, [obra literaria].
- 1945 *Chinicuilá (exploración socioeconómica)*, Ed. Prisma, México, *La tribu kikapoo de Coahuila*, Secretaría de Educación Pública, México,
- 1946 *Entre la tormenta*, Fondo de Cultura Popular, México, [obra literaria].
- 1947 “Tenancingo. Exploración socioeconómica”, *Revista Mexicana de Sociología*, 2 (mayo-agosto), UNAM, México, pp. 257-285.
- 1948 *La Misión Cultural de Amanalco, escuela sin muros*, Ed. Bolívar, México,
- 1949 *Sierra norte de Puebla (contribución para su estudio)*, Secretaría de Educación Pública, México,
- 1960 *Noble experiencia de Hueyapan*, El Nacional, México,
- 1951 *En la Costa Grande de Guerrero (exploración socioeconómica)* El Nacional, México, *México (ensayo socioeconómico del estado)*, Talleres Gráficos de la Nación, México,
- 1952 *El ensayo piloto de Nayarit* [informe inédito].
- 1954 *Los otomianos de Zitácuaro*, Instituto Nacional Indigenista, México,
- 1957 “Los pápagos de Sonora”, *Acción Indigenista*, 47 (mayo), Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 2-4. “Ignacio León, un líder tarahumara”, *Acción Indigenista*, 51 (septiembre), Instituto Nacional Indigenista, México pp. 3-4.
- 1959 “Los huicholes de Jalisco”, *Acción Indigenista*, 71 (mayo), Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 2-4. *Los huicholes de Jalisco*, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de México, México,
- 1978 *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Bibliografía Consultada

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo:
1983, *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza, la experiencia de México*, CIESAS, México.
1981, *Formas de gobierno indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- ARBOLEYDA CASTRO, Ruth y Luis VAZQUEZ LEON
1979, *Manátegui y el indigenismo revolucionario peruano*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- CASO, Alfonso
1960, “Alfonso Fabila”, *Acción Indigenista*, 85 (julio), Instituto Nacional Indigenista, México.
- CASTRO POZO, Hildebrando:
1969, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Ed. Juan Mejía Baca, Lima.
— 1940, “El ayllu peruano debe transformarse en cooperativa de producción agro-

pecuaria” Ponencia del *Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, Sección-económica*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

CHAVEZ OROZCO, Luis

1943, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

DEPARTAMENTO AGRARIO:

1940, *El tratamiento de los indígenas en la redistribución de la propiedad rural*, Pátzcuaro, Michoacán.

DIRECCION GENERAL DE ESTADISTICA

1935, *Censo ejidal de 1935 Datos definitivos Michoacán, México*.

ENIAL:

1982, *Testimonios sobre la lucha agraria en Ixcamilpa, desde el tiempo de las haciendas hasta nuestros días*, México.

FRIEDLANDER, Judith

1977, *Ser indio en Hueyapan Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México.

LAGARDE, Marcela y Daniel Cazés

1983, “Tesis para el estudio histórico de la antropología mexicana”, *Foro Universitario*, 26 (enero), STUNAM, México, pp. 21-36.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente

1973a, “Discurso del delegado mexicano respecto al problema fundamental del indio”, en *El problema del indio*, Sep-Setentas, Secretaría de Educación Pública, México, pp. 127-135

— 1973b, “Cómo resolvió el régimen soviético el problema de las nacionalidades oprimidas”, *ibidem*, pp. 82-108.

— 1973c, “Nueva división político-territorial en las zonas habitadas por indígenas”, *ibidem*, pp. 124-126.

ROMANO, Agustín

1962, “El Centro Coordinador de la Tarahumara”. *Los Centros Coordinadores Indigenistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 69-82.

VAZQUEZ LEON, Luis

1981, “La práctica de la antropología social durante el cardenismo”. *Cuicuilco*, 5 (junio) México, pp. 8-17.

MANUEL GAMIO

*Angeles González Gamio**

Manuel Gamio llamado “Padre del Indigenismo Interamericano” y pionero de los estudios de antropología social en México nació en la ciudad de México el 3 de marzo de 1883 y murió en la misma en 1960 a la edad de 77 años. Hijo de Gabriel Gamio, oriundo de la capital y de Marina Martínez, originaria de Zamora, Michoacán fue el cuarto de ocho hijos. Sus primeros estudios los realizó en el Colegio Fournier, parte de la educación media en el Colegio Colón y el bachillerato en la Escuela Preparatoria de San Ildefonso.

Al concluir los estudios de bachillerato, incierto aún de su vocación, se deja convencer por el padre e ingresa a la escuela de ingeniería, una de las pocas opciones “serias” de la época (1904), las otras eran fundamentalmente derecho, medicina o el sacerdocio; y Gamio definitivamente no se inclina por ninguna de ellas.

Desafortunadamente, ya iniciado en los estudios de ingeniero confirma, que dado el poco gusto por las matemáticas y su escasa habilidad para el dibujo, tampoco era el camino para su realización.

Por esas fechas su padre había adquirido una finca con plantaciones de hule ubicada en las márgenes del río Tonto, en los límites de los estados de Veracruz, Oaxaca y Puebla. Ante su incertidumbre vocacional, convence al padre que le permita ir a trabajar a la finca. Ahí reside cerca de tres años. Desde el punto de vista productivo la experiencia resulta un fracaso. Las plantas de hule, abandonadas por años, a pesar de los esfuerzos denodados de Gamio por renovarlas y volverlas a hacer productivas, resulta inútil.

Asimismo algunos intentos para introducir otros cultivos; dada la falta de recursos económicos y sus escasos conocimientos agrícolas, terminan también en desastre.

*Autora del libro *Manual Gamio Una lucha sin final*. México: UNAM, 1988.

Sin embargo, su trato con la gente de la zona, particularmente la población indígena, le descubren un mundo que hasta entonces le era desconocido.

Aprende náhuatl, lengua predominante en la zona. Con ese conocimiento y con el auxilio de un indígena llamado José Antonio, con quien hace una estrecha amistad, se dedica a recorrer la zona. Así surge la vocación a la que dedicará prácticamente el resto de su vida.

El universo que descubre Gamio, pleno de desigualdad y miseria, es igualmente vasto en una serie de valores que le despiertan tanta admiración y respeto como la indignación que le provoca las injusticias que padecen los habitantes de la región.

Así, al regresar de la finca, lo primero que hace es escribir un artículo denunciando los “Derechos de Capitación”, especie de impuesto o contribución personal que se les cobraba a los indios en varios estados y que, según palabras de Gamio, era una “amarga reliquia de las remotas encomiendas” y exige su inmediata abolición.

Lleva el artículo a diversos periódicos y todos se niegan a publicarlo. Sólo consigue que aparezca en la revista neoyorquina **Modern México**, que circulaba en México. Años después, en 1915, la publica en el libro **Forjando Patria**.

Una vez que tiene claro lo que quiere hacer en la vida, decide ingresar al Museo Nacional como estudiante y solicita a la vez trabajar como profesor auxiliar, ya que le es indispensable tener ingresos, pues el poder se encuentra mal de salud y la situación económica de la familia es precaria.

Durante su estancia en el Museo realiza una investigación arqueológica en Chalchihuites, Zacatecas, de la que el antropólogo David Strug escribió “en este trabajo ya se nota un análisis profundo, una disposición metódica de las referencias históricas previas y una tendencia a cuantificar los datos”. A Genaro García, entonces director del Museo, le complace tanto el trabajo, que le propone a Gamio presentarlo en el XVII Congreso Internacional de Americanistas, que se lleva a cabo en México en 1910.

En esos años, Gamio conoce en el Museo a los principales antropólogos y arqueólogos extranjeros que están realizando investigaciones en México. Uno de ellos, la doctora Zelia Nuttall, norteamericana apasionada de la cultura prehispánica, se queda a vivir en México y se vuelve un contacto importante entre los estudios mexicanos y los extranjeros. Entre estos últimos destaca el doctor Franz Boas, prusiano radicado en Nueva York y con una posición destacada en la Universidad de Colom-

bia, quien tiene como preocupación principal formar antropólogos de alto nivel que desarrollen su actividad en los países de América.

Nuttall propone a Manuel Gamio y le gestiona una beca para estudiar en Colombia. Ahí permanece dos años, durante los cuales participa en una expedición arqueológica a Ecuador. El 4 de abril de 1911 obtiene el grado de Maestro en Artes con especialidad en Antropología.

El período revolucionario

A su regreso, encuentra a México en plena efervescencia revolucionaria. Genaro García ha sido removido de la dirección del Museo Nacional y Gamio se encuentra sin trabajo.

Urgido de empleo, acude al secretario de Educación Pública Francisco Vázquez Gómez quien lo adscribe a la Inspección General de Movimientos Arqueológicos en febrero de 1912.

Ahí pasa Gamio cinco años, durante los cuales llega a ser inspector general. Desde su ingreso, emprende una lucha sin cuartel, que continuará toda su vida, contra el aparato burocrático y político que difícilmente apoya las actividades que pretende realizar.

Una de las acciones en la que finalmente triunfa es en la creación de la Dirección de Antropología, primera que se funda en América.

Entre sus trabajos más importantes de esos años están: la exploración de vestigios arqueológicos en San Miguel Amada, Azcapotzalco. Es ahí donde por vez primera se destaca con claridad la existencia de tres culturas en el Valle de México. Sobre esta investigación, opina Eduardo Matos: “el trabajo de Gamio en Azcapotzalco, al aplicar una verdadera estratigrafía, sirvió para colocar la primera piedra de una técnica adecuada en las excavaciones, lo que unido a la excavación de Tozzer (1913-14) en Santiago Ahuizotla, donde obtuvo una estratigrafía en base a épocas constructivas arquitectónicas, técnica que también se empleaba por primera vez en México, marcan el comienzo de las excavaciones científicas controladas. Así queda para Gamio el mérito de haber sido el primer arqueólogo que aplicó esta técnica que inicia las excavaciones estratigráficas en México”².

Forjando patria-pronacionalismo

En el año de 1916 publica **Forjando Patria**, una de sus obras fundamentales. El país, saliendo apenas de la crisis que dejó la revolución, se encuentra carente de una identidad bien definida; caracterizada por un

agudo afrancesamiento en sus manifestaciones culturales y artísticas y una casi total falta de aprecio por las raíces prehispánicas.

En su obra, Gamio resalta estos valores y plantea la necesidad de fraguar una nacionalidad fuerte y coherente a través de la integración de nuestra raíz indígena y los valores culturales europeos propugnando por el reconocimiento y apoyo a la población autóctona, representante de nuestro origen y paradójicamente el sector más desprotegido de la población.

En la misma tónica es el libro *Hacia un México Nuevo* (1935), en el cual, 20 años después de *Forjando Patria*, reafirma su preocupación por los problemas sociales de México y por la necesidad de mejorar el nivel de vida de la población indígena e incorporarla al desarrollo nacional, pero con absoluto respeto a sus valores culturales. En ambas obras, así como en innumerables artículos, ponencias, ensayos y programas de trabajo de las dependencias en que colaboró, su preocupación se plasmaba en propuestas concretas; congruente siempre con su idea de estudiar y reflexionar sobre el pasado y el presente, con el fin de mejorar la vida actual y lograr una patria y un pueblo con un sólido sentido de nacionalidad.

Sus ideas coadyuvaron a que muchos artistas e intelectuales plasmaran en sus obras un nuevo concepto de mexicanidad, inspirado en las raíces prehispánicas, tal es el caso de Diego Rivera, Orozco y Siqueiros en pintura; Revueltas y Moncayo en la música, y mucha de la literatura de la revolución mexicana.

La población del Valle de Teotihuacán

Como director de Antropología, en 1917 emprende la vasta labor de estudiar el país, por lo que lo divide en diez zonas. Una de las cuales, el valle de Teotihuacán, fue elegida como la primera para llevar a cabo un estudio integral que realiza al frente de un equipo interdisciplinario compuesto por los especialistas más distinguidos de la época y que al cabo de tres años de trabajos queda plasmado en la magna obra *La población del Valle de Teotihuacán*, que a la fecha no ha sido igualada. Uno de los aportes fundamentales de Gamio a las ciencias sociales, en México y en el mundo, es el de la investigación integral, del cual esta obra representa el exponente clásico. La introducción, síntesis y conclusiones de la obra constituyeron su tesis de doctorado en la Universidad de Columbia, la cual años después le otorgó el doctorado Honoris Causa.

La alimentación popular y el frijol soya

En 1929 Gamio asiste a un congreso en Japón, en donde conoce las numerosas propiedades nutricionales del frijol soya y sus múltiples posibilidades de utilización alimenticia. A partir de entonces emprende otra de las batallas que habría de sostener toda su vida.

Altamente preocupado por la dieta del indígena mexicano, carente de las proteínas necesarias para alcanzar un pleno desarrollo físico e intelectual, Gamio ve en dicha leguminosa la posibilidad de mejorar sustancialmente esa dieta deficiente y emprende por todos los medios a su alcance la difusión de esas ideas. Cuando tiene oportunidad de actuar directamente, por ejemplo cuando está al frente del Instituto Indigenista Interamericano, auspicia un proyecto piloto para el mejoramiento de la alimentación indígena, iniciando el cultivo del frijol soya en el Valle del Mezquital; como complemento, publica, entre otros, opúsculos bilingües (castellano y otomí) sobre diversos temas, uno con "Recetas para obtener derivados alimenticios del frijol soya" y otro sobre "Algunas sugerencias para el cultivo del frijol soya".

Profundo conocedor de los hábitos y gustos alimenticios de los indígenas, busca recetas que efectivamente pudieran gustarles y eventualmente sustituir sus alimentos tradicionales; así entre las recetas hay para hacer atoles, tortillas, pinole, leche, café, queso, semillas tostadas, etcétera. Sobra mencionar el conocimiento que en la actualidad hay sobre las propiedades nutricionales de esa leguminosa y sus posibilidades, así como el impulso que se le está dando a la idea original de Gamio que en su momento no fue reconocida. Ajuicio de Juan Comas, "Gamio es merecedor del título de pionero y vanguardia en esa patriótica gestión".³

El inmigrante mexicano a los Estados Unidos

En la década de los veinte, el bracerismo se había convertido en un problema que llegó incluso a suscitar ciertas fricciones entre México y Estados Unidos, ya que este último país aducía que el gran flujo de inmigrantes ocasionaba desempleo entre sus nacionales. Gamio, con su permanente inquietud por abordar objetivamente los problemas sociales y dado que su situación en México es muy difícil por el enfrentamiento con el presidente Calles y del cual hablaremos más adelante, consigue fondos de una organización científica norteamericana y emprende la primera investigación integral y de carácter científico que se realiza so-

bre ese tema. Para realizar el trabajo Gamio diseña una metodología que, en palabras de Jorge Bustamante, especialista en esta materia “a la fecha no ha sido superada”.⁴ Utiliza, entre otros métodos la revisión y clasificación de los giros postales que enviaban los braceros a sus familiares, para conocer las zonas de donde partían el mayor número de mexicanos. Esto le permite detectar que la inmigración obedece en gran medida a la necesidad de mano de obra agrícola que hay en el sur de los Estados Unidos y esto explica el envío de “enganchadores” a los estados-más poblados de la República Mexicana para que contraten a grupos de trabajadores mexicanos. Esto destruye uno de los mitos manejado por el gobierno de Estados Unidos, que hasta ese momento había culpado de la situación a los gobiernos revolucionarios de México.

Moral pública

Una de las facetas de la vida de Gamio que llegó a hacer fama pública fue la de su absoluta honestidad como funcionario. El incidente más conocido fue cuando, a insistencia del presidente Calles, acepta el cargo de subsecretario de Educación Pública, siendo secretario José M. Puig Casauranc. A las pocas semanas de estar en la Secretaría Gamio descubre una serie de irregularidades en el manejo de los fondos, en lo que se halla involucrado el propio secretario, con quien tiene por ello fuertes fricciones.

Como las cosas continúan igual, Gamio acude al presidente, éste le pide pruebas y envía a Puig a una comisión durante dos meses, tiempo en el cual Gamio recaba y presenta a Elias Calles innumerables pruebas documentales de las deshonestidades cometidas y avaladas por el secretario. Sin embargo Calles no hace nada y posteriormente se niega a recibir a Gamio, ante lo cual éste denuncia públicamente las irregularidades y fraudes que se cometen en la dependencia. Frente a esta “indisciplina” totalmente desusada en la política mexicana, Calles ordena el cese inmediato de Gamio, quien después de publicar una respuesta en la prensa deja el país durante dos años ya que su vida estaba en peligro. Lo cual refleja, según palabras del doctor Enrique Beltrán “la integridad, la honorabilidad y el valor civil a toda prueba de que dio siempre muestras”.⁵ A continuación reproducimos la respuesta de Gamio:

“Sin vanidad ni fingimiento de ningún género considero que el cese que acabo de recibir y cuya expedición provoqué insistentemente, es para mí un acontecimiento altamente satisfactorio, porque gracias a él creo contribuir, hasta donde alcanza mi modesta esfe-

ra, a la rectificación de valores morales en la senda de la administración pública que me tocó cruzar, y a la dignificación de mis compañeros que viven como yo vivía, fatalmente sujeto por la tradición al grillete del servilismo oficial. Con esta declaración pongo punto final al incidente de mi separación del gobierno del general Plutarco Elías Calles". (8 de junio de 1925).

El indigenismo

En 1940, por la activa gestión de Gamio y de Moisés Sáenz se lleva a cabo en México el primer Congreso Indigenista Interamericano.

En el evento que se celebra en Pátzcuaro, Michoacán, con la presencia de delegados de 19 países, se emite como propuesta principal la creación del Instituto Indigenista Interamericano con sede en México.

Así nace el III, Manuel Gamio es nombrado su primer director, cargo en el que es reelecto en tres ocasiones; el último período no lo concluye por su fallecimiento.

En los 18 años que está al frente del Instituto Indigenista Interamericano, Gamio dedica toda su energía a buscar la mejoría de los grupos indígenas en todo el continente, para lo cual promueve con bastante éxito la creación de institutos indigenistas nacionales; entre otros el de México.

El III edita dos publicaciones: *América Indígena* y *Boletín Indigenista*; Elio Masferrer en un magnífico trabajo de compilación y análisis de ambas, dice: "Durante la dirección del doctor Gamio, *América Indígena* y *Boletín Indigenista* se transforman en vehículos de formación científica, académica, de información y polémica entre los indigenistas.

"Todas las editoriales las escribió personalmente el director e intentan constituirse en una guía para la acción indígena. En ella se expusieron criterios de trabajo, se reclamaron la eliminación de abusos y la discriminación, y se plantearon problemas de fondo".

Explica Masferrer: "Además de forjar un movimiento de opinión, la tarea del Instituto se centró en el rescate del patrimonio cultural de los indígenas, el mejoramiento de sus condiciones nutricionales, de salud, educativas y de trabajo, la lucha contra la discriminación racial, la defensa de la propiedad de la tierra y el reparto agrario"⁶.

A la muerte de Gamio en 1960, comienzan a tomar forma una serie de expresiones de inconformidad social, que habían venido gestándose desde fines de los años cincuenta, entre los que destacan el movimiento ferrocarrilero, que fue sofocado represivamente por el gobierno.

En los años sesenta ya el descontento se manifiesta de manera abierta en movimientos como el que se da en la UNAM en 1966 y que provocó la caída del rector Chávez.

Un par de años después la explosión es generalizada y ocurre el sangriento 68 con su trágico final de Tlatelolco.

En la década de los setentas surgen grupos guerrilleros que son también violentamente eliminados. Para calmar los ánimos, el gobierno de Luis Echeverría decide cooptar a los principales líderes de los movimientos, otorgándoles altos puestos y prebendas y propone una llamada apertura democrática.

Todo ello tiene gran impacto en el ámbito de la antropología. Surgen como respuesta nuevas corrientes con profunda influencia marxista, que en su afán de cambiar las cosas niegan validez a todo lo anterior y generan una crítica severa y radical, las más de las veces poco seria e injustificada.

Al respecto lo más elocuente es presentar los argumentos que expresó uno de los más representativos exponentes de la nueva antropología o “antropología crítica”, Arturo Warman. Así como la respuesta de Juan Comas:⁷

A) El antropólogo al servicio del poder. Achaca a Gamio ubicar la antropología “como servidora del Estado”. Para Gamio “la función del antropólogo era la de gobierno”... “Desde entonces la antropología se encadenó voluntariamente al servicio del poder sentando las bases para que el maridaje deviniera en concubinato. Ya hoy lo estamos pagando” (Warman, pp. 28-29).

Se nos ocurre preguntar, ¿en qué países y qué antropólogos dedicados a la investigación y a la docencia disponen de medios de vida ajenos a la esfera gubernamental? ¿Puede ejercerse nuestra profesión en forma particular e independiente, como lo hacen un médico o un ingeniero?

Son los gobiernos de todos los países, ‘capitalistas’ y ‘socialistas’, quienes directamente o a través de instituciones descentralizadas sostienen equipos de antropólogos para orientar y aun dirigir su política de población. ¿Acaso hay algún antropólogo de la “nueva escuela”, o del “grupo del 68”. que no sea “servidor en una u otra institución del Estado mexicano”, en su actividad de investigación, docencia o aplicación? ¿A quién se pretende engañar con esa fraseología demagógica?

B) La Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía, “El preterismo y el exotismo”⁷ recibieron su justo premio en el porfi-

rismo". Y como uno de tales premios cita Warman más adelante que en 1910 "se fundó la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas... Abundan los sabios de gabinete, de levita y con bombín, dedicados al estudio del pasado y sus remanentes, los exóticos indios..." (p. 24).

Esa institución de altos estudios clausuró sus actividades en 1920 debido a las circunstancias adversas originadas por la postguerra mundial. La lectura de los estatutos de dicha Escuela Internacional, así como las actividades que llevó a cabo en sus 9 años de existencia son prueba fehaciente de que se trata "de uno de los intentos más positivos y de mayor envergadura para encauzar hacia el campo estrictamente científico los estudios antropológicos, arqueológicos y etnológicos mexicanos, base del conocimiento de los grupos indígenas que integran su población"⁸. Y no hemos de olvidar a los eminentes antropólogos que fueron directores en turno: E. Seler, F. Boas, A.M. Tozzer, G. Engerrand y Manuel Gamio. ¿Es admisible que se juzgue a estos investigadores en el tono desdeñoso como lo hace Warman, cuando su labor científica (de campo, sin levita y sin bombín) es mundialmente reconocida?

C) ¿Gamio, racista? Según Warman (p. 27), "Gamio sintetizó... todas las corrientes del indigenismo porfiriano: la racista, la culturista, la educativa, la economicista.. y no tuvo más remedio que coincidir con las tesis medulares de esas corrientes..."

Si interpretamos debidamente el párrafo ateniéndonos el significado que generalmente se da al término 'racista', resulta que Gamio —según Warman— aceptó la tesis de la discriminación racial, de la superioridad de ciertas razas sobre otras y por tanto el rechazo del mestizaje biológico.

Pero en un párrafo anterior dice nuestro autor que Gamio "planteó como indispensable la fusión de razas y culturas". Y fusión de razas significa mestizaje. La contradicción es patente e inexplicable. En verdad Gamio fue paladín del antirracismo y decidido defensor del mestizaje tanto biológico como cultural; en repetidas oportunidades escribió y divulgó sus ideas al respecto⁹. No parece necesario hacer hincapié en esa falsa imagen de un Gamio 'racista'.

D) El idioma nacional, las lenguas vernáculas y el bilingüismo. Al propugnar Gamio por la creación y fortalecimiento de una nacionalidad mexicana, menciona 5 factores que considera indispensables para lograr tal finalidad. Y uno de ellos es la homogeneidad

lingüística, es decir contar con un común medio de expresión. Warman escribe que Gamio “planteó como indispensable la imposición de una sola lengua nacional” (p. 27); y más adelante reitera que el indigenismo trata de “castellanizar, alfabetizar y tecnologizar al indio” (p. 30-31). Las frases transcritas y el no encontrar utilizado en ningún momentos el concepto de bilingüismo, lleva indefectiblemente al lector a pensar que Gamio y todo el grupo de indigenistas de la época eran partidarios de la extinción violenta de las lenguas vernáculas. Lo cual es totalmente erróneo y muestra en el autor que comentamos una manifiesta tendencia a deformar los hechos.

Cierto que algunos dirigentes de la educación en ese período (Moisés Sáenz y Rafael Ramírez, por ejemplo) eran partidarios de la castellanización directa de los indígenas monolingües, incluso recurriendo a medios en gran parte coercitivos para lograr una más rápida incorporación a la sociedad nacional.

Pero la actitud de Gamio fue a este respecto la opuesta; ya en 1916 señalaba que en una nacionalidad definida e integrada “la mayoría de habitantes posee y usa un idioma común, sin perjuicios de poder contar con otros idiomas secundarios” (Gamio, 1960:8). De ahí que proponga “postular el bilingüismo de los grupos indígenas, a través del aprendizaje, como segunda lengua, del castellano que es la oficial del país”. Y, como expresa muy acertadamente Aguirre Beltrán, se abandonó la “anterior inflexibilidad” toda vez que la integración a diferencia de la incorporación, “implica el respeto a los medios indios de expresión” (Aguirre Beltrán 1969:402-403).

En la actualidad los radicalismos parecen haberse atemperado. Ello se infiere de la lectura de ***La quiebra política de la Antropología Social de México. Antología de una polémica***. La obra en dos volúmenes, se generó en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y en él aparecen alrededor de sesenta ensayos que exponen un panorama muy completo de las diferentes épocas, autores y tendencias. En el prefacio, sus autores, Andrés Medina Hernández y Carlos García Mora, exponen lo que sintetiza la nueva actitud: La revisión crítica, incluida la anterior “crítica”, pero tomando en cuenta la obra de los pioneros entre los que destaca de manera principal Manuel Gamio.

Notas

1. Strug, David. "Manuel Gamio, la escuela internacional y el origen de las excavaciones estratégicas en las Américas", en *Arqueología e Indigenismo*, SEP/Setentas, México, 1972, pp. 207, 220 y 234.
2. Gamio, Manuel, *La Población del Valle de Teotihuacán*, Prólogo de Eduardo Matos, México, 1979, pp. VII-XXIV, IX-XII.
3. Comas, Juan, *Manuel Gamio Antología*, UNAM, México, 1975. p. XXXVII.
4. Bustamante, Jorge. Conferencia en la ENEP Acatlán de la UNAM en la instauración de la Cátedra Extraordinaria "Manuel Gamio", México, 1983.
5. Beltrán, Enrique, *Manuel Gamio: Una vida ejemplar al servicio de México*, Publicación de la Tesorería del Departamento del Distrito Federal, por el homenaje a Manuel Gamio en el Nonagésimo Aniversario de su nacimiento, México, 1978. p. 15.
6. Masferrer, Elio. *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano. México 1980, 1981. vol. I pp. 407; vol. II pp. 307; vol. III pp. 185.
7. Comas, Juan, op. cit. UNAM.

Obras de Manuel Gamio

- 1907 "Los derechos de capacitación", *Modern México* (march), New York.
- 1909 "Restos de la cultura tepaneca", *Anales del Museo Nacional de México*, 3a. época, t. I, México, pp. 233-253.
- 1910 "Los monumentos arqueológicos de las inmediaciones de Chalchihuites, Zacatecas", *Anales del Museo Nacional de México*, 3a. época, t. II, México, pp. 467-492.
- 1911 "Informe sobre el reconocimiento de algunos vestigios de origen prehispánico existentes en la hacienda de Zavaleta, distrito de Chalco, Estado de México", *Boletín del Museo Nacional de México*, México, pp. 83-85.
- 1912 "La sucesión de tipos culturales en Azcapotzalco", Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, año escolar 1911-12, México, pp. XII-XVIII.
- 1913 "Arqueología de Azcapotzalco", *Proceedings of the XVII International Congress of Americanists, London 1912*, London, pp. 180-187.
 "Los prejuicios de la arqueología y la etnología", *Anales del Museo Nacional de México*, 3a. época, t. V, México, pp. 41-49.
 "Unidad cultural de Teotihuacán", *Anales del Museo Nacional de México*, 3a. época, t. V, México, pp. 153-160.
- 1914 "Los vestigios prehispánicos de la calle de Santa Teresa (hoy Guatemala)", *Boletín de Educación*, t. I, no. 1, México.
Metodología sobre investigación y conservación de monumentos arqueológicos, Museo Nacional, México, 58 pp.
 "Unidad cultural de Teotihuacán", *Boletín del Museo Nacional de Arqueología*, t. II, México, 8 pp.

- 1916 **Forjando patria**, Pro-nacionalismo, Porrúa Hermanos, México, 328 pp.
- 1917 "El Instituto Antropológico de México y revisión de las constituciones latinoamericanas", *Proceedings on 'the Second Pan American Scientific Congress, Washington, 1916*, Section I, vol. I, Washington.
- Organización y tendencias de la Secretaría de Fomento**, Talleres Gráficos, México, 10 pp. (3a. edición en 1923).
- "Investigaciones arqueológicas en México: 1914-15", *Proceedings of the XIX International Congress of Americanists, Washington, 1915*, Washington, pp. 125-133.
- Teotihuacán** Talleres Gráficos, México, 4 pp.
- El gobierno, el territorio, la población**, Talleres Gráficos, México, 11 pp.
- 1918 "**Programa de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos**, Oficina impresora de la Secretaría de Hacienda, Departamento de Fomento, México.
- 1919 "**Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República**, México, (2a. edición de la publicación de 1918).
- Empiricism of Latin American Governments and the Empiricism of Their Relations with the United States**, Imprenta La Nacional, México, 21 pp.
- "La geografía arqueológica de México, *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, 5a. serie, vol. III, no. 2, México.
- 1920 Autor de todos los Editoriales, sin firma, aparecidos en la revista *Ethnos*, de la que fue creador, propietario y director en el período 1920-1925.
- Teotihuacán. El templo de Quetzalcóatl**, Talleres Gráficos de la Nación, México, 26 pp.
- "Las excavaciones del Pedregal de San Angel y la cultura arcaica del Valle de México", *American Anthropologist*, vol. 22, no. 2, Lancaster, Pa., pp. 127-143.
- "Los últimos descubrimientos arqueológicos en Teotihuacán", *Ethnos*, vol. I, no. 1, México, pp. 7-14.
- "El censo de la población mexicana desde el punto de vista antropológico", *Ethnos*, vol. 1, no. 2, México, pp. 44-46.
- "El Cerro del Conde", *Ethnos*, vol. I, no. 3, México, pp. 55-59.
- "El resurgimiento del arte plumario", *Ethnos*, vol. I, no. 5, México, pp. 117-119.
- 1921 Texto para el Album de colecciones arqueológicas seleccionadas y arregladas por Franz Boas, Publicación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, Imprenta del Museo Nacional, México, 46 pp.
- La población del Valle de Teotihuacán, representativa de las que habitan la Mesa Central**, Exposición de la Dirección de Antropología, Andrés Botas, México, 20 pp.
- "Vestigios del Templo Mayor de Tenochtitlan, representativa de las que habitan la Mesa Central, Exposición de la Dirección de Antropología, Andrés Botas, México, 20 pp.
- "El actual renacimiento arquitectónico de México", *Ethnos*, vol. I, nos. 8-12, México, pp. 248-250.
- "Escandaloso fraude arqueológico El pretendido tipo cultura tepaneca de Azcapotzalco", *Ethnos*, vol. I, nos. 8-12, México, pp. 253-256. (Versión en inglés pp. 257-260).
- 1922 "**Guía para visitar la ciudad arqueológica de Teotihuacán**, Secretaría de Agricultura y Fomento, Tacubaya, Distrito Federal, 20 pp.
- La población del Valle de Teotihuacán**, Talleres Gráficos de la Secretaría de Educación Pública, México, 2 tomos.

- "Artes menores: las pequeñas esculturas", en *La población del valle de Teotihuacán*, t. I, México, pp. 179-186.
- La población del Valle de Teotihuacán representativa de las que habitan la Mesa Central Sus antecedentes históricos, su estado actual y medios de mejorarla física, intelectual y económicamente*, Secretaría de Agricultura y Fomento, Tacubaya, Distrito Federal, 26 pp.
- "Los animales domésticos europeos y su influencia en la cultura aborigen de México", *Anales del Museo Nacional*, 4a. época, t. I, México, pp. 31-32.
- 1923 "Estéril", *El Universal Ilustrado*, año I, no. 19, México, 24 pp. (novela).
- "La vida mexicana durante el reinado de Moctezuma II", *Ethnos*, 2a. época, vol. I, no. 1, México, pp. 5-15.
- "Proyectos de la Ley para la conservación y estudio de monumentos y objetos arqueológicos en la República Mexicana", en colaboración con Lucio Mendietta y Núñez, *Ethnos*, 2a. época, vol. I, no. 2, México, pp. 28-48.
- "Algunas sugerencias a los misioneros indianistas", *Ethnos*, 2a. época, vol. I, no. 1, México, pp. 59-63.
- "Nacionalismo e internacionalismo", *Ethnos*, 2a. época, vol. I, no. 2, México, pp. 1-3.
- "El último periodo cultural azteca", *Ethnos*, 2a. época, vol. I, no. 2, México, pp. 4-21.
- "El celibato y el desarrollo de la población de México", *Ethnos*, 2a. época, vol. I, no. 2, México, pp. 66-70.
- "Foreword" al libro *The Land System of México*, by George McCutchen McBride, American Geographical Society, New York, pp. IX-X.
- 1924 "The New Conquest", *Survey Graphic*, vol. V, no. 2 New York, pp. 143-146 y 192-194.
- "The Sequence of Culture in México", *American Anthropologist*, vol. 26, no. 3, Lancaster, Pa., pp. 307-322.
- 1925 *The Present State of Anthropological Research in México and Suggestions Regarding its Future Development*. Reprint from Bulletin of the Pan American Union, Washington, 30 pp.
- 1926 "Aspects of Mexican Civilization en colaboración con José Vasconcelos, Univerty of Chicago Press, Chicago, 193 pp. (La parte de Gamio se titula "The Indian Basis of Mexican Civilization, pp. 105-186).
- 1927 "Cultural Evolution in Guatemala and Its Geographic and Historie Handicaps", *Art and Archaeology*, vol. 22, pp. 203-222 (1926) y vol. 23, pp. 17-32, 71-78, 129-134 (1927).
- 1928 "Trascendencia política de la antropología en América", *Sessão do XX Congresso Internacional de Americanistas, Rio de Janeiro, 1922*, vol. II, pp. 297-305.
- "Las excavaciones del Pedregal de San Angel y la cultura arcaica de) Valle de México", *Idem*. vol. II, pp. 107-117.
- 1929 "El trascendental aspecto del turismo en México, vol. I, no. 1 pp. 10-11 y 58-59.
- "Trade and Culture in Latin American", *The Nalion*, vol. 128, no. 3315, New York, pp. 76-77.
- "Emilio Portes Gil, México's New Presidente", *Current History*, vol. 29, no. 6, New York, pp. 981-986.
- "Mexican Immigration into the United States. Explaining the Apparente Paradox

- that More Mexicans Have Re-entered México than Have Emigrated", *Mexican Affairs*, no. 8, Journal of the Institute of Pacific Relations, Hawaii, Honolulu, 7 pp.
- 1930 "Comentarios sobre investigación sociológica de los delincuentes", *Revista Mexicana de Derecho Penal*, t. I, no. 1, México, pp. 49-60.
- "La implantación de nuevas industrias en los establecimientos penales", *Revista Mexicana de Derecho Penal*, t. I, no. 1, México, pp. 71-73.
- Número, procedencia y distribución geográfica de los inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos*, Talleres Gráficos Editorial, México, 20 pp. (Versión en inglés a continuación del texto español).
- "Commentaries on the Indo-Iberic Countries of the Pacific", *Proceedings of the III Conference of the Institute of Pacific Affairs, Kyoto, Japan*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1931 "*The Mexican Immigrant, His Life-Story*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Mexican Immigration to the United States A Study of Chicago Press*, Chicago.
- 1932 *The Mínima and the Electron. Conjectures of an Amateur*, México, 16 pp.
- "Comentarios sobre la evolución de los pueblos latinoamericanos y sugerencias para el estudio de las poblaciones primitivas en los países indo-ibéricos de América", *Congresso Internazionale per gli Studi sulli Popolazione*, Instituto Poligrafico dello Stato, Roma, 18 pp.
- 1934 "Informe sobre la región de la Escuela Regional Campesina de El Mexe, Hidalgo", 51 pp. (mimeografiado) [Inédito].
- 1935 *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, México, 231 pp.
- "El conocimiento y el buen gobierno de la población de los países indo-ibéricos del continente", *II Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, Washington, 10 pp. (mimeografiado).
- "Los varios mercados mexicanos", *El Trimestre Económico*, vol. 2, no. 5, México, pp. 3-11.
- "The Education and Factors of the making of a Nation", México, 15 pp. (mimeografiado).
- 1936 *Dehquenza e legislazione penale nel Messico. Osservazioni Estratto da Quaderni di Criminalis*, Angelo Signorelli Editore, Roma, 10 pp.
- Gli stabilimenti penali e il livello culturale dei delinquenti. Considerazioni sull'opportunità di elevare le condizioni materiali della vita penitenziaria, *Giustizia Penale*, parte II, serie 5, fase. VIII, Città di Castello, Italia, 8 pp.
- 1937 "Una nueva constitución", *Revista Universidad*, México, pp. 12-15.
- De vidas dolientes*, prólogo de F. Castillo Nájera. Ediciones Botas, México, 115 pp. (novela).
- "An Analysis of Social Processes and the Obstacles to Agricultural Progress in México", *Rural Sociology*, vol. 2, no. 2, Louisiana State University, pp. 143-147.
- 1938 "Comentarios sobre nuestras leyes y la preeminencia del factor cultural en los problemas de población", *Justicia*, no. 101 (1938) y no. 139 (1939), México.
- 1939 *Algunas consideraciones sobre la salubridad y la demografía en México*, DAPP, México, 37 pp.
- "El concepto de la realidad social en México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. I, no. 2, México, pp. 11-17.
- "Sugerencias sobre la política de población en México", México (mimeografiado).
- "Cultural Patterns in Modern México", *Quarterly Journal of Inter-American Relations* (march), Philadelphia, Pa.

- "Factores adversos a nuestra economía agrícola", *El Trimestre Económico*, vol. 6, no. 2, México.
- 1940 "War and the Acculturation of the Masses", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 210, Philadelphia, Pa., pp.28-34.
- "Sugestiones sobre la política de población de México", *Migración y Población*, año I, no. 1, 4 pp.; no. 2, pp. 23-24; no. 3, pp. 11-14; no. 4, pp. 29-32, 63, México.
- "Concepto de la realidad social en México", *Revista Tribuna*, t. 2, no. 3, México, pp. 14-19.
- "Nuestros contactos sociales", *Revista Tribuna*, t. 2, no. 4, México, pp. 17-21.
- "El gobierno, el conocimiento del pueblo y la labor intelectual". *Revista Tribuna*, t. 2, no. 5, México, pp. 15-17.
- "La conciencia política de nuestras masas sociales", *Revista Tribuna*, t. 2, no. 6, México, pp. 17-18.
- "La colonización de nuestras regiones tropicales", *Revista Tribuna*, t. 2, no. 8, México, pp. 23-25.
- "El mestizaje y la homogenización social", *Revista Tribuna*, t. 2, no. 9, México, pp. 7-10.
- "La pequeña agricultura y la explotación de los recursos naturales", *Revista Tribuna*, t. 2, no. 11, México, pp. 24-26.
- "Industria nacional de exportación", *Revista Tribuna*, t. 2, no. 12, México pp. 42-45.
- "Geographic and Social Handicaps", *México Today*, vol. 208, México.
- "Algunas consideraciones sobre niveles culturales de los grupos indios y mestizos", / *Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro*, (inédito) [Reproducida por Eduardo Matos Moctezuma en Sep-Setentas, 1972].
- 1941 "La legislación y el factor geográfico", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. III, no. 3, México, pp. 45-50.
- 1942 "El índice cultural y el biotipo", *Proceedings of the VIII american Saentific Congress, Washington, 1940*, vol. II, Department of State, Washington, pp. 227-232.
- "Consideraciones sobre el problema indígena de América", *América Indígena*, vol. II, no. 2, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 17-23.
- "Las características culturales y los censos indígenas", *América Indígena*, vol. II, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 15-19.
- "Clasificación de las características culturales de los grupos indígenas", *América Indígena*, vol. II, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 17-22.
- Autor de todos los editoriales, sin firma, aparecidos en las revistas *América Indígena* y *Boletín Indigenista*, durante el período 1942-1960.
- 1945 "El material folklórico y el proceso social", *América Indígena*, vol. V, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 207-210.
- "Considerations of Indianist Policy", en Ralph Linton (ed.) *The Science of Man m the World Crisis*, Columbia University Press, New York, pp. 399-415.
- "La producción agrícola y la industrialización de los ejidatarios", *América Indígena*, vol. V, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 303-308.
- 1946 "Exploración económico-cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México", *América Indígena*, vol. VI, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 199-246.
- "La arqueología y el estudio de la cultura indígena actual," *México Prehispánico*, Ed. Emma Hurtado, México, pp. 847-851.

- "El laborismo urbano y el rural", en *Obras completas de Miguel Othón de Mendizábal*, t. I, México, pp. 159-167.
- 1947 "The Consumption Level of the Rural Indo-Mestizo Groups", *The Social Sciences in México and South and Central America*, vol. I, no. 2, México, pp. 17-24.
- 1948 *Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 136 pp.
- "Foreword" al libro *Rural México* by N. L. Whetten, University of Chicago Press, Chicago, pp. XIII-XIX.
- 1949 "Alrededor de nuestro problemas histórico", *Memoria de la Academia Nacional de Historia y Geografía*, año V, boletín, 10, México, pp. 9-13.
- "Las necesidades y las aspiraciones indígenas y los medios de satisfacerlas", *América Indígena*, vol. IX, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 105-112.
- 1950 "Ibero-Indian Countries. Interplay of Indian and European Cultures", *The Year Book of Education*, 1949, The University of London, Institute of Education London, pp. 251-266.
- "Panorama sobre el indigenismo continental", *Boletín indigenista*, vol. X, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 70-76.
- 1951 "Aculturación espontánea" en *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, México, pp. 175-179.
- 1952 *Consideraciones sobre el problema del valle del Mezquital*, *América Indígena*, vol. XII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 217-223.
- "Población Indo-Mestiza", *Proceedings and Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists*, New York, 1949, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 267-270.
- "Informe sobre el proyecto que la UNESCO y el Instituto Indigenista Interamericano desarrollan en el valle del Mezquital", *Boletín Indigenista*, vol. XII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 6-18.
- 1953 "Indigenismo", *Memoria del Congreso Científico Mexicano*, t. XII, UNAM, México, pp. 371-381.
- 1954 "Quelques aperçus sur l'orientation de l'Institut Indigéniste Interaméricain", *Civilisations*, vol. IV, no. 2, Bruxelles pp. 207-211.
- "Diálogo sobre cuestiones indigenistas", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, no. 6, París, pp. 91-93.
- 1955 "El Instituto Indigenista Interamericano y el problema de las comunidades", *Nicaragua Indígena*, 2a. época, nos. 5-6, Managua, pp. 3-4.
- Discurso de Introducción en el Seminario sobre Problemas Indígenas de Centro América, celebrado en San Salvador, 1955, *Boletín Indigenista*, vol. XV, Instituto Interamericano, México, pp. 216-227.
- "Economía, cultura y nacionalidad", *V Congreso Nacional de Sociología*, México, pp. 191-197.
- 1956 "L'Institut Interaméricain d'Etudes Indigenes", *Nouvelles du Mexique*, 5 París, pp. 29-30.

Bibliografía consultada

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo

1957, *La obra pionera de Manuel Gamio*, El Nacional, México.

1975, *Obra polémica, SEP/INAH, México.*

COMAS, Juan

1974, "*Manuel Gamio en la antropología mexicana*", *América Indígena*, vol. XXXIV, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México. Publicado también en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1975

----- 1975, *Estudio preliminar, selección y notas de la antropología de Manuel Gamio*, México.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

1978, *INI 30 años después Revisión crítica*, número especial de aniversario, México.

LEON PORTILLA, Miguel

1960, "Algunas ideas fundamentales del doctor Manuel Gamio", *América Indígena*, vol. XX, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo

1973 *Manuel Gamio: arqueología e indigenismo*, Colección Sep-Setentas, 25, Secretaría de Educación Pública, México.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

1956, Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio, México.

Bibliografía de Manuel Gamio y documentos de su archivo personal y del Instituto Indigenista Interamericano.

RICARDO POZAS ARCINIEGA

Luis Vázquez León

Para mucha gente no relacionada con la comunidad antropológica, hablar de Ricardo Pozas es referirse al maestro de innumerables generaciones de sociólogos preparados por él, como catedrático en técnicas y métodos de investigación social, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde ejerció la docencia durante casi veintiséis años (1957-1983). Para un público más amplio que el universitario, Pozas es el escritor del relato-testimonio de **Juan Pérez Jolote**, que ha trascendido el medio académico y se le tiene convencionalmente por una biografía novelada. “El jolote”, como suele llamarlo Pozas, cuenta ya con varias ediciones en español y otras en idiomas extranjeros. Menciono el reconocimiento literario de su autor para hacer hincapié en que la antropología y la literatura no son discordantes (recuérdese aquella polémica de Fernando Benítez y Andrés Medina) sino que, a mi manera de ver, representan un campo en que los científicos sociales deberíamos de incursionar con más frecuencia. Bastaría tener presente las creaciones de José María Arguedas o de Darcy Ribeiro, para convencernos de que la antropología no son necesariamente los cada vez más esotéricos informes que redactan los especialistas para su propia comunidad.

Pero lo que aquí me propongo hacer no es una crítica literaria. Pretendo, sí, un acercamiento histórico interno y externo al Pozas etnólogo, procurando para tal fin correlacionar su pensamiento antropológico con su ser social. Ambos, según creo, son indisociables.

• Investigador del Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Michoacán.

Nota: El presente texto fue elaborado para la obra colectiva *La antropología en México. Panorama histórico*, que bajo la coordinación de Carlos García Mora, publica el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Magisterio, marxismo y pragmatismo

Pozas sigue siendo importante para nosotros, no por su originalidad como teórico, sino porque ha mantenido vigentes las principales aportaciones de la antropología social del cardenismo, en especial su sentido aplicado a los problemas sociales en general y los de los indígenas en particular (Vázquez 1981: 11). Pozas se ha descrito a sí mismo un antropólogo práctico:

“Lo que yo he hecho como antropólogo más que una aportación científica a las ciencias sociales, ha sido una respuesta a mi vocación que me ha inclinado a conocer la realidad social y el deseo de transformarla... ¿Cómo puede un antropólogo llegar a transformar una sociedad sabiendo como sabemos que los cambios sociales son obra de la sociedad misma” (Pozas 1982: 162).

¿Cuál es la vocación de nuestro autor? Hay que asomarse a su pasado personal para responder. Pozas nació el 4 de mayo de 1912 en el pueblo de Amealco, en Querétaro, centro rector de una región deprimida, circundada por comunidades otomíes. Sus padres fueron maestros de enseñanza primaria en Amealco, pero ocasionalmente tuvieron que visitar las poblaciones indígenas cercanas. Siendo muy joven (entre 1926-1927), realiza estudios como maestro rural en la Escuela Normal Rural de San Juan del Río. A poco, empieza a trabajar en los poblados de Vizzarrón de Montes y San Sebastián de las Barrancas. Aunque era de población mestiza, fue ahí donde trabó contacto con los indígenas, preocupándose por la miseria que aquejaba a los campesinos. En 1929 se traslada a la ciudad de México, donde trabaja en una escuela primaria nocturna para trabajadores, al tiempo que emprende estudios en la Escuela Secundaria Número 7 y, entre 1934 y 1936, en la Escuela Normal de Maestros. Son los años de oro de la educación socialista, de manera que, cuando se va a Zamora, es ya militante de las juventudes comunistas, y colabora con las acciones del magisterio izquierdista en la época. Hacia 1938 regresa a la ciudad capital como profesor de historia a nivel de enseñanza media y como laboratorista de biología en la Escuela Nacional de Maestros. Buscando cómo estudiar los problemas del campesino y del indígena, para darle solución ingresa a la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1940. Esta inquietud se había venido gestando en él a raíz de su quehacer como educador y como activista político (Arboleyda 1977; Vázquez 1984).

Su inquietud política, su vocación en una palabra, pronto recibió la influencia de Miguel Othón de Mendizábal y Paul Kirchhoff. Según Pozas, fue Mendizábal quien instauró el “enfoque marxista”, al proveer una orientación histórico-social a la antropología. Su estudio del Valle de El Mezquital, asegura Pozas, descubre los mecanismos de explotación que pesan sobre los otomíes, y por ende, define sus relaciones de clase. Extraerá de ello una premisa básica en su pensamiento. Afirma Pozas que: “Solamente cuando la investigación social se orienta hacia el descubrimiento de las características particulares que reviste la lucha de clases, puede atribuírsele verdaderamente un valor científico” (Pozas 1973: 5).

En cuanto a Kirchhoff, está suficientemente documentado su propósito de forjar una etnología marxista. En torno suyo se creó un círculo con los alumnos más inquietos de la primera generación de la ENAH, algunos de los cuales son hoy destacados antropólogos y etnohistoriadores (Pedro Carrasco, Julio LeRiverend, Anne Chapman, Pozas mismo). Si bien Kirchhoff había sido militante comunista en su país, ahora se interesaba en desentrañar la evolución histórica de los grupos indígenas. Recuerda Pozas que le preocupaba investigar la transición de la organización ciénica a la formación estatal, y hasta ambicionaba completar la obra de Engels (Arboleyda 1977; Arboleyda y Vázquez: 39-40)

Era, pues, un círculo de estudios marxistas, donde se analizaba tanto la experiencia de Gamio en Teotihuacan como los primeros trabajos de los estudiantes. Según el decir de Pozas,

“...fue en ese círculo donde aprendí que la solución de los problemas del indio sólo puede alcanzarse en el marco de la lucha de clases (...) De este círculo fue donde tomé propiamente mi orientación para hacer investigaciones y prácticas antropológicas... Todos los trabajos de investigación que he emprendido han estado orientados al análisis de las clases sociales, al estudio de las luchas de clases, y a las manifestaciones entre los grupos indígenas de la conciencia de la lucha de clases” (Pozas 1982: 163).

Kirchhoff, no obstante, estaba lejos de postular una actitud pragmática (que entiendo en su sentido filosófico, en el que la función del pensamiento es producir hábitos de acción; metodológicamente, ya en el terreno científico, se expresa en el predominio del sentido utilitario del conocimiento social). De hecho, criticaba duramente a los etnólogos que preferían el trabajo de campo y la descripción etnográfica al estudio teórico de la evolución de los grupos indígenas, como requisito para pro-

poner solución alguna a sus problemas (Kirchhoff: 2,4)- Pozas tuvo fricciones con su maestro por esta causa. Su primer escrito científico era una reducción de la teoría marxista de la renta de la tierra a los materiales etnográficos relativos a la herencia entre los chamulas (Pozas 1945). Kirchhoff ni siquiera quiso discutirlo. Es muy probable que esto haya desanimado a Pozas a adentrarse en el terreno teórico: “Yo pensaba que no tenía porqué -ni podía yo- hacer aportaciones o análisis teóricos sobre la vida de los grupos indígenas”, confiesa él (Pozas 1982: 164).

Se explica en consecuencia su retracción hacia la etnografía, la antropología aplicada y una interpretación ortodoxa del marxismo que, como veremos adelante, está en el fondo de su indianismo y metodología de la investigación. Sus primeros trabajos están inscritos dentro de esta orientación, primero *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* (1948) y *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas* (1959) después. No es por azar que Pozas discutiera su introducción marxista a “El Jolote”, con Julio de la Fuente: “El y yo tuvimos grandes discusiones acerca de las relaciones entre marxismo y realidad social” (Pozas 1982: 164).

Para aquel entonces, De la Fuente poseía un abierta orientación funcionalista, luego de estudiar con Malinowski en la Universidad de Yale y tras trabajar como su asistente en Oaxaca. De la Fuente veía con aversión a la ENAH: “El curriculum aprobado para enseñar ahí se ubica enteramente dentro de la escuela historicista.. en tanto que el otro -el enfoque funcionalista- es desconocido, ha sido ignorado” (Drucker-Brown: 15). No sin reparos, Pozas resistió la influencia funcionalista a través de Sol Tax. En 1941 había conseguido un puesto como ayudante de etnología en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Al año siguiente, por medio de un convenio con la Universidad de Chicago, colabora con un equipo dirigido por Tax, en el que también participan Calixta Guiteras, Fernando Cámara y otros estudiantes.

Sus estudios en los altos chiapanecos se prolongan hasta 1945. Su tesis de maestría (Pozas 1957), que únicamente incluye lo que corresponde a la descripción de la organización social, en tanto que *Chamula* (1959) comprende también la de la estructura económica y la organización política y religiosa, es el fiel producto de su tendencia sincrónica y descriptiva (Montemayor: 134).

Poco a poco, movido por las circunstancias, Pozas se fue entregando a la antropología práctica. Trabaja inicialmente con Manuel Gamio en la zona oncoserosa del Soconusco, por encargo del Instituto Indigenista Interamericano en 1965. Después viaja a Costa Rica, para preparar una cartilla bilingüe en lengua kabecar. En 1951 participa activa-

mente en un estudio para determinar la área de influencia del primer Centro Coordinador Indigenista tzeltal-tzotzil, primeramente dirigido por Julio de la Fuente y desde 1963, por Pozas. Será su primer cargo público. El científico y el funcionario se confundirán en una praxis indigenista progresista:

Actuamos -han dicho los Pozas- con la convicción de que nuestra acción está ligada al engranaje de los problemas nacionales e internacionales; de que cumplimos con nuestro deber al lograr cualquier progreso por insignificante que sea; que todo adelanto en el camino hacia la civilización pone a los grupos indígenas en condiciones ventajosas para que más tarde luchen por su completa liberación y por el engrandecimiento de México” (Pozas y Horcasitas, 1955: 1)

Indigenismo e indígenas

Ya en su primer trabajo relacionó la imposibilidad del sostenimiento de la unidad doméstica tzotzil, basada en la pequeña producción agrícola, con la migración y el trabajo asalariado en las fincas cafetalera del Soco-nusco. Comienza a percibir un sistema económico regional compuesto económico regional compuesto por dos tipos de economía, la capitalista y la indígena. Este tipo de economía se caracteriza por sus formas de cooperación, su sistema de propiedad y una organización del trabajo ajustada a las relaciones de parentesco (Pozas 1948: 10-1). El componente de este tipo ideal son sus relaciones igualitarias, “un valor en la organización social de los chamulas”, según él. Están presentes, pues, dos abstracciones que requieren un tratamiento aparte cada una. Comenzaré por la cuestión regional.

Desde los días de Gamio se introdujo en nuestra disciplina el condicionamiento del análisis regional, aunque hasta muy recientemente se le está asumiendo como una metodología de la investigación (De la Peña: 43-93). Como ya mencioné, poco antes de fundarse el Centro Coordinador tzeltal-tzotzil, se implementó un estudio regional para definir el lugar dónde ubicarlo. Si bien fue Pozas el primero en describir a San Cristóbal como una ciudad mercado, toca a Gonzalo Aguirre Beltrán postular un sistema económico interdependiente, donde la ciudad señorial depende de las aportaciones económicas de las comunidades indígenas circundantes, al mismo tiempo que les ofrece los servicios de un amplio sector artesanal, que satisface las necesidades de la economía ritual de los indígenas (Aguirre Beltrán 1981: 100-117).

Como trabajador indigenista, Pozas proponía establecer el centro “en el corazón mismo de la región indígena”, para inducir desde dentro el cambio sociocultural (Pozas 1976: 11). Aguirre Beltrán ignoró la propuesta, determinando establecerlo en la ciudad señorial, tomándola como centro del sistema de relaciones. Para Susan Drucker-Brown, esta decisión estuvo profundamente influida por el análisis del sistema de mercado regional hecho por Malinowski y Julio de la Fuente en Oaxaca, entre 1940 y 1944. Incluso, el concepto de “regiones de refugio” de Aguirre Beltrán deviene directamente del de “región intercultural” de Julio de la Fuente. En suma, fue fortuito que se escogiera el centro rector comercial, como el más indicado para irradiar la acción indigenista a toda la región (Drucker-Brown: 9,50).

La cuestión, por cierto, no es sólo teórica. Implica concepciones indigenistas dispares. Como alto funcionario del régimen alemanista, Aguirre Beltrán creía en un indigenismo de corte desarrollista. En consecuencia, era su intención desarrollar industrialmente la ciudad mercado y, simultáneamente, modernizar la agricultura regional, reformando el sistema social, sin agudizar las de por sí tensas relaciones interétnicas. Para su proyecto económico, el indígena transitaría de una condición de casta a una condición de clase, terminando por proletarizarse en los nuevos centros fabriles urbanos (Aguirre Beltrán 1981: 143-4).

Cuando se hizo cargo del centro, Pozas se esforzó por poner en práctica las orientaciones que había recibido de Miguel Othón de Mendizábal, que era categórico en cuanto a la función del etnólogo mexicano: “su misión principal será explorar las más urgentes necesidades de los grupos indígenas y plantear medios prácticos para satisfacerlas” (Mendizábal: 160). Es obvio que Pozas actuó con la convicción de que la ciencia tenía una finalidad esencialmente práctica y acorde a los problemas sociales. Derivará de ella su intención de hacer partícipes a los indígenas de las acciones y decisiones de los indigenistas. Tal actitud política constituye el antecedente inmediato de su metodología de la investigación-acción, en la que existe una interacción entre el investigador y la población en proceso de cambio (Pozas 1981a: 41-43). También podemos encontrar en ella la simiente de la tesis del etnodesarrollo, pues para Pozas la investigación-acción pretende hacer de los indígenas sujetos del cambio inducido, mediante el autoanálisis y concientización de su situación reíd (Pozas 1984: 10).

Pues bien, este indigenismo en vez de aliviar los conflictos interétnicos, como quería Aguirre Beltrán, los avivó. Pronto se vio mezclado en

una disputa de los indígenas con los acaparadores del maíz (Pozas 1976: 25). En 1954 fue trasladado a la dirección del Centro Coordinador Indigenista de Nuevo Paso Nacional, en Temascal, Oaxaca. Ahí se enfrentó al problema del reacomodo de la población mazateca, afectada por la construcción de la presa Presidente Alemán, cuyo embalse inundó a nueve poblados. Aunque Pozas cumplió la misión oficial de “romper la resistencia a la movilización de muchos pueblos”, también se esforzó por sacar el mejor provecho de la situación en favor de los indígenas, elevando sus condiciones de vida, impulsando el cooperativismo y agilizando las indemnizaciones a los campesinos afectados (Pozas y Horcasitas 1955).

Entre 1955 y 1959, regresa a la capital como investigador del INI. En 1958 organiza a los seris en una cooperativa pesquera, pero sus diferencias con el indigenismo oficial van en aumento, hasta que “llegó un momento en que el INI, controlado totalmente por la burocracia indigenista, subordinó la antropología a la política burocrática y a la acción política le quitaron su potencialidad creadora” (Pozas 1976: 34). Opta entonces por refugiarse en el medio académico universitario, donde permanecerá hasta que en 1983, aprovechando un año sabático, retorna al INI. En ese contexto político, propondrá una autogestión étnica.

Los indios como clase y como tipo ideal

Hemos visto que Pozas se apartó tempranamente de la ciencia pura, adentrándose de manera consciente en los estudios de comunidad y en la ciencia aplicada. Sin embargo, no pudo eludir plantear un marco teórico desde el cual iniciar cualquier programa de desarrollo de la comunidad indígena. Su obra ***Los indios en las clases sociales de México*** (1971), escrita en colaboración de su esposa, la maestra Isabel Horcasitas, representa una contribución en ese sentido metodológico. En efecto, se trata, ante todo, de un diseño de investigación para el estudio de la situación estructural de la población indígena nacional, si bien resulta ostensible en su planteamiento la influencia de sus años formativos como antropólogo en los Altos de Chiapas. Este factor personal es de extrema importancia, pues, como sabemos, la cultura maya moderna, Chamula y Zinacatán en especial, han propiciado la elaboración de un modelo paradigmático de comunidad indígena (pienso en la comunidad corporativa cerrada de Eric Wolf) que dentro de la antropología mexicana corresponde más bien a una verdadera representación colectiva reificada, en tanto que es compartida acríticamente por todas las corrientes teóricas.

Pozas, a mi juicio, no escapa a dicha reificación, como demostraré a continuación.

En el terreno teórico propiamente dicho, Pozas tiene la valía de haber sostenido la categoría marxista de las clases sociales, como otra de sus herencias cardenistas. El nivel analítico en que está planteada la inserción del indígena a la estructura social en clases es el nacional, que engloba, desde luego, a toda la formación social mexicana. En dicha estructura, los indios quedan ubicados en diversos niveles y sectores de clase, “aunque la gran mayoría pertenece el nivel del subproletariado”. Otro supuesto de la ortodoxia marxista de Pozas, es que los indios experimentan necesariamente un proceso de proletarización, corolario de otro más amplio, de carácter histórico, que se inicia en la destribalización. Se trata, por lo tanto, de un proceso lineal entre dos polos, ya que estaban presentes en su pensamiento desde “El Jolote”, a saber, la economía indígena de un lado y la economía capitalista del otro. En resumen, la proletarización del indio se presenta como una evolución unilineal que va desde los remanentes de la organización tribal —que después conceptúa como una estructura basada en un modo de producción comunitario peculiar— hasta su inscripción en la lucha de clases.

No podemos dejar de advertir en su modelo bipolar una sensible analogía de las ideas de Aguirre Beltrán, que igualmente plantea un proceso de cambio entre una estructura de casta y una estructura de clase, cambio que implica la obligada proletarización del indio. La similitud de ambos modelos deviene de una filiación genética común. Sus raíces hay que seguir las hasta el modelo folk-urbano de Robert Redfield y el de comunidad-asociación de Ferdinand Tönnies (Pozas, 1971: 18; Pozas 1961: 25). Desde luego, la analogía entre los modelos bipolares de Pozas y Aguirre Beltrán no debe llevarse muy lejos, pues manifiestan también diferencias ostensibles. De hecho, creo que el modelo de Aguirre Beltrán está mucho más apegado a la realidad histórica nacional que el de Pozas. El conocimiento etnológico y etnohistórico presente indica claramente, que el nivel tribal de organización social fue superado en Mesoamérica hacia los siglos III y IV de nuestra era —acaso antes— y que, la comunidad indígena prehispánica estuvo naturalmente asociada a la emergencia de formaciones estatales o, en todo caso, a la organización en *chiefdoms*, o señoríos, organizaciones que incluso evolucionaron a Estados o se articularon a las estructuras de poder central. La “cultura tribal” —para emplear las palabras de Marshal D. Sahlins— está, por lo demás, geográfica y ecológicamente delimitada al Norte y Sur de las ci-

vilizaciones mesoamericanas y andina. Hablar de “destribalización” en tales condiciones históricas es desacertado.

Sostengo por otra parte, que los Pozas virtualmente terminan por excluir a las comunidades indígenas de su esquema de clases sociales. Es por ello que observan que los indígenas participan a nivel local de relaciones no estrictamente capitalistas. A ese conjunto de relaciones contrastantes las caracterizan como una “infraestructura”, esto es, como una estructura social que funciona dentro de la estructura de clases del sistema social global. En un análisis posterior, Pozas propondrá un “modelo teórico real”, integrado por un modo de producción capitalista dependiente y un modo de producción comunitario (Pozas 1977a: 23). Este es, digamos, el aspecto económico de la infraestructura.

Pero la infraestructura es mucho más que eso: son las relaciones de cooperación, de ayuda mutua, de solidaridad, de igualitarismo, de confianza y amistad; son la lengua, la religión, la medicina, el parentesco, los cargos cívico religiosos, las formas de gobierno indígena, etcétera (Pozas y Horcasitas 1971: 34-8). Me parece indiscutible que la mayoría de éstas relaciones conforman el ser indígena en nuestra sociedad. Empero, otras de ellas no son fácilmente verificables y responden a un proceso de abstracción más elevado. Me refiero, claro está, a las relaciones de cooperación, ayuda mutua, solidaridad e igualitarismo, que los Pozas dan por ciertas, elevando, en realidad, a tipo igual uno de los polos de su *continuum* del tribalismo al capitalismo. Se trata, para emplear las palabras de Pozas, de una

“imagen de comunidad, una comunidad indígena que mantiene sus fuerzas productivas sin cambio, sus relaciones de producción basadas en la cooperación y ayuda mutua y sus mecanismos sociales para distribuir la producción en forma relativamente equitativa...” (Pozas 1977a: 24).

El peso de la categorización marxista a la weberiana y, por ende, la inconsecuencia de llevar el análisis de clases al interior de las comunidades indígenas, tiene, pese a todo, un aspecto positivo. Pozas es el único que en aquel entonces planteó la elaboración de tipos de comunidad, para considerar los cambios a inducir. En lo personal, disiento de su manera de elaborarlos a partir de los que él supone, son sus elementos más representativos (el tipo ideal weberiano no es un promedio ni una suma de características), así como de lo que espera obtener de tales elaboraciones conceptuales. Escribió a este respecto:

“La construcción teórica basada en como se quiere que sea la comunidad, debe edificarse desde los primeros contactos con la reali-

dad, modelándola y puliéndola durante toda la permanencia y ajustándola constantemente a las necesidades, a las limitaciones, los recursos, las capacidades y las aspiraciones de sus miembros; sólo en esta forma será útil construir imágenes tipo de comunidad” (Pozas 1961: 29).

He de convenir en el avance teórico que esto implica, si lo contrastamos con las entidades reificadas que son las comunidades indígenas para la mayoría de los antropólogos mexicanos. Pero me llama mucho la atención que Pozas, en sus textos posteriores, haya abandonado tales ideas, adoptando como supuesto el tipo folk de sociedad, que coincide bastante exactamente a lo que considero es una creencia y que tipifico como una representación colectiva.

El cómo debe ser la comunidad indígena, en vez del cómo es, refleja una actitud pragmática de corte indigenista. Todas esas relaciones ficticias nos presentan a un tipo de comunidad normativa, tal como se desearía que fuera. Encontramos así un ingrediente básico del indigenismo de Pozas, todavía subsistente en sus trabajos más recientes. La “autogestión étnica” que actualmente declara, se apoya en una supuesta organización social comunitaria, manifiesta en sus relaciones de cooperación y ayuda mutua (Pozas 1984b: 3). Paradójicamente, una experiencia concreta de investigación-acción emprendida por Pozas en colaboración con el INI en 1979, consistente en un proyecto de construcción de terrazas para regenerar el erosionado suelo de Chamula, lo llevó a la dolorosa conclusión de que “los rasgos comunitarios que antes presentaban han desaparecido casi en su totalidad” (Pozas 1979: 62).

En dicha experiencia, Pozas observó una aguda diferenciación clasista, aunada a un proceso de acumulación de capital comercial y usurero en manos de campesinos ricos, “que han destruido las relaciones comunitarias”. Tales anotaciones nos remiten a ***Los indios en las clases sociales de México***. Hemos apuntado que para sus autores existe una tendencia de la infraestructura a fundirse en la estructura:

“En el tránsito de la intraestructura indígena a la estructura capitalista, el primer paso consiste en lo que se ha denominado proceso de destribilización, el cual constituye solamente la etapa inicial del proceso total de cambio del indio, cuyo término es la proletarianización” (Pozas y Horcasitas 1971: 172).

El indio, dentro de este esquema evolutivo, no tiene más salida que la proletarianización absoluta. No obstante, en 1977 Pozas advierte un hecho inusitado, que con la expansión capitalista “la conciencia étnica se ha despertado paralelamente a la conciencia de clase”. Asevera que los

indios han opuesto a la explotación capitalista su intraestructura, su conciencia étnica, que surge justamente de esos “restos superestructurales del modo de producción comunitario” (Pozas 1977: 27, 33). Corregirá ligeramente esta aseveración arguyendo que las relaciones comunales sirven al indio para resistir como clase social: “El contenido casual y dinámico del cambio del indio se encuentra en la clase social y no en el grupo étnico”, dirá categórico (Pozas 1976: 41). Habla incluso de un “sentido comunitario de clase” para asimilar el etnicismo a la lucha de clases (Pozas 1978: 162).

Ahora bien, si interpretamos la etnicidad —la acción política de los grupos étnicos y las comunidades indígenas— como una variante de la lucha de clases, ello implica, al menos, que realmente la intraestructura se ha diluido en la estructura. Invirtiendo la cuestión, si la lucha de clases toma revestimientos étnicos, supone entonces que la intraestructura no ha sido del todo degradada. Luego, ¿de dónde surge esta etnicidad que teóricamente, si nos ceñimos a los planteamientos de Pozas, no tiene asidero posible? Pienso que la respuesta hay que rastrearla en los grupos de estatus más que en los grupos de clase. No me ocuparé aquí del problema. Basta decir, simplemente, que la incorporación de la categoría abstracta de la clase social al estudio de las comunidades indígenas, desde mi punto de vista la mayor contribución de Pozas, nos llevó a toda una generación de antropólogos sociales a dejarlas de percibir como utopías, ajenas al conflicto político o a las relaciones de explotación y dominio.

Lo anterior no invalida, en forma alguna, el uso de modelos conceptuales y tipos ideales contruidos para explicarnos el comportamiento social. Es, sencillamente, que nos hemos convencido de que esos modelos deben ser formulados a la luz de las aportaciones de la historia regional, la etnología y los análisis del cambio sociocultural de la antropología social. Bajo esa óptica puede abordar a la comunidad indígena como institución corporada que contiene agrupamientos estratificados, que no necesariamente se afirman como tales —como acción clasista—, sino que, bajo ciertas situaciones sociales, pueden recurrir a acciones sociales derivadas de una identificación corporada como etnia o como institución jurídica agraria, que es el caso de comunidad indígena de nuestros días.

Etnicismo, indigenismo y socialismo

En 1978 Pozas se sumó a la ola de críticas que se lanzaron contra el indigenismo desarrollista del período estabilizador. En esa oportunidad opu-

so al indigenismo burocrático una “praxis antropológica”, que concebía como una metodología que no sólo aunaba la teoría a la práctica, sino que borraba los límites entre el objeto y el sujeto de estudio, lo que después calificará como la investigación-acción (Pozas 1976: 6-7). Analizó también su trayectoria personal dentro del indigenismo, para extraer la premisa de que la praxis antropológica, así entendida, es antitética a la burocracia indigenista, pues ésta recurre al indígena como objeto de su acción. Hace un recuento de todos los fallidos intentos por favorecer la participación consciente del indígena. De ahí el principio de que la praxis antropológica “exigiría acabar con la burocracia indigenista” (Pozas 1976: 39). Gonzalo Aguirre Beltrán, la personificación misma del indigenismo institucional, reaccionó airadamente a estas críticas, tildando a Pozas de ser un marxista barato (Aguirre Beltrán 1976).

Ocurría que Pozas había sido impactado por el creciente auge de los movimientos indios. Además se dieron aparejados cambios en la política indigenista, que él interpretó como una cierta desburocratización institucional. La salida de Aguirre Beltrán marcó el principio de su reaceramiento al INI. El discurso de Ignacio Ovalle, prometiendo un “indigenismo participativo”, lo hizo acariciar la idea de una reorientación de la acción indigenista. De esta manera, a fines de 1977, acompañado de un grupo de jóvenes sociólogos, presentó un proyecto de investigación-acción para auspiciar la construcción de un sistema de terrazas en alguna región de población indígena (Pozas 1976a). Vuelve, en este contexto, a plantear la idea de retomar la organización comunitaria “como base de la lucha contra la explotación”. Más aún, sostiene que: “en el fomento de las relaciones de colaboración y ayuda mutua está la clave para el trabajo y la labor indigenista si se quiere beneficiar a los grandes sectores de la población indígena” (Pozas 1978: 162).

Parece claro que este proyecto de antropología aplicado al estilo de Pozas, fue factible en una situación coyuntural del indigenismo que, por cierto, no perdió ni pizca de burocrático. Y aunque a la fecha no existe una evaluación sensata de la experiencia, existen evidencias de errores teóricos y de promoción organizativa por todo el equipo y su director. También se sabe que los empleados del Centro Coordinador de San Cristóbal estuvieron obstaculizando el proyecto, en complicidad con caciques y promotores bilingües, temerosos de ver afectados sus intereses. El análisis de clase, como prerrequisito de la acción organizativa, fue colocado en un segundo plano, favoreciendo los supuestos comunitarios del pensamiento de Pozas, a lo que habría que añadir una ostensible influencia de las tesis maoístas sobre la práctica y el desarrollo autárquico

campesino. Tal como sugería hacer con los tipos ideales, en este caso se interpuso a la realidad el filtro de una comunidad indígena inexistente, basada en los principios del "autoabastecimiento económico" y la "autodefensa activa". El fracaso hizo cavilar a Pozas en que "no se puede plantear la solución de ningún problema de la población indígena, si no se hace un estudio de los niveles y sectores de clase que participan del problema" (Pozas 1979: 62). Pese a todo, convengo en que fue una experiencia singular, en un época en que la antropología, refugiada en el academicismo como reacción al indigenismo burocrático, perdió el sentido aplicado que tradicionalmente le había acompañado desde tiempos de Gamio.

Los últimos años han conllevado una renovada preocupación de Pozas por las luchas indígenas y su expresión institucional. A mediados de 1981, inició un ambicioso proyecto de investigación-acción, llamado Encuentro de Indígenas de América Latina (ENIAL), influido por los movimientos e ideología étnicos definitivamente. El marco teórico del proyecto fue una curiosa mezcla de antiimperialismo mexicano con la "teoría de los tres mundos" del izquierdismo chino. La "liberación del indígena" es análoga a la liberación de la clase, lo cual no añade nada novedoso a su posición teórico política (Pozas 1981a, b). A principios de 1984, el grado de avance del proyecto era limitadísimo, a causa de las dificultades que enfrentó dentro de la estructura de la UNAM (Pozas 1984a). Esta circunstancia adversa, facilitó el retorno de Pozas al INI, en calidad de subdirector de investigación. Con un poder prácticamente nulo, ha sugerido ahí desarrollar un indigenismo autogestionario, en el que los mismos indígenas "expresan sus necesidades y problemas, que de ellos nazca la voluntad de resolverlos y generar, en lo posible, los recursos de su desarrollo" (Pozas 1984b: 9).

Supongo, es innegable la coincidencia de su planteamiento autogestionario con la política del etnodesarrollo. Igualmente, no puedo dejar de señalar que las ideas de Pozas pueden ser de utilidad a una política de austeridad del gasto público, proclive por ello a auspiciar cierta autogestión a cambio del gasto social. No obstante, Pozas siempre ha sido de la idea de aprovechar las coyunturas políticas para llevar adelante los intereses indígenas, tarea bastante infructuosa si consideramos que el INI es una estructura burocrática de poder, donde las buenas intenciones del científico no necesariamente coinciden con las decisiones del funcionario. Por otra parte, trayectoria en la administración pública como la de él (siempre ligadas a coyunturas y su prestigio personal), estimulan una reflexión sociológica respecto a los límites que pueda tener

no sólo la antropología aplicada en nuestro medio, sino la misma actividad profesional.

Hasta donde le ha sido posible, Pozas ha insistido en tratar con los movimientos indios, antes que reprimirlos. Sigue creyendo fervorosamente en que “hay que preservar la colaboración y la ayuda mutua en la intraestructura ligada a la lucha de clases, para facilitar el tránsito al modo de producción socialista” (Pozas 1977: 33). Como profundo admirador de Mao Tse-tung y la revolución campesina china, conserva la añeja idea de los cardenistas como el medio más adecuado para construir el nuevo orden social (Pozas 1961: 117; Pozas y Vázquez 1983). Desde luego, cuando habla del México socialista está pensando en el modelo chino de desarrollo, en un campo sembrado de comunas campesinas. A decir verdad, estas ideas no son nuevas. Los primeros en proponerlas fue el comunista José Carlos Mariátegui y una pléyade de los indigenistas revolucionarios peruanos. Lo que, a mi juicio, ha faltado a los Pozas es completar su *continuum*, que desde luego no concluye en una estructura capitalista de evolución, sino en una estructura socialista campesina, de la misma manera que el “proceso civilizatorio” de Darcy Ribeiro apunta hacia el socialismo. ¿Utopías? Pueden serlo, pero no podemos negar que se trata de una utopía práctica, como siempre han sido las de Pozas.

Obras de Ricardo Pozas Arciniega

- 1945 “El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de la herencia en Chamula”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1-3 (enero-diciembre), Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 187-197.
- 1948 **Juan Pérez Jolote. Biografía de untzolzil**, Acta Antropológica, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
Zis-Ma-Isa (Yo voy a decir), Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación, San José, Costa Rica.
- 1949 “La alfarería de Patamban”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. III, México
- 1952 “Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. IV, México.
“El trabajo en las plantaciones de café y cambio sociocultural del indio”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1954 *Instituciones indígenas en el México actual*, en colaboración con Gonzalo Aguirre Beltrán, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1955 *Informe crítico del Centro Coordinador del Papaloapan*, en colaboración con Isabel Horcasitas, Instituto Nacional Indigenista, México.

- 1956 *Del monolingüismo indígena al bilingüismo en lengua nacional Una experiencia educativa*, en colaboración con Isabel Horcasitas, Instituto Nacional Indigenista, México. "Chamóla", *Acción Indigenista*, 4 (noviembre), México.
- 1957 *La organización social de Chamula. Un pueblo indio de la altiplanicie de San Cristóbal, Chiapas, México*, Tesis de maestría en ciencias antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 160 pp.
 "Las tierras del sur", *Acción Indigenista*, 49 (junio), Instituto Nacional Indigenista, México.
 "Entrega de cargos a las nuevas autoridades", *Acción Indigenista*, 50 (agosto), Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1958 "Demografía de los seris", *Acción Indigenista*, 58 (abril), Instituto Nacional Indigenista, México.
 "Chamula, un pueblo de Chiapas", *Acción Indigenista*, 57 (marzo), Instituto Nacional Indigenista, México.
 "Los problemas sociales en el proceso urbanístico de Ciudad Sahagún", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 13 (julio-septiembre), UNAM, México.
- 1959 *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
 "Notas sobre México y los indios", *Acción Indigenista*, 69 (marzo), Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1960 "Etnografía de los mazatecos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 16, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 211-226.
 "El *continuum* folk-urbano", ponencia del *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, San José, Costa Rica.
- 1961 *El desarrollo de la comunidad Técnicas de investigación social*, UNAM, México.
La Baja California y el desierto de Sonora, Los seris, Museo Nacional de Antropología, SEP-INAH, México.
 "La pobre antropología de Oscar Lewis", *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 4, México.
- 1962 *Los mames*, Museo Nacional de Antropología, INAH, México.
Los tarascos, Museo Nacional de Antropología, INAH, México.
- 1963 "Los niveles de desarrollo y la dinámica de las comunidades", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 34, (octubre-diciembre), UNAM, México, pp. 539-553.
- 1964 "Los límites del método para el estudio de la comunidad", ponencia del *VII Congreso Latinoamericano de Sociología* Memoria, Río de Janeiro, Brasil.
 "Los niveles de desarrollo", ponencia del *Congreso de Sociología, Cali, Colombia*.
 "Marginalismo", ponencia del *Congreso sobre Desarrollo, Santiago de Chile*.
- 1965 "Un estudio sobre estratificación y movilidad social en la Ciudad de México", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 39 (enero-marzo), UNAM, México.
- 1967 Los pueblos del mundo, ponencia del *Congreso de Sociología, San Salvador*.
 "La organización de cooperativas de producción agropecuaria en Honduras", *Revista Mexicana de Sociología*, 1, México.
- 1968 Reseña, "Clases y lucha de clases de Semionov", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 51 (enero-marzo), UNAM, México.
- 1969 *El mundo mágico de los chamulas*, Academia de Pediatría, México.
 Teorías sobre el indio, ponencia del *Congreso de Sociología, ALAS*, México.
 "El centro Regional de Estudios del Desarrollo de Querétaro", en colaboración con Luisa Paré, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58 (octubre-

- diciembre), UNAM, México.
- “El chulel y el alma en la vida de los chamulas”, *Artes de México*, 124, México.
- 1970 “El mexicano y su circunstancias”, en colaboración con Isabel Horcasitas, ponencia del *Congreso de la Academia Mexicana de Pediatría*, México.
- 1971 *Los indios en las clases sociales de México*, en colaboración con Isabel Horcasitas, Siglo XXI Editores, México.
- 1973 “Introducción”, en Beatriz Canabal C. y Carlos Martínez Assad, *Explotación y dominio en el Mezquital*, UNAM, México, pp. 5-6.
- 1976 *Antropología y burocracia indigenista*, Ed. Tlacuilo, México.
- 1977 “Características de la antropología mexicana después de la Revolución” *Diorama de Excelsior*, no 111, México.
- “La proletarianización de los indios en la formación económica y social de México”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 88 (abril-junio), UNAM, México.
- “Diseño para la construcción de un sistema de terrazas en un área de población indígena”, México, (multicopia).
- 1978 “El indigenismo y la ayuda mutua en la comunidad indígena” *INI 30 años después, revisión crítica*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 157-162.
- 1979 *La construcción de un sistema de terrazas*, CED-UNAM, México.
- 1981 *La resistencia y las luchas de los indígenas de América Latina como manifestación de sus valores frente a la expansión económica actual y ante los derechos humanos*, ENIAL-UNAM, México.
- Diseño de la investigación-acción para el Encuentro*, ENIAL-UNAM, México.
- 1982 “Aportes y perspectivas de la antropología en el campo de las ciencias sociales”, en *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Ed. Cuicuilco, ENAH, México, pp. 162-165.
- 1983 *La organización cooperativa de la explotación y reproducción forestal de la meseta tarasca ante la propiedad comunal del bosque y la producción industrial contemporánea*, en colaboración con Luis Velázquez, ENIAL-UNAM, México.
- 1984 *Organización del proyecto de investigación ENIAL*, ENIAL-UNAM, México.
- Algunas ideas para el planteamiento teórico-metodológico de la política indigenista*, Subdirección de Investigación, Instituto Nacional Indigenista, México (multicopia).

Bibliografía consultada

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo
- 1976, Carta a los Centro Coordinadores Indigenistas, México (multicopia).
- 1981, *Formas de gobierno indígena* Serie Clásicos de la Antropología, 10 Instituto Nacional Indigenista, México
- ARBOLEYDA CASTRO, Ruth
- 1977, “Entrevista al profesor Ricardo Pozas Arciniega; realizada el 18 de febrero de 1977 en su domicilio particular, *Primer Seminario Nacional de Metodología de Historia Oral*, México (Inédita).
- ARBOLEYDA CASTRO, Ruth y Luis VAZQUEZ LEON
- 1977, “Kirchhoff y el evolucionismo”, *Nueva Antropología*, 7 (diciembre), México, pp. 39-45.

DRUCKER-BROWN, Susan

1982, "Malinowski in México", en Bronislaw Malinowski y Julio de la Fuente *The Economía o j a Mexican Market System*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 3-52.

KIRCHHOFF, Paul

1940, "Las aportaciones de los etnólogos a la solución de los problemas que afectan a los grupos indígenas", ponencia del *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Pátzcuaro, Michoacán, Instituto Indigenista Interamericano, México.

MENDIZABAL, Miguel Othón de

1945, "Esbozos etnográficos", *Obras completas*, t. IV, Talleres Gráficos de la Nación, México.

MONTEMAYOR, Felipe

1974, *28 años de antropología*, Tesis Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PEÑA, Guillermo de la

1981, "Los estudios regionales y la antropología social en México", *Relaciones*, 8, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 43-93.

VAZQUEZ LEON, Luis

1981, "La práctica de la antropología social durante el cardenismo". *Cuicuilco*, 5 (julio), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 8-17.

1984, "Entrevista al profesor Ricardo Pozas Arciniega", realizada los días 24 y 26 de mayo de 1984 en su domicilio particular, México. (Inédita).

MOISES SAENZ

Gonzalo Aguirre Bellrán

Uno de los momentos más brillantes del movimiento revolucionario mexicano de principios de siglo se produce durante la década de los años veinte, cuando la Secretaría de Educación, recién inaugurada, implementa un ambicioso programa de enseñanza que tiene por finalidad incorporar a la población campesina, en su inmensa mayoría de cultura tradicional, dentro de la corriente maestra de la civilización moderna que la sociedad nacional se impone como modelo. Los artífices del programas son muchos y muy eminentes, pero entre ellos Moisés Sáenz destaca como figura señera no sólo por la función que le toca desempeñar como administrador eficiente desde el alto cargo de subsecretario sino, además, por su valiosa contribución como ideólogo de la nueva escuela.

Su vocación para el magisterio y sus inquietudes como militante encargado de promover y encauzar el cambio violento que pone en marcha la Revolución, encuentra en él una conjunción de aptitudes que no siempre se dan de modo tan acabado en una misma persona. Sáenz sabe seleccionar los hechos de esencia relevante. Con la penetración del pensador imaginativo reflexiona sobre las conexiones trascendentes de esos hechos y persigue las mudanzas que en ellos toman origen para, finalmente, desprender consecuencias prácticas de los procesos en operación, ordenando sus desarrollos y encaminándoles a la meta de un propósito eminente: la integración nacional. Ahorrar esfuerzos, suavizar conflictos, hacer menos difícil y doloroso el inexorable tránsito del indio de su cultura tradicional a la civilización, sin que el cambio pierda velocidad en el ritmo, sino que aun lo acreciente, es la tarea obligada del educador.

Nota: El presente texto es parte del prólogo elaborado por el Dr. Gonzalo Aguirre Bellrán, para el libro *Antología de Moisés Sáenz*, Ed Oasis, México, 1978.

Sáenz da como lugar de origen un poblado inmediato a la ciudad industrial de Monterrey y en esa urbe inicia su educación formal (Castillo 1968:106-201). A diferencia de otros hombres singulares, como Ricardo Flores Magón y Emiliano Zapata, que también quisieron darle a México una condición rural. Sáenz no nace en el seno de una comunidad indígena ni tiene trato con los grupos étnicos americanos antes de haber alcanzado la edad madura. Al parecer, su primera experiencia con los indios la sufre fuera de las fronteras del país, al hacer trabajo de campo entre los navajos, como un requisito a llenar para obtener el doctorado en filosofía; pero no le impide pronunciarse por la primacía de la vida campesina a la que llega a conocer y amar con apasionada perspicacia. De Monterrey pasa a México, donde ingresa a una escuela confesional, la preparatoria presbiteriana de Coyoacán, en la que rinde los exámenes para enseñanza media.

Cursa su carrera magisterial en la normal de Xalapa, entonces presidia por la sombra venerable de Rébsamen y la filosofía positiva. Más tarde estudia ciencias químicas y naturales en diversas universidades norteamericanas, va a la Sorbona en París y regresa a Nueva York para terminar su adiestramiento en la Universidad de Columbia, donde otro mexicano ilustre, Manuel Gamio, se había doctorado en antropología. En Columbia conoce a John Dewey, el genial pedagogo que creara la **escuela de la acción** y en las lecciones y en las obras que produce la mente siempre lúcida del maestro bebe insaciable. Cuando tiene en sus manos la posibilidad de conformar la escuela rural dispone libremente de los elementos que le proporcionan los materiales de Dewey; la motivación, el respeto a la personalidad, la autoexpresión, la vitalización del trabajo, el método de proyectos, el aprender haciendo y la democracia en la educación (Sáenz, 1926:78).

Sus biógrafos le asignan como credo religioso una de las denominaciones del protestantismo (Ruiz 1963:30). Por esta afiliación a una creencia que el vulgo identifica como propia del modo de ser norteamericano y por su entusiasta apego a los valores y formas de vida norteamericanos, José Vasconcelos y otros con él, le califican de pocho, mexicano agringado, y otras lindezas más. Toda su política de incorporación del indio, desde la Casa del Estudiante, Indígena hasta el Departamento de Asuntos Indígenas, es tachada de racista y discriminatoria para el indio. Políticamente, Sáenz se halla comprometido con la corriente revolucionaria que Cline llama la dinastía del Norte (Cline, 1962) de la cual habían formado parte Madero y Carranza, eximios representantes de la burguesía territorial provinciana. Ambos trataron de contener a la Re-

volución dentro de los límites de las reformas moderadas y ambos perecieron en el intento. Obregón y Calles, que reemplazaban en la jefatura de la dinastía de los proceres caídos, son mucho más abiertos a la corriente populista, que constituye la voluntad opuesta en el conflicto de fuerzas que pone en obra el proceso revolucionario.

A todos estos ingredientes —positivismo rebsamiano, protestantismo religioso, pragmatismo norteamericano, instrumentalismo deweyano—, debemos agregar el populismo anárquico, propalado por Flores Magón y realizado por Zapata, que se infiltra profunda, tal vez inconscientemente, en muchos de los hombres de la Revolución adictos a la corriente provinciano-burguesa que detenta el poder. Sólo si tomamos en cuenta todas estas influencias y las que derivan de su contacto tardío con los indios de América del Centro y Sur y con los pensadores de esos países que, como Mariátegui, Uriel García y Castro Pozo (Sáenz 1933a:261-299), causaron honda huella en su ánimo, podremos explicarnos adecuadamente su nacionalismo acendrado y la enorme aportación con que contribuye al desarrollo de la pedagogía y de las ciencias sociales en México.

Como buen revolucionario, Sáenz contradice todo cuanto se ha hecho y pensado antes de él, para construir sobre los escombros una teoría y una práctica nuevas. Siguiendo un patrón de conducta que ha sentido reales en nuestra manera de ser no sólo hace tabla rasa de la concepción del hombre y el universo que sustentan los científicos de la dictadura porfiriana —lo cual es fácil de comprender aunque difícil de justificar—, además, ignora sin razón aparente los esfuerzos seminales realizados con antelación por intelectuales tan eminentes como Manuel Gamio y Antonio Caso. Es bien sabido por todos que Gamio es un pionero de la antropología aplicada en el ámbito mundial de la disciplina, a la que fundamenta y realiza mucho antes de que los antropólogos británicos idearan utilizarla con fines de dominio colonial. En el proyecto de acción-investigación del Valle de Teotihuacán, don Manuel crea y pone en operación afortunada —en los años que van de 1917 a 1922— un modelo de educación integral y de desarrollo de la comunidad muy semejante al que poco tiempo después difunden en la comprensión nacional los artífices de la escuela rural (Gamio, 1916). Antonio Caso representa la contradicción intelectual al positivismo barrediano; su inquietud filosófica le conduce a interpretar la realidad mexicana en las páginas de un texto de sociología (Caso 1939) que tiene amplia difusión en el continente y variada fortuna. La exposición de sus lecciones, pronunciados con verbo emotivo y esplendente, le gana tal renombre en el me-

dio universitario que es imposible pasar de largo sin echarle siquiera una mirada.

Al ignorar a Gamio y a Caso, Moisés Sáenz hace aún más patente su inconformidad con la orientación académica, histórica y supuestamente desprovista de valores de las ciencias sociales de su tiempo. Gamio, en lo particular, el único mexicano doctorado en antropología e indiscutiblemente su cabeza más sobresaliente, parece ser el blanco de los ataques; mas ni Sáenz, por casualidad, llega a identificarlo con las formas arcaicas de hacer y usar la antropología, la pasión más que el juicio pesan en su razonamiento. En 1915 don Manuel asiste al 2o. Congreso Científico Panamericano celebrado en Washington y en él expresa enfáticamente su contradicción al academismo ante un auditorio que sustenta el punto de vista opuesto. Para Gamio la investigación antropológica no puede quedarse en mera especulación, debe determinar las necesidades del grupo étnico, “deducir y suministrar medios inmediatos para remediarlas y establecer la observación científica de su desarrollo a fin de colaborar desde hoy al acrecentamiento de su futuro bienestar” (Gamio, 1916:27).

Al contemplar el caos en que la Revolución ha sumido al país, con el derramamiento inacabable de sangre ciudadana, Moisés Sáenz, siguiendo a Flores Magón y al populismo anárquico, arroja la responsabilidad de la situación en la trinidad sombría que componen el sistema económico prevalente, la organización gubernamental que lo defiende y la congregación eclesiástica que le da su sanción aprobatoria. “La Iglesia, el Estado y el capitalismo, autoritarios y centralistas los tres, se han aliado para dominar y explotar; el individuo se ha sometido y es un infeliz, o se ha evadido en el disimulo y la apatía” (Sáenz, 1939:124). En este contexto, los esfuerzos revolucionarios encaminados a incorporar en la nacionalidad a las poblaciones indias, bien vistos, dejan mucho que desear en cuanto a su justificación moral. “Somos unilaterales. Nos acercamos al indio como mexicanos para imponerle una teoría nacional y hasta un credo social; llevamos un programa predeterminado. Vamos a civilizar al indio, afirmamos. Esto es justamente lo que han proclamado todos los invasores *colonizantes*, antes que nosotros” (Sáenz 1939:229). Damos por sentada la superioridad de la cultura moderna, sin comprender que al incorporar al indio a la civilización industrial destruimos arrogantemente sus valores *positivos* y le arrojamos indefenso a una sociedad competitiva en la que domina la injusticia y la explotación (Sáenz, 1939:226).

Si nos paramos a contemplar el pasado, fácilmente advertiremos que “nuestros indios tienen un trasfondo de civilización tan alto y delicado que, a veces visitando sus antiguas ciudades o admirando sus ruinas maravillosas, uno se pregunta si después de todo la llegada del hombre blanco a México no fue de compadecerse más que de bendecirse” (Sáenz 1926:72). Antes de que la Revolución lanzara su programa del desarrollo y reforma agrarios, México era una tierra de propietarios absentistas y en gran medida también una tierra de peones sujetos a la feudalidad de la hacienda. Incorporar a los indios a la civilización no debe consistir en aventarlos a la desorganización de la existencia urbana con la inautenticidad de sus falsos valores sino, por el contrario, crear en ellos un *espíritu rural*, instilar en el pueblo el amor a la tierra, el afecto al campo de preferencia a la ciudad; atraerlos a la comunidad de ideas y emociones que es México, sin sacrificar sus muchas virtudes; paciencia maravillosa, serenidad, resistencia física y mental, temperamento creador y una alma artística en su mera esencia.

Podríamos preguntarnos si no es redundante la proposición de Sáenz de formar un espíritu rural en la población rural cuando por su propia naturaleza la vida campesina se funda necesariamente en un espíritu rural. En realidad, la formulación de Sáenz no es sino una exaltación emotiva de la *Gemeinschaft* de Tönnies, de los valores y la vida natural es una comunidad de consenso donde la sociedad agraria no se ve amenazada por los conflictos de clase social ni por la heterogeneidad de intereses que impiden las relaciones solidarias. En verdad, la proposición de Sáenz revela su reacción en contra del industrialismo que promueve la corriente desarrollista de la Revolución en la cual, él mismo se halla incluido y su apartamiento de esa tendencia para adoptar en su contenido el postulado anárquico del siglo anterior que quiso fundar en la comunidad rural el futuro de una humanidad libre de dictadura y de explotación. En su aspecto práctico, la idea de construir un espíritu rural está dirigida a impulsar la reforma agraria —tíbiamente iniciada y cumplida con desgano por la dinastía del Norte— mediante la expropiación masiva de las haciendas y la redistribución de la tierra, el status y el poder entre los mexicanos. La formación de un espíritu rural tiene como propósito terminal fundar, en el cambio de las relaciones de producción, la liberación y el desarrollo de la comunidad rural haciendo posible el uso de cuatro instrumentos básicos: la salud, la escuela, la economía y la recreación.

Para alcanzar esa meta las ciencias sociales tienen abierto un camino largo, lento y pesados; Sáenz cree preferible construir uno nuevo, el anti-

guo le parece inservible. En efecto, la investigación antropológica en la que debe fundarse el conocimiento de la población rural y, en lo particular, de las comunidades indias, se halla anquilosada, sobrecargada de descripciones farragosas e irrelevantes para propósitos prácticos. La etnología, toda ella al servicio de la arqueología, ha venido a quedar en una simple “compilación de citas de los cronistas de Nueva España” (Sáenz 1936:302), sin interés alguno en la promoción del adelanto comunal y la sociología sistemática mexicana, desafortunadamente, no ha pasado más allá de los primeros pincípios de Spencer. “Tengo la creencia —dice Sáenz— de que sobran ya los estudios que hacen del indio un objeto de curiosidad científica, candidato a la vitrina de un museo...0 al prolijo catálogo del sabio...tema para monografía de estudiosos o para la discusión en un congreso de americanistas...ya deberíamos estar saciados de hurgar en crónicas ingenuas...es tiempo sobrado ya para que los republicanos de América hagamos nuestras propias crónicas indianas...pero nos faltan datos para escribir un tratado de sociología indoamericana” (Sáenz 1933a:XIV).

A decir verdad no es fácil descubrir las conexiones del conocimiento ganado *in situ* con el problema particular inmediato, ni canalizar los principios generales de la ciencia hacia sus aplicaciones específicas; pero esta es precisamente la ciencia que requiere el mejoramiento comunal y la integración nacional. Una antropología en la que el interés por el análisis de las formas de vida india, tanto las del pasado cuanto las del presente, se conjuguen con una preocupación por resolver los problemas que confronta el indio en su propia convivencia y en su relación con la población nacional para conseguir su desarrollo e incorporación. La comunidad india no es, por cierto, la que idealiza la literatura del *buen salvaje*-, quienes la conocen, los que han vivido de cerca sus carencias, saben muy bien que no hay en ella dicha o felicidad. “El mundo indígena, no es, ni con mucho, paraíso...es un mundo deficiente y fatal, en el que las gentes vegetan, donde la tierra, cansada o pobre, no da lo bastante para calmar el hambre; es un mundo de enfermedades y plagas, un mundo donde la gente se emborracha por hambre o por fatiga; un mundo de enconadas pasiones, de intrigas pueriles; un mundo de gentes miserables, aterrorizadas y explotadas” (Sáenz, 1939:218) que es preciso redimir.

Para ello la ciencia que necesitamos es aquélla que tenga por objeto desarrollar estudios e investigaciones destinados a cerciorarnos de las realidades del mundo indígena y de los fenómenos que operan en el proceso de asimilación de la población aborígen al medio mexicano; (Sáenz,

1936:37) la que pueda descubrir los procedimientos más adecuados para lograr la pronta incorporación del indio a la entidad nacional, dentro del criterio de estima de los valores culturales y espirituales del indio, de respeto a la personalidad humana y de cabal interpretación del ideal mexicano, esto es, una antropología que reconozca la importancia de la arqueología, la etnología, la antropología física y la lingüística, pero sólo para ponerlas id servicio de la sociología práctica. Antes que disciplinas con finalidades propias, las mencionadas deben ser materia de información (Sáenz, 1939:219). Moisés Sáenz llamó antropología social a esta ciencia de fines normativos que estudia la realidad, cataloga los hechos, describe los fenómenos, generaliza y, en seguida, enfoca todo aquel conocimiento hacia la formulación de prescripciones resolutivas de la situación problemática observada (Sáenz, 1936:301).

Según podrá advertirse, el modelo de antropología social propuesto por Sáenz perfecciona el concebido por Gamio en Teotihuacan y le asigna un nombre que descubre un propósito; la preferencia de lo social sobre lo cultural. La antropología social de Sáenz, por otra parte, dista mucho de la antropología social británica tal y como fue urdida originalmente. Los antropólogos ingleses combinan los intereses que corresponden al enfoque especulativo de la sociología en lo que concierne al lugar del hombre en la sociedad, y sus problemas morales, con los empíricos de la antropología, preocupada por la personalidad y las variedades de la conducta humana; ambos intereses contemplados en un solo plano temporal: el presente. La antropología social mexicana combina también la vocación especulativa con la empírica pero su orientación específica se encamina a la resolución inmediata de los problemas sociales; no intenta ser una antropología social que se plantee y resuelva ecuaciones teóricas trascendentes; todo lo contrario, pretende obtener, mediante la acción implementada, un rápido cambio de la situación problemática.

La antropología social, en la concepción de Sáenz, es una ciencia explícitamente comprometida en la consecución de un propósito bien definido; la integración nacional. No es una ciencia fría, objetiva, que contemple al indio y su pasado como temas de investigación y curiosidad científica desde una perspectiva desprovista de juicios de valor; es una ciencia cargada de emoción social, puesta al servicio de un movimiento revolucionario que intenta cambiar la estructura económica del país y construir nuevos ideales de justicia social. Hay en México instituciones especializadas que tienen por encomienda el estudio de la historia, la arqueología, la etnografía, la morfología física y la lingüística de los gru-

pos étnicos americanos conforme a la orientación académica clásica; estos estudios deben contar con nuestro apoyo porque contribuyen con el resultado de sus pesquisas a incrementar el acervo de conocimientos respecto al indio; pero ni sus intereses ni sus metas son las que persigue la antropología social.

Esta contempla al indio como elemento de población dentro del país, como hombre de hoy, ciudadano en ciernes. Pretende allegarse datos que informan sobre las modalidades económicas de los grupos nativos, tan imperfectamente conocidos, sobre el régimen comunal de las tierras y los bosques, sus industrias, su técnica; sus formas de educación y recreación, salubridad e higiene; sobre los vínculos de explotación que establecen la hacienda, la legislación e Iglesia para mantener el abuso. Materiales cognitivos, indispensables todos para la resolución acertada y pronta del problema del indio, que convierten a la antropología social en una ciencia “eminentemente perceptiva” (Sáenz 1936:336). Esta condición última de la disciplina hace de sus promotores —que bien pueden “designarse con el nombre un poco bárbaro de indigenistas”— (Sáenz, 1933a:278) científicos sociales ostensiblemente comprometidos en la ejecución de programas que buscan la redención del indio y les vuelve “apóstoles y misioneros en la nueva cruzada para integrar a México”, al difundir el arrebato revolucionario por toda la faz de nuestra tierra, por sus más apartados rincones, “allí donde alienta todavía el *alma vernácula* y donde muchas veces también se atrinchera la explotación y el atropello” (*Ibidem*).

En la tarea de conformar la disciplina social mejor adaptada a las condiciones del contexto revolucionario mexicano, Sáenz no se limita a la crítica de la antropología académica y a la presentación del nuevo modelo que llama antropología social. Hombre comprometido en la acción, lleva a la práctica el modelo y realiza diversas investigaciones, de las cuales son ampliamente conocidas las que produce sobre Ecuador y Perú por haber sido difundidas como publicaciones oficiales de la Secretaría de Educación. Ambas investigaciones descubren, en su planeación y en sus finalidades, lo que Sáenz entiende por antropología social, con mayor precisión y claridad que sus afirmaciones explícitas dispersas en artículos y conferencias; el examen de una de ellas —la del Perú parece ser más completa—, permite comprender con nitidez el método de la pesquisa, la selección de los tópicos objeto de la encuesta y el propósito

aplicativo que contiene la discusión de las soluciones con que se pretenden resolver la cuestión indígena local.*

La reseña detallada de la investigación de Sáenz sobre el Perú permite descubrir el método y los propósitos de la antropología social conforme a un modelo que se considera adecuado para el contexto latinoamericano: es una combinación de etnografía y sociología orientada al estudio de una situación problemática en sus conexiones más importantes, para poner en evidencia los factores que dificulten y los que favorecen la integración nacional. La investigación a que nos referimos, de ámbito nacional, pretende tan sólo alcanzar un diagnóstico general de la situación que suministre la base indispensable para enfocar los instrumentos de la pesquisa hacia un universo reducido y, en consecuencia, controlable por el investigador. Esto es lo que Moisés Sáenz se propuso hacer en el proyecto de acción-investigación que establece en la Cañada de los Once Pueblos, en Michoacán, a su regreso de Sudamérica, y cuyas peripecias narra en el libro que intituló: *Carapan, bosquejo de una experiencia*.

Mediante la implementación de un programa de acción al propio tiempo que otro de investigación, Sáenz busca conocer en el proceso mismo de su desarrollo los mecanismos de integración, o mexicanización, como también los llama, que permitan a un grupo étnico americano, de cultura tradicional y economía primitiva, incorporarse en la sociedad industrial moderna. El proyecto de Carapan, aun cuando sigue al pie de la letra el modelo de investigación que Sáenz asigna a la antropología social, tiene como característica particular la de señalar al investigador la ejecución de una parte de la acción programada; esto es, dos roles simultáneos, los de investigador-administrador. La Estación Experimental de Carapan se planea con cuidado; en parte sigue el sentido multidisciplinario que Gamio imprimió a su proyecto pionero de Teotihuacan y en parte es el antecedente en que se fundan los programas de integración que hoy funcionan con el nombre de Centros Coordinadores. Reúne en su personal a hombres de ciencia versados en muy distintas especialidades: etnografía, sociología, lingüística, pedagogía, salu-

* En el texto original aparece un análisis del autor sobre el libro de Moisés Sáenz, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, SEP, México, 1933, en donde se analizan sus propuestas y su metodología de aproximación al medio indígena, dividida en cuatro etapas sucesivas: la documentación sobre las directrices que norman las instituciones indigenistas; el acercamiento directo a las comunidades para apropiarse del punto de vista local; la objetivización del indio como recurso metodológico para dilucidar las relaciones que guarda con la sociedad nacional; y, por último, la reflexión sobre los fenómenos observados a fin de emitir un juicio que permita planear la práctica.

bridad, educación, economía, agronomía y administración pública. Según se advierte, el estudio que se tiene en mente contempla el análisis de los más diversos ángulos del problema con la intención deliberada de darle un carácter integral para que las condiciones de la experimentación se aproximen en lo posible a la realidad.

Sáenz, hemos dicho, sigue a Gamio en el enfoque integral de la investigación y la acción, pero, de ahí en adelante se aparta del antropólogo pionero. El concepto de cultura, el de cambio cultural y la manera de inducirlo son totalmente distintos. La formación arqueológica de Gamio le lleva a dividir la cultura en dos partes separadas, la material y la intelectual, y a sustentar la tesis de que el cambio afecta de modo independiente a cada una de las partes. Como corolario de lo anterior don Manuel concluye que el cambio puede ser inducido en el aspecto material o en el intelectual según lo requieren las metas de los programas de acción. Congruente con este esquema mecanicista de la cultura, sus rasgos constitutivos pueden ser substituidos sin mayor preocupación por rasgos de otra cultura cuando esto sea deseable para operar el cambio. La substitución de uno u otro de los rasgos está determinada por la calificación que el investigador-administrador hace de su valor, de acuerdo con los criterios que prevalecen en su propio sistema axiológico.

En el caso específico de las sociedades indias la filosofía populista del antropólogo le conduce a calificar como positivos aquellos rasgos y elementos que hacen tan atractiva la vida aldeana; el sentido de comunidad, el trabajo recíproco, la artesanía popular, el gobierno por consenso y otros más. Considera negativos los rasgos que repugnan a la cultura occidental, como las creencias y prácticas mágico-religiosas en el tratamiento de las enfermedades, el consumo conspicuo de bienes que impone el desempeño de un cargo, la embriaguez ceremonial de hombres, mujeres y niños, la ausencia de afán economizante, así como aquellos rasgos y patrones de acción arcaicos que han sido completamente superados por la tecnología moderna. El cambio inducido se produce incorporando los rasgos positivos de la cultura occidental en la cultura (Gamio, 1935:118).

Esta política que tuvo y aún tiene amplia vigencia es conocida como política de incorporación. Se aplica como solución a la situación problemática que representa la existencia de grupos étnicos nativos segregados de la sociedad nacional y corre con el lema de "la incorporación del indio a la civilización". Implica, según es fácil colegir, la substitución de la coa o el arado de madera por el de acero, el metate por el molino de nixtamal, el telar de cintura por la máquina de coser, el brujo por la me-

dicina científica, la redistribución de los excedentes por la acumulación capitalista: para no poner sino unos cuantos ejemplos. Comprende, la conservación de aquellos valores positivos de la comunidad indígena que puedan supuestamente ser aprovechados para cimentar en ellos cooperativas de consumo y producción, instituciones de crédito, formas de gobierno local y, en general, patrones de conducta propios de la vida industrial moderna.

En un principio, Sáenz es partidario ferviente de esta política de incorporación; precisamente durante la época de su vida en que como Subsecretario de Educación tiene en sus manos la dirección del programa rural. Más tarde, al inicio mismo de los años treinta, se da cuenta del escaso fundamento en que se apoya la tesis incorporativa y reacciona con prontitud. Sus palabras son éstas: "El indio tiene cualidades y elementos de positivo valor para México: medida y dignidad, un sentido ético exigente, vitalidad física y espiritual. Su habilidad manual y su sentido artístico deberían ser estimables; su amor y apego a la tierra, de valor incalculable; el sentido comunal y el genio para la organización colectiva son cualidades a las que no debería renunciar. En tal valoración se apoya el programa idealista de la incorporación del indio. Pero aun con todo este idealismo, aun animando la teoría de la incorporación de todos los mejores atributos de sentimiento y de comprensión y de respeto, aun ajustando el programa a medidas y procedimientos eficaces, un juicio definitivo que contemple una adecuada teoría social tendría que ser contrario a la fórmula de la incorporación" (Sáenz, 1939: 230).

La tesis de la incorporación, dice Sáenz, es simplista y descansa en un concepto mecanicista del proceso. Postula la coexistencia de dos culturas formadas por elementos conocidos y supone una especie de amalgama, de simple mezcla, de revoltura de elementos inertes. El proceso de contacto de dos culturas en modo alguno es un proceso mecánico o una combinación química; en verdad, es un proceso complejo en el que se juegan inteses vitales y cambiantes, donde lo nuevo se acomoda en el molde de lo viejo y en el cual los rasgos, patrones e instituciones se reinterpretan de conformidad con el genio particular de las culturas. Es un movimiento de ida y vuelta; incorporación del indio a la civilización pero también de la civilización al indio; hacer al indio más mexicano y, al propio tiempo, hacer al mexicano más indio; que al fin y al cabo, por definición, mexicano es en parte ser indio.

En vez del postulado de la incorporación se impone la tesis integralista (Sáenz 1959: 232). Viéndolo bien, lo que importa no es incorporar al indio sino integrar a México como nación, y esto sólo será posible

cuando se tomen en cuenta todos los factores que componen la nacionalidad para procurar, con su desarrollo armónico, su adecuada integración. Estos factores comprenden 1) los ingredientes humanos que contribuyen al mestizaje, 2) las fuerzas vitales que engendran la salud, 3) las circunstancias del ambiente que influyen en la adaptación física y social y 4) las exigencias económicas que prescriben las formas de subsistir. Para alcanzar la integración es necesario edificar una base física y otra cultural en las que se funde la indiosincrasia mexicana. La primera requiere la instrumentación de un proceso de comunicación que ponga en contacto a los grupos étnicos contrastantes que habitan en las distintas regiones del país, de modo tal que participen mutuamente en beneficios y responsabilidades.

La segunda exige la confrontación de los opuestos mecanismos que producen el cambio cultural, a saber: 1) la solidaridad con la tradición que asegura la continuidad de la cultura, legado de nuestros antepasados indios y españoles, 2) la importación ineludible y acumulativa de elementos y rasgos culturales de la civilización industrial, que a diario hacemos y 3) la recombinación de los valores vernáculos con los que nos impone la vida moderna. Esto implica 1) la suma de las unidades constituyentes de la nación con la compenetración de sus cualidades esenciales, 2) la defensa del matiz peculiar de la cultura mexicana, de su ritmo regional y de su vocación india —“siendo buenos mexicanos aprendéremos también a ser mejores indios” — (Sáenz 1936: 308) el préstamo de conocimientos, técnicas y justiprecios de la cultura occidental para hacer surgir del diseño mexicano una civilización.

Dos son las motivaciones que apremian la integración nacional; una, la resolución de la escisión interna, otra, la edificación de la propia identidad frente a otros pueblos. La primera sin género de duda, es aquella que más pesa en el ánimo de los pensadores revolucionarios en el momento en que se proponen construir sobre los escombros de la dictadura una sociedad nueva. El 85% de la población total del país es rural y de él un porcentaje que no puede limitarse con una cifra exacta tiene rasgos somáticos, características culturales y nexos de relaciones sociales que le dan un perfil particular, el del indio. Contemplando el país desde la perspectiva que le da la Estación Experimental de Carapan, Sáenz afirma: “...existen cuando menos tres Méxicos, el del asfalto, el del camino real y el de la vereda. Ciudadino y urbanizado el primero; campesino el segundo, indígena el último... y el ideal es un México íntegro, no únicamente por su unidad material y política, sino también por la homogeneización racial, por la comunidad espiritual y por la calidad ética (que

supere, de una vez por todas), el estado atómico de nuestro nacionalismo” (Sáenz 1936: 306; 1939: X; 1926: 59).

Precisa acabar con el caos etnológico, mediante la desaparición de las diferencias de raza, en la síntesis biológica que el mestizo representa; nueva creación vital capaz de crecer, de difundirse. Empero, el tipo mexicano genuino, que ha comenzado a fraguar aquí y allá la amalgama de sus elementos formativos, sería un producto híbrido, una yuxtaposición mecánica sin resorte interior, fruto verde, sin sazón, si no trascendiera el campo limitado de la biología en el fenómeno de la aculturación, en la unión espiritual, en el mestizaje cultural. “El cuerpo mestizo ha de animar un alma meztiza” (Sáenz 1939: 33, 245, 37). La fusión étnica, con el concomitante de una nueva mentalidad, deviene así un proceso natural más que una desventaja; el mestizo no es el simple híbrido, individuo en cuyas venas corre sangre india y española, es aquel que étnica, cultural o económicamente participa de los rasgos de las dos razas y de las dos civilizaciones que han dominado al país.

Pero hay más; la integración no puede llevarse a término sin la comunicación que hace posible la socialización del mestizo y sus componentes, el indio y el blanco; el castellano es el idioma común y “el respeto por lo autóctono no debe arrastrarnos al error de sujetarnos a sus deficiencias” (Sáenz 1939: 262). Por último, mas no por ello menos importante, para acabar con la escisión interna es preciso modificar la estructura económica del país de tal modo que los requerimientos primordiales de la vida queden satisfechos de acuerdo con las condiciones modernas. El alma no adelanta mucho si el estómago está vacío. Los antiguos binomios -señor y siervo, explotador y explotado, clases y masas- característicos del desarrollo mexicano, no tiene cabida en la nueva estructura que requiere la integración patria. “Instituyamos una sociedad sin clases” (*Ibidem*).

La segunda motivación descansa en la facultad que todo pueblo tiene a construirse una identidad, la propia fisonomía; el derecho elemental a despertar, rehabilitar y redimir a sus masas procediendo a reorganizarlas dentro de la unidad mayor, orgánica también, que es la nación, la patria para todos. Este tozudo nacionalismo, que se resiste a considerar a las comunidades indias como grupos minoritarios objeto de salvación, no implica ni tiende a la dominación sino a darle al indio cabida libre, con criterio igualitario y democrático, campo de la ciudadanía. Tampoco predica el aislamiento suicida ni la irresponsabilidad internacional; pretende tan sólo capacitar a México para que tome parte en el concierto de la civilización con una cultura propia, con un alma nació-

nal bien perfilada, que a la vez que signifique una valiosa aportación a la felicidad y el progreso humanos, sea “lo único que pueda salvarnos de los imperialismos de todo orden” (Sáenz 1939: 263).

En suma, para Sáenz el postulado de la incorporación que se propone hacer del indio y el mestizo mexicanos hombres blancos no sólo es irrealizable sino, además, moralmente infamante. Si hay catorce millones de indios y mestizos y sólo un millón y medio de blancos no hay otro camino que la incorporación del blanco al diseño cultural indomestizo; no hacerlo así sería relegar a México “a tocar en la orquesta de los blancos una eterna segunda parte (Sáenz 1939: 207). En verdad, el proceso tal y como de hecho se realiza es recíproco en su modo de operar, comprende una relación mutua de intercambio o interacción que varía en su modalidad según el grupo étnico. Ante el indio primitivo la tarea es de **aculturación**; ante el mestizo campesino de **difusión cultural**; ante el blanco citadino de **comunicación** y ante ambos el afán se resume en un proceso acrecentado de **socialización**. De este modo, una cultura mexicana, leal al venereo nativo y enriquecida con la afluencia blanca, puede realizar el milagro de producir un patrón de civilización indolatina que sirva de norma para la América mestiza.

Si queremos aquilatar en su justo valor la tesis integralista de Moisés Sáenz bueno es que hagamos una pausa en el análisis de sus ideas para comentar brevemente la evolución del concepto opuesto de incorporación y su esparcimiento por tierras americanas. Como es bien sabido, la idea forma parte del sistema de la filosofía positiva y, originalmente, Comte la concibe como la incorporación del proletariado a la civilización occidental. Para el fundador del positivismo el proletariado es un sector de población económica, cultural y socialmente ubicado al margen de la civilización; **campé**, acampado, es la expresión que usa para decirnos que no constituye un elemento integrante de ella (Bastide, 1946: 384). El proletario no tiene domicilio fijo, es acarreado de una ciudad a otra por las exigencias de la industria y su ciclo de vida carece de infancia e instrucción. Por otro lado, para Comte sólo puede existir estado orgánico, esto es, orden social, donde existe una comunidad de creencias y sentimientos, una homogeneidad de los espíritus. De ahí la necesidad de asimilar a quienes permanecen segregados de la plena participación.

En América el positivismo tiene su mejor momento en el Brasil por los años que precedieron e iniciaron la presente centuria. La incorporación del proletariado a la sociedad moderna es la idea-fuerza que promueve la abolición de la esclavitud negra; Texeira Mendes la usa con

la liberalidad por 1880 (Bastide, 1946: 378). Como un desarrollo natural, los positivistas brasileños pasan enseguida a considerar la incorporación del indio a la civilización occidental, una vez que se representa al selvático aborigen como un proletariado de color que requiere protección gubernamental para salvarlo de la opresión del colono blanco, el misionero y el burócrata. Si se defiende al indio de las presiones externas, evoluciona espontáneamente de la etapa fetichista de tivilización en que se encuentra a la industrial positiva, ya que el hombre busca siempre su interés superior; el salto es posible, y debe darse, sin necesidad de poner un pie en el estado teológico propalado por la Iglesia, ni en las nebulosidades de la metafísica que legaliza la explotación capitalista y la servidumbre disimulada.

El respeto del territorio y las instituciones tribales; la interdicción pacífica de las guerras interétnicas y de ciertas prácticas, como la antropofagia, especialmente repugnantes a la moral occidental; la enseñanza de la higiene, el uso del vestido, la mejoría de la habitación, el poblamiento sedentario y el pase a la agricultura y a la pequeña industria son los principios en que se apoya la acción del Servicio de Protección a los Indios, desde su fundación en 1910 por el mariscal Rondó (Ribeiro, 1962:21). La política de incorporación de los indios a la comunidad nacional, que expresa el evolucionismo humanista del Servicio, tiene como propósito transformar al indio, sus hábitos, sus costumbres, su mentalidad; pero al través de la persuasión positiva, que no fuerza el cambio ni justifica la violencia. Poniendo los medios, el ejemplo y los incentivos indirectos que permitan la gradual substitución de las instituciones indias por las civilizadas, el indio se convierte en blanco. La preservación de aquellos elementos de la civilización fetichista que concurren al orden social no impide, por el contrario, coadyuva a la asimilación.

En México, la teoría de la incorporación tiene tan grande y prolongado auge como en el Brasil. Molina Enríquez es quien primero alude al concepto; uno de los tipos de su taxonomía racial es el indio incorporado (Molina Enríquez, 1909:71). Sin embargo, es Gamio el que, en 1916 acepta y pone en circulación la tesis positiva para fundar en ella la teoría del cambio cultural, acoplada a la de los valores, que perfecciona el concepto comtiano sin modificar su orientación básica. Don Manuel, además, conviene con los brasileños en la necesidad de "incorporar al indio a la civilización contemporánea" mediante un proceso gradual, lógico y sensato. "Para incorporar al indio —dice— no pretendemos europeizarlo de golpe; por el contrario, indigenicémonos nosotros; —pero enseguida advierte— naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ri-

dículo el acercamiento al indio"; su civilización está retrasada con respecto a la nuestra (Gamio, 1916:71).

La teoría de la incorporación tiene en México consecuencias evidentemente contradictorias. Por una parte llama la atención sobre un sector de la sociedad nacional que requiere un tratamiento específico, dadas las condiciones particulares de sus formas de vida y nexos de relación. Con ello hace notoria la existencia segregada de una categoría étnica, con identidad propia, en un momento del desarrollo histórico del país en que "el problema del indio no existía porque la porfiriana era una república sin problemas" (Sáenz, 1939: 220). La aceptación de la etnicidad del indio implica un particularismo -objetivación la llama Sáenz- que se contrapone con el universalismo que contiene el traslado del problema al ámbito de la lucha de clases. Conformándose con la idea europea original que contempla la incorporación como un proceso que se realiza en el seno de una sociedad capitalista, los filósofos positivos mexicanos hacen caso omiso de la contradicción que representa el transporte de la tesis a una estructura diferente y heterogénea como la nuestra y conciben la incorporación del indio como parte de la incorporación del proletariado a la economía nacional.

Por este camino aplican el concepto universalista de clase al concepto particularista de indio para dar sorpresivo nacimiento a un concepto nuevo, el de clase india, que no supera la contradicción sino que la agrava. No se trata, según se advierte, de substituir un modo de considerar el problema por otro sustantivamente distinto, tal y como en sus términos correctos, lo plantea Antonio Caso, antipositivista, al postular el tránsito de una noción a otra. "La etnología del mundo entero -afirma- así en Inglaterra como en México, y en la India como en Egipto, comprueba que la noción de la clase social debe substituir como concepto sociológico, a la de la raza" (Caso, 1939: 84). Contrariamente, la tesis incorporativa propone la conjunción de dos categorías incompatibles; la de clase y la de raza.

La confusión conceptual la inicia Molina Enríquez con su taxonomía socio-racial en la que combina criterios que el ordenamiento lógico repugna; sin embargo, el concepto de clase india, como parte conjunta de la clase campesina y ambas, subsumidas en la proletaria, es una noción que adquiere su mayor valimiento durante las décadas de los años veinte y treinta en que alcanza su clímax la teoría incorporativa. Su difusión por todo el país debe anotarse en el haber de los maestros de la Secretaría de Educación, que inventaron la escuela rural ya que, a pesar de su debilidad congénita, es un concepto útil que trae al plano de lo social,

en momento oportuno, el problema del indio. Su falta de consistencia lógica, no obstante, le lleva a desarrollos falsos; la débil aceptación de la etnicidad del indio, contenida en sus propios términos, pronto le conduce a negar del todo esa etnicidad.

Sáenz relata el caso dramático de un distinguido educador que se opuso a considerar variaciones en el programa educativo de acuerdo con las características particulares de los grupos étnicos que forman la nación. "Yo niego la existencia del indio en México", afirmó rotundamente (Sáenz 1939: 209). Esta negación, ciertamente, no es exclusiva ni peculiar del nacionalismo mexicano; uno tras otro, los movimientos revolucionarios mestizoamericanos al alcanzar la cúspide de su impulso ideológico, como evidente reacción en contra de la escisión interna que no llegan a resolver, no encuentran otro camino para desatar el nudo enrevesado de la heterogeneidad étnica que el fácil, pero ciego, de su negación. En nuestros días la revolución frustrada de Bolivia se niega a reconocer la existencia del indio; para ella sólo hay campesinos en las punas, en los yungas y en las selvas. Esta negación es uno de los desarrollos falsos de la teoría positiva de la incorporación.

Otro falso desarrollo es la tesis de la castellanización con la que se pretende darle a México un idioma común a toda costa. Se basa en la valoración positiva de una lengua occidental y en la negativa de los sistemas de habla vernáculos, en cuanto a su capacidad como vehículos de enseñanza. "Enseñándole (al indio) en su lengua, contribuimos a la conservación de ella, lo cual será muy hermoso y deseable para los lingüistas y anticuarios, pero un obstáculo siempre muy considerable para la civilización". (Torres Quintero 1913: 8), sostiene por 1912 el maestro Torres Quintero y predica la imposición de la lengua oficial a los grupos nativos con la total exclusión de la materna. En tal postulado funda, Rafael Ramírez y con él casi toda la escuela rural mexicana, una campaña intransigente de alfabetización y escolarización en las comunidades indias que pronto demuestran su inoperancia (Ramírez, 1928).

En 1939, la Asamblea de Filósofos y Lingüistas, por conducto de su vocero el antropólogo Daniel Rubín de la Borbolla, vira a la educación en lengua materna y exhibe los propósitos eminentes de la tesis positiva: "No se piensa ya en encontrar un nuevo método de acercarse al indio. Hay uno sólo que seguir: la incorporación es demolición, desaparición de la lengua nativa y castellanización" (Memoria 1940: VIII). La Asamblea aprueba el proyecto tarasco de alfabetización en lengua nativa como el medio más eficaz para el desarrollo cultural del grupo étnico, persiguiendo con ello "una integración más amplia de las comunicacio-

nes indígenas, y al mismo tiempo, un contacto efectivo y más profundo con la vida nacional" (*Op cit*: 93). El proyecto, establecido en la vecindad de Carapan bajo la dirección técnica del lingüista Mauricio Swadesh, presto hace notoria la bondad del nuevo método, pero, al igual que la Estación Experimental de Sáenz, pierde apoyo y concluye a poco de inaugurarse un régimen gubernamental desarrollista que no muestra interés por el indio.

Los desarrollos autoritarios de la incorporación, antes enumerados, y otros más que no es posible examinar en este esbozo analítico, a decir verdad, no siguen la tendencia del concepto en su urdimbre primigenia. Comte presupone una incorporación espontánea —la condición de espontaneidad es particularmente constante en el pensamiento del filósofo— que debe estimularse con el ejemplo y la persuasión positiva, tal y como correctamente la interpreta Rondón en su campaña pacificadora de la Amazonia (Riberio, 1958). No cabe duda que el carácter impositivo de los desarrollos mexicanos toma su origen etiológico -sin mencionar otras fuentes también poderosas- del acicate que representan las espinas irritativas, la escisión interna inacabable y la expansión imperialista del capital industrial norteamericano, ante las cuales reaccionan violenta, emotivamente.

La sólida formación científica de Sáenz le evita caer en la trampa de la incorporación. La amenaza que configura la escisión interna tiene para él mayor entidad que el imperialismo y frente a ambos peligros reacciona con cordura. No ignora, ciertamente, la capacidad de dominio que implica la inversión extranjera; sabe, y lo dice públicamente en 1926, que las grandes inversiones de un país fuerte -como América del Norte- en un país débil -como Cuba- acaban en la subyugación económica y política del último (Sáenz, 1926: 17). Tiene bien presente que, por la década de los años veinte, más de los dos tercios de la riqueza total de México se halla en manos extranjeras, en manos de propietarios absentistas, y que la extracción de petróleo del subsuelo -cuya propiedad reclama el gobierno revolucionario-, con destino a la exportación, es superior al producto combinado de los demás países del mundo, excepción hecha de los Estados Unidos.

Comprende, además, que México necesita desarrollarse y que habrá de acudir una y otra vez a la técnica y al capital extranjeros para lograr su propósito; pero tanto él, cuanto la corriente desarrollista revolucionaria encabezada por la dinastía del Norte, tienen plena confianza en la fuerza del nacionalismo mexicana. "México ha decidido que debe ser tratado como un Estado soberano por los países extranjeros o no admitir

trato alguno. Hay una disposición de orgullo y tozudez divina en la personalidad del mexicano, la voluntad de ser libre y ser él mismo, que ninguna intimidación internacional o fuerza bruta ha podido jamás destruir ni destruirá (Sáenz, 1936: 30). La confianza ilimitada de Sáenz ante la agresión externa se convierte en profunda preocupación cuando contempla la disgregación interior, “la patria de divisiones” (Sáenz, 1939: 257), que es México, a pesar de la vocación unificadora de la Revolución.

La teoría de la incorporación no ha sido eficaz para terminar, ni aun para disminuir, con la heterogeneidad étnica, cultural, lingüística, política y económica del país. Con sus negaciones e imposiciones no ha podido construir una nación unida en su emoción, consolidada en sus ideales, que pueda enfrentarse a la acometida de los intereses extranjeros.> Casos hay de pueblos de indios, que durante largos años han sufrido en su seno una escuela y un maestro incorporantes, que ignoran la lengua y la cultura nacionales, están desarticulados de la economía del mercado y del todo sometidos en lo político; en suma, que permanecen indios. Nada ganamos con eliminar al indio de nuestro horizonte mental; “por el contrario, un México leal a su ascendencia indígena está más a seguro en contra del imperialismo que uno meramente europeizado (Sáenz, 1936: 318).

Para alcanzar la meta de un México íntegro, en oposición a un México simplemente incorporado, Moisés Sáenz propone cuatro líneas fundamentales de integración: 1) la prescripción sanitaria, 2) la económica; 3) la educativa y 4) la inmaterial imponderable. Por ser esta última patognomónica de la posición idealista de Sáenz permítasenos examinarla primero. Conforman un modo de contemplar el problema del indio que está apenas un paso adelante del positivismo. Las tres primeras prescripciones las contiene ya la ciencia positiva y Sáenz está de acuerdo con ellas, pero a su juicio no son bastantes para comprender todos los términos del problema. “Por el rumbo que señala -afirma- estoy dispuesto a caminar largo trecho. Pero no basta el final. A la postre, mente esclarecida, estómago saciado, prole numerosa, eso y todos los otros bienes nos dejarían insatisfechos y buscaríamos a la par que la satisfacción material, cualquiera forma de **re-creación** (crear de nuevo, recreo), cualquier modo de escape al mundo ideal de imaginaciones y de ilusión” (Sáenz 1936: 392).

Recrear es recombinar las cosas, recapitular los conceptos, revitalizar los valores, en fin, reinterpretar los patrones de acción para ajustarlos a las condiciones recientes. La reinterpretación cultural es el instrumen-

to por excelencia de la integración; por medio de él la esencia fresca de las ideas modernas se escancia en los cálices de la más antigua tradición para dar a la vida un sentido de ingenua novedad sin que pierda su modo de ser, la fisonomía añosa que le proporciona identidad. La reinterpretación es la llave maestra que abre las puertas al cambio cultural sin que la violencia que éste produce acarree la anomia de la sociedad; adscribe nuevos significados a elementos viejos en su proceso interno de operar, al pase de una generación a otra, y dirige los préstamos extraños que impone el contacto y la convivencia con grupos étnicos distintos. Actúa así como un eficaz mecanismo de retención de las costumbres, cuya preservación se estima conveniente para el funcionamiento en la sociedad global, sin que el carácter desorganizante de la mudanza impetuosa, de índole revolucionaria, afecte el genio mismo del foco cultural en el que se centran los valores, las ideas y las cosas que el grupo propio tiene en la más alta estima.

La religión es, sin género de dudas, aquel aspecto de la cultura donde la reinterpretación ha conseguido sus mayores éxitos. Durante la época colonial los misioneros la utilizaron con liberalidad para introducir los dogmas, los ritos y las deidades del panteón católico en los sistemas de creencia americanos. El sincretismo -identificación y reconciliación de los sobrenaturales correspondientes a doctrinas contrarias- es una de las formas más conpunes de reinterpretación cultural y el instrumento de que se valieron las iglesias coloniales para evangelizar a las masas indígenas sometidas a Huitzilopochtli y Santiago, Tláloc y el Bautista, representan dualidades opuestas que los frailes y los indios, a manera de una transacción, fundieron en una sola entelequia. Otras formas de reinterpretación que equiparán la imposición del nombre con el bautismo, la casa de solteros con el seminario, los areitos con las procesiones, tan conocidas de todos, no hacen sino señalar las posibilidades múltiples que la aculturación tiene que hacer aceptable una innovación.

Sáenz advierte con toda claridad el valor inconmensurable del instrumento en la dinámica del cambio cuando tiene sobre los hombros la responsabilidad de la incorporación del indio a la civilización y se propone realizar "lo que en su época hicieron los misioneros; conservar el movimiento del rito pero cambiar el sentido". (Sáenz, 1936: 330). La circunstancia mexicana, convulsionada por la Revolución en tiempo de Sáenz, no es ciertamente la situación colonial; pero tiene asombrosas semejanzas. "A pesar de ciertas exterioridades de aculturación, la mentalidad del indio, su creencia, su actitud anímica y su misma costumbre permanecen como antes de que llegaran los españoles. Las ideas y los

conceptos son confusos. Se ha perdido el significado de muchas prácticas. A veces persiste el rito, habiéndose olvidado el sentido; otras, ponen **ídolos detrás de los altares**, es decir, se ha adoptado la forma nueva pero a escondidas sigue la vida los cauces primitivos. Y no hay que adentrarnos sino un poco en el solar indígena para comprender cuánto más indios de lo que pensábamos son en realidad sus moradores". (Sáenz 1939: 214).

Toda revolución significa un salto y la Revolución mexicana se empeña en darlo quemando etapas; compele a la sociedad india a pasar de la condición folk en que se encuentra, a la letrada de la civilización moderna, sin permitirle una pausa en todas y cada una de las condiciones intermedias, entre las cuales está la teológica de tan honda raigambre. El Estado y la Iglesia, separados en la Reforma, reconciliados durante la dorada dictadura porfiriana, han vuelto a romper sus vínculos. Precisamente, cuando las administraciones revolucionarias se lanzan a implementar el programa de la escuela rural, los cristeros, el brazo armado de la Iglesia, destruyen los planteles y desorejan a los maestros. En esta coyuntura la misión revolucionaria, y la de Sáenz, se dirigen a darle al indio y al campesino ejidatarios la oportunidad de satisfacer su anhelo religioso con "actos positivos de sustitución y de re-orientación". (Sáenz 1936: 330).

Las actividades desinteresadas, las fiestas y las diversiones, la música, la danza, las artes populares y otras gratificaciones de la vida estética, los juegos y deportes inspirados en fuentes vernáculas y aclimatados al medio indio constituyen la substancia de lo inmaterial imponderable. La prédica incansable de la igualdad de los hombres, la justicia colectiva, la autodeterminación y el autogobierno, teñidos de fervor y celo religiosos, son los ingredientes de lo inmaterial imponderable. La organización comunista y el instinto gregario del indio, las normas del trabajo recíproco y de la cooperación vecinal, impregnados de mística vehemencia son las formas de emoción colectiva y de satisfacción personal de lo inmaterial imponderable. Los factores emotivos no pueden estar ausentes en el proceso de integración; son imprescindibles para el éxito sin que empiece su naturaleza intangible.

Los sucedáneos de la religión se consolidan mediante la reinterpretación de todos y cada uno de los elementos que componen su complejidad. Los templos abandonados permanecen abiertos, pero la Revolución se apodera de ellos para convertirlos en trojes, escuelas, bibliotecas. Los consejos de ancianos y la jerarquía de los principales sirven las instituciones recién creadas, en los comités agrarios locales, en

las ligas antialcohólicas, en las juntas organizadoras de las fiestas patrias. Los mayordomos de las antiguas cofradías son ahora los patrones de las escuelas. No se siente incongruencia en la conjunción de las imágenes hieráticas que adornan las capillas, los carteles educativos clavados en sus muros y la bandera nacional que cuelga a guisa de estandarte. Los cantos y las risas de los niños se escuchan donde antes se oía el murmullo de los rezos. Se ha producido una síntesis que trasciende el conflicto de la Iglesia y el Estado, traspasa lo meramente material y se introduce en la esfera inmaterial e imponderable del espíritu para producir una nueva religión; la que armoniza lo fundamental de la fe cristiana y la mágica simbología de la creencia nativa con la mística del socialismo, que espiritualiza el materialismo dialéctico. (Sáenz, 1939: 169, 227, 255). Se ha realizado la reinterpretación cultural.

Durante su breve estancia en Carapan Sáenz trata de verificar su utopía. La antigua guatapera -casa de solteras en la cultura tarasca-, reinterpretada como capilla hospital por los misioneros coloniales, vuelve a ser reinterpretada como **Centro Social**; base material de la línea integrativa que postula lo inmaterial imponderable. (Sáenz, 1936: 131). En otros casos son los maestros rurales quienes asumen la responsabilidad de la reinterpretación. Julio de la Fuente cuenta la ímproba labor de los mentores de la Sierra de Yalalag donde año con año se celebran ceremonias que propician la llegada de las lluvias, con el sacrificio de aves, procesiones a los cerros sagrados e ingestión abundante de licor, por oferentes y participantes. Los maestros toman las mismas fechas para llevar al cabo ceremonias laicas que enaltecen los símbolos patrios y conciertan juegos y competencias deportivas, alrededor de una serie de actividades de fomento cultural y unidad regional.

De la Fuente informa que en la ciudad y valle de Oaxaca se promueven esfuerzos similares para transformar costumbres que se estiman inconvenientes y retrasadas; lo importante, sin embargo, es que da su opinión sobre los hechos observados con una objetividad que permite enjuiciar el proceso actual de la reinterpretación. "En términos amplios -dice- las substituciones no alcanzan a llenar algunas necesidades emocionales de los indígenas y son decididamente unilaterales, no prestándose atención completa a todo el conjunto de la cultura y a los elementos que determinan la promoción, ejecución y fondo de esos actos tradicionales, para esclarecer de manera científica a los indígenas algunos hechos se requeriría en primer término una regular preparación de los encargados y los dirigentes de la educación en la región, y en segundo, tener una exacta comprensión del significado de algunas costumbres na-

tivas, de sus relaciones con otros elementos de la cultura y así valorizarlas con justeza. El dictamen de lo que es nocivo o inútil en la cultura indígena, no puede hacerse sin conocer bien ésta". (De la Fuente, 1946: 189). En suma, la reinterpretación cultural requiere intérpretes con algo más que la mística y el fervor revolucionarios.

Para suplir las deficiencias que emergen de la falta de un adecuado adiestramiento del personal y de la escasa evolución que implica la etapa folk en que se encuentran los indios, Sáenz postula que habrá de afectar tanto al educando cuanto al propio preceptor. La enseñanza rural-institucionalizada en las casas del pueblo, las centrales agrícolas y las normales campesinas es, desde luego, el objeto primordial de su atención; pero no por ello olvida la unidad orgánica del sistema educativo como bien lo demuestra la popularización de la enseñanza media que él inicia al fundar la escuela secundaria. De éste y otros aspectos de la obra fecunda de Sáenz se han ocupado sus biógrafos con buen juicio y amplitud; (Mejía Zúñiga, 1962), nos limitaremos, pues, a esbozar la parte que toma en la edificación de la enseñanza indígena.

José Vasconcelos publica en 1935 una obra de interés pedagógico en la que además de exponer sus ideas en lo que concierne a enseñanza, hace una crítica de quienes le sucedieron en la implementación de la política indigenista de la Revolución y atribuye a los antropólogos **aportes-tantados** la intención aviesa de trasvasar los métodos norteamericanos de segregación del indio al campo mexicano. "No apoyamos entonces -asevera- el sistema yanqui de escuelas especiales para indios, sino el sistema criollo de llevar al indio a la misma escuela nacional que lo asocia al blanco. Llamamos a este sistema de **incorporación**, en vez de asimilación que practican los norteamericanos, y los defendemos celosamente como más humano y ventajoso desde todo punto de vista". (Vasconcelos, 1935). Si bien parece faltar de toda lógica que un filósofo irracionalista se atribuya la paternidad de un concepto positivo como el de la incorporación, má aún parece la acusación que lanza en contra de Gamio y Sáenz que explícitamente estuvieron siempre en contra de la segregación.

Cuando Sáenz se ve obligado a objetivar al indio para no ponerse en contra de la realidad, esto es, cuando lo abstrae como categoría social distinta a la del campesino, se cuida de advertir que no intenta con ello aislarlo de la comunidad nacional sino por el contrario, integrarlo. Si lo abstrae es porque siente la necesidad de establecer la existencia de "un problema indígena de perfil característico; diferente del problema campesino en aspectos culturales y económicos, en la exigencia y el

apremio de resolución y en cuanto al método de ataque". (Sáenz, 1936: 313). En diversos lugares enfáticamente afirma su decidida oposición a la teoría de la **segregación** del indio —materializada en la fundación de los llamados internados indígenas— (Sáenz, 1939: 223) y hace notar que sus objeciones al concepto de **incorporación** están dirigidas a superar la falsa disyuntiva con la teoría de la **integración**, antisegregacionista por propia naturaleza.

Basado en tales premisas propone una escuela especial para indios, especial no por particularizar un carácter de exclusividad para el grupo étnico, sino por el genio mismo de su concepción que la aparta de su vocación meramente pedagógica. La escuela rural, agencia generalizante, va a ser reinterpretada en sus funciones y en sus propósitos para que satisfaga las exigencias de un trato especial para una situación problemática especial. La nueva institución, por supuesto, es instructora; conserva los rasgos que dan significado al proceso de escolarización, pero en la medida en que abandona el lastre metodológico y la obligación docente es más eficaz como instrumento de integración. (Sáenz, 1936: 325).

Su meta es eminentemente civilizadora; con el diseño cultural mexicano debe construir una civilización. (Sáenz, 1939: 115). Para ello se revitaliza y pone todo el empeño en comprender las necesidades fundamentales e inmediatas de la comunidad india para encontrarles solución. El programa que desenvuelve gira en torno de los cuatro intereses básicos de la vida campesina: 1) la conservación de la vida y el logro de una buena salud, 2) el dominio del medio físico rural, 3) la mejoría y elevación de la vida doméstica, y 4) la práctica de las actividades creadoras, resortes del gozo y el contentamiento; "en otros términos, el programa esencial de educación se desarrolla alrededor de estas cuatro cuestiones: cómo conservar la vida, cómo ganarse la vida, cómo formar la familia, cómo gozar de la vida". (Sáenz, 1939: 118). Civilizar es la tarea.

La escuela rural, es la **casa del pueblo**, la casa comunal que abre sus puertas a los niños para que se ilustren y a los adultos para que en ella discutan los asuntos que atañen al gobierno y policía de la comunidad. La misión del maestro no queda limitada a la rutina de la escolarización y la alfabetización; es además un guía de la comunidad cuyos conocimientos le permiten intervenir en la formulación de las solicitudes de dotación o perfeccionamiento de la posesión agraria, en los negocios de la representación política y en la conversación con el mundo de fuera. La enseñanza que imparte es integral porque abarca todos los aspectos

de la vida, porque su jurisdicción se extiende por el universo total de la sociedad local y atiende lo mismo a los hombres que a las mujeres, a los niños y a los adultos, a los macehuales y a los principales. Tal y como lo quiere la teoría anárquica es además integral porque combina el cultivo de la inteligencia con el trabajo manual.

El programa escolar se desdobra en actividades concretas de las cuales dos interconectadas son de capital importancia y en lo espiritual, ampliar las veredas y los caminos que conectan a los pueblos entre sí y a éstos con los centros urbanos de cultura nacional para que la movilización de las ideas produzca la integración mental. La comunidad existe en el aislamiento; sus ligas internas son vigorosas, como lo es la participación de sus miembros en el grupo porque carece de vías expeditas de relación con las congregaciones vecinas. La comunicación es universalizante cuando pasa de la transmisión oral de un acervo intelectual mezquino y local a las formas modernas de intercambio e información. Cuando un plan de vitalidad toma nota del problema indígena —dice Sáenz— “le voy más a la carretera que a la escuela para resolverlo”. (Sáenz, 1936: 305).

La castellanización es el otro aspecto de la comunicación que se asigna a la escuela integrante como primera obligación. “Si el pueblo no habla nuestra lengua, no es de nosotros; en la medida en que los españoles castellanizaron a México, lo civilizaron”. (Sáenz, 1939: 120). Leer y escribir es comunicar, pero hablar la lengua oficial es integrar el país. En este punto la escuela rural es impositiva; Sáenz reitera que es universalizante, totalizante, y en consecuencia, enemiga de las culturas singulares, de la costumbre particular; elimina o relega a un lugar secundario el idioma vernáculo. (Sáenz, 1935: 270). Según se advierte, en el caso Sáenz sigue al pie de la letra a Ramírez, para quien prologa una pequeña obra intitulada ***Cómo dar a todo México un idioma*** (Ramírez, 1928), que fue el evangelio de la incorporación lingüística, hasta hace todavía muy reciente fecha.

Esta escuela, intrépida y animosa, no puede realizar ella sola la ímproba tarea; es menester la colaboración organizada de otras agencias gubernamentales de mejoramiento social; las que se ocupan específicamente del fomento económico, de la agricultura, de la salubridad, de las obras públicas y de los asuntos agrarios. La coordinación de todas ellas con la escuela hará posible que cada una asuma la responsabilidad que tienen para con las regiones de refugio. Las líneas integrativas sanitaria y económica, con esto, quedan ubicadas en las agencias especializadas de la administración, o que les confiere una jerarquía de importancia

similar a las dos que han merecido extenso tratamiento en este análisis. Todas las cuatro concurren en la obra conjunta de la integración nacional. A menos que “acompañen en su empresa a la escuela rural — advierte Sáenz— la acción de la de hoy será tan inútil como la de ayer, y al cabo de unos años, constatando el fracaso, una vez más responsabilizaremos al indio” (Sáenz, 1939: 206).

En alguna ocasión Sáenz habla de un “gusanillo marxista” (Sáenz, 1936: 280), que le aconseja dar preferencia a lo económico sobre lo social; en otras llega a identificar la escuela socialista de los años treinta con su escuela socializada de los veinte y en una más, postula la implantación de una sociedad sin clases. Tales atisbos en modo alguno refieren el sistema de sus ideas con el materialismo histórico; recordemos la utopía de un marxismo espiritualizado que procura como reinterpretación de la Revolución Mexicana y que se nos antoja un tanto similar al actual movimiento nativista checo que busca la liberalización de la dictadura del proletariado. Cuando Sáenz discute la prescripción económica en la solución del problema indio peruano acepta de Mariátegui su concepción de la comunidad incaica como trampolín desde el cual la sociedad india puede dar el salto al socialismo, abreviando considerablemente su proceso de desarrollo;* pero no lo sigue en su interpretación marxista del cambio al través de la transformación de la estructura económica. Sáenz rebate a Mariátegui y otorga igual jerarquía y énfasis equivalente al desarrollo educativo, al sanitario y al legal para que con el económico configuren el desarrollo integral. Evidentemente, Sáenz no es un marxista.

La Revolución Mexicana, en realidad, es el movimiento vivo, el giro violento, de un proceso que tiene su origen inmediato en las últimas décadas del siglo anterior; contiene un conflicto de fuerzas entre dos tendencias opuestas que propenden a su mutua exclusión y en el cual una de ellas se encamina a la consecución del desarrollo social mientras la otra se orienta al desarrollo económico. La primera tendencia pone el acento en la distribución; la segunda en los factores de la producción. Antes de que el movimiento armado tomara un rápido curso, los que hoy llamamos precursores de la Revolución ya habían establecido nítidamente el conflicto. En materia agraria, por ejemplo, Ricardo Flores Magón representa la tendencia distributiva al postular el principio de la libre disposición de la tierra en la que no reconoce el derecho de pro-

• Koriónov (1966): 1-10; considera que el populismo de Mariátegui no trasciende la ortodoxia marxista.

piedad; Andrés Molin Enríquez, en el lado anverso, personifica la tendencia productiva al propugnar por el respeto a la propiedad y el reparto de las tierras vacas que el latifundio mantiene improductivas. Políticamente la primer tendencia puede ser llamada populista y la segunda desarrollista.

En la tendencia populista debemos comprender a todos los movimientos dirigidos a conceder a las masas -particularmente al campesino y al indígena- una parte de los satisfactores que el grupo dominante les ha escamoteado. La corriente de opinión que concibe la salud como un derecho social cabe dentro de esta tendencia; como es bien sabido, Miguel Othón de Mendizábal inicia en México, por la década de los años treinta, un claro pronunciamiento por la redistribución de la salud entre la población del campo al conquistar la fundación de la Escuela Superior de Medicina Rural, (Othón de Mendizábal 1947: VI-525-551). Pero de todas estas tendencias populistas ninguna, con la sola excepción de la Reforma Agraria, tiene tanta importancia y tan vehementes promotores como la educativa. La implementación del programa de educación rural, desde su concepción, exhibe como propósito eminente la redistribución del conocimiento, acaparado por una clase social, entre los hombres desposeídos de tal beneficio. La noción de educación integral, que entonces toma forma, no se refiere tanto a la enseñanza completa en su contenido cuanto a una instrucción de igual calidad para burgueses y proletarios, urbanitas y campesinos, blancos e indios.

No obstante su parentesco con la dinastía del Norte, Moisés Sáenz -comprendidas sus obras y sus ideas- cae dentro del ámbito de esta tendencia. El término populismo es un concepto ómnibus que se aplica indistintamente a muchas cosas. Torcuato di Tella le asigna una connotación en cierto modo derogatoria, algo que deja mal sabor, desordenado y brutal, con un agregado de improvisación e irresponsabilidad; mas, a pesar de ello, goza del favor de las masas y aun de las élites que participan de una ideología contraria id *status quo* (Di Tella 1965: 47-74). El triunfo del comunismo sobre el populismo en la Unión Soviética contribuyó en su tiempo a la mala nota que se adscribió al segundo; sin embargo, la férrea política de desarrollo económico a expensas del campo que sufrió ese país, unida al proceso mundial de descolonización y a la expectativa que promueve el movimiento estudiantil hoy en marcha, han vuelto a dar vigencia a la tendencia proscrita.

Si seguimos a Worsley en la determinación de los rasgos que configuran la ideología populista, tal y como él la analiza en los países del Tercer Mundo que inician su vida independiente, advertiremos que las

partes componentes encajan en el sistema de ideas que Moisés Sáenz preconiza como doctrina de la integración nacional. En primer lugar, el populismo muestra especial proclividad a ignorar las divisiones de clase existentes en la sociedad, pasa por alto la heterogeneidad étnica y postula la unidad esencial de la nación. En cierto sentido, la preponderancia de la masa campesina que, como en el caso de México, llega a 85% de la población total por la década de los años veinte, y el carácter consuntivo de la economía de subsistencia de esa gran masa, coadyuvan a dar peso a la solidaridad y a la uniformidad como interpretación correcta de carácter total de la sociedad. La negación del indio o, aun su simple abstracción como categoría social, que borra las diferencias culturales y la distancia evolutiva entre los grupos étnicos para integrarlos a una nación concebida como unidad, elabora el primer rasgo.

El segundo propende a asignar valores comunitarios a la sociedad rural, lo que implica la preferencia por una cultura agraria basada en el campesino o en el pequeño agricultor en contraste con la cultura industrial fuertemente individualista. Apenas es necesario confirmar este segundo rasgo en el pensamiento de Sáenz. En diversas ocasiones aludimos a sus preocupaciones por crear en el habitante del campo un espíritu rural, por conservar el alma vernácula enraizada “en nuestro suelo, leal a la tradición y al genio popular, (Sáenz, 1939: 115). Cuando el indio pase, como inevitablemente tendrá que hacerlo, de su cultura folk a la civilización cosmopolita, por aconsejar a la gente que siga fiel a las maravillosas obras que elabora con manos artesanas. Califica a la civilización moderna de apresurada y mecánica y se pronuncia por el amor al campo con prelación a la unidad, para terminar asegurando expresamente su convicción de que el sentido comunal es “una cualidad necesaria en las sociedades modernas”. (Sáenz, 1939: 248).

El rasgo tercero que señala preferencia por las formas *cooperativas* de organizar la economía; el cuarto que busca restituir poder al nivel local mediante la reducción del dominio estatal y la construcción de un nuevo orden social alrededor de la comunidad rural; el quinto que expresa hostilidad manifiesta a los grandes negocios y a las inversiones extranjeras; finalmente, el éxito que justifica la existencia de una sola organización política con base en la convicción de que la sociedad agraria es indiferenciada, orgánica e indivisa y un sólo partido nacional basta para expresar los intereses comunes, son todos ellos rasgos presentes en la doctrina de la integración propuesta por Sáenz. El partido único, que como una supervivencia persiste en el seno de nuestra sociedad, tan alterada por las contingencias del desarrollo industrial en los valores que

alguna vez le dieron significado, tiene su *rationale* en la inclinación populista de hombres, como Moisés Sáenz, que ponen sus mejores esfuerzos en la tarea de epilogar la escisión interna.

En 1940 la ciudad de Pátzcuaro, ciudad primada de una región intercultural de refugio, es elegida sede del Primer Congreso Indigenista Interamericano. El presidente Cárdenas inaugura el evento y pronuncia un discurso cuyos términos contienen la aceptación de una nueva política integrativa en la que quedan incluidas muchas de las ideas propaladas por Sáenz. Este funge como Secretario General del Congreso que reúne, por vez primera, a los sociólogos, antropólogos y administradores más distinguidos en el estudio o en la resolución práctica de los problemas del indio. Entre las recomendaciones del Congreso una ordena la creación del Instituto Indigenista Interamericano, que al decir del Comisionado John Collier, Sáenz concibe. (Collier, 1941: 27). En tal momento, el nacionalismo populista de Sáenz desborda las fronteras de la patria y se esparce por el ámbito dilatado de las Américas.

En ese momento el indigenismo, al institucionalizarse internacionalmente, alcanza también el ápex de su curva ascendente. En los Estados Unidos la política de un Nuevo Trato para los indios llega igualmente al vértice de su emoción. Moisés Sáenz es nombrado director del organismo interamericano, y al agradecer la designación, habla de las similitudes básicas del indio y sus problemas: “Es verdad -termina diciendo- que de país a país la cuestión indígena presenta aspectos más o menos diferentes y lo es también que algunas naciones del continente están prácticamente libres del llamado problema indígena, sin embargo, la cuestión indígena es verdaderamente continental, ya por motivos de solidaridad. ya por razones de interés científico”. (Vela, 1959: 193). Infortunadamente, Sáenz muere el 24 de octubre de 1941, a los 53 años de edad, antes de tomar posesión de su cargo, precisamente cuando la corriente desarrollista burguesa de la Revolución triunfa sobre la populista agraria y el indigenismo inicia su declinación.

Bibliografía consultada

BASTIDE, Roger

1946, “El positivismo brasileño y la incorporación del proletariado de color a la civilización occidental”, *Revista Mexicana de Sociología*, 8, UNAM, México, pp. 371-388.

CASO, Antonio

1939, *Sociología*, 3a. edición, Ed. Polis, México.

- CASTILLO, Isidro
1968, *Indigenistas de México*, DGAI-SEP, México.
- CASTRO POZO, Hildebrando
1924, *Nuestra comunidad indígena*, Lima.
- CLINE, Howard
1962, *México, from Revolution to Evolutwn*, Oxford University Press, London.
- COLLIER, John
1941, "Moisés Sáenz, benefactor del indio" *Boletín Indigenista*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 27-28
- DE LA FUENTE, Julio
1964, *Educación, Antropología y desarrollo de la comunidad*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- S. DI TELLA, Torcuato
1965, "Populism and Reform in Latin America", en Claudio Veliz (ed). *Obstacles to Change in Latin America*, Oxford University Press, London, pp. 47-74.
- GAMIO, Manuel
1916, *Forjando patria*, Pro-nacionalismo, Porrúa, México
1935, *Hacia un México nuevo*, Problemas Sociales, México.
- KORIONOV, V.
1966, "Mariátegui: destacado marxista-leninista latinoamericano", *Historia y Sociedad*, 6, México, pp. 1-10.
- MARIATEGUI, José Carlos
1928, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amautla, Lima.
- MEJIA, ZUÑIGA, Raúl
1962, *Moisés Sáenz. Educador de México Su vida, su obra y su tiempo*, Monterrey.
Memoria de la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas 1940, Imprenta Murguía. México.
- MOLINA ENRIQUEZ, Andrés
1919, *Los grandes problemas nacionales*, Imprenta de A. Carranza, México.
- OTHON DE MENDIZABAL, Miguel
1946-1947, *Obras completas*, 6 vols. México.
- SAENZ, Moisés
1933a. *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, Secretaría de Educación Pública, México.
1933b, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, Secretaría de Educación Pública, México.
1935, "Indian México" en Hubert Herring and Herbert Weinstock. *Renascent México*, Covici-Friede, New York, pp. 168-178.
1939, *México Integro*, Imprenta Torres, Aguirre, Lima
1936, *Carapan Bosquejo de una experiencia*, Lima.
1964, "La escuela rural mexicana" en Juan Comas, *La antropología social aplicada en México, trayectoria y antología*, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 105-133.
- SAENZ, Moisés y Herbert I. PRIESTLEY
1926, *Some Mexican Problems*, The Univesity of Chicago Press, Chicago.
"Symposium: La responsabilidad social del científico social" 1969, *América Indígena*, 29, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 787-863.
- TORRES QUINTERO, Gregorio
1913, *La instrucción rudimentaria en la República*, Imprenta del Museo Nacional, México.

RAMIREZ, Rafael

1928, *Cómo dar a todo México un idioma*, Secretaría de Educación Pública, México.

RIBEIRO, Darcy

1958, *O Indigenista Rondan*, Servido de Documentado do Ministério da Educado e Cultura, Río de Janeiro.

1962, *A Política Indigenista Brasileira*, Servido de Informado Agrícola, Ministério da Agricultura, Río de Janeiro.

RUIZ, Ramón Eduardo

1963, *México The Challenge of Poverty and Illiteracy*, The Huntington Library, San Marino.

URIEL GARCIA, José

1930, *El nuevo indio ensayos indianistas sobre la sierra sur peruana*, Ed. Rozas, Cuzco.

VASCONCELOS, José

1935, *De Robinson a Odisea*, M. Aguilar, Madrid.

VELA, David

1959, *Orientaciones y recomendaciones del Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala.

ALFONSO VILLA ROJAS

*Heber Morales Carranza**

Alfonso Villa Rojas nació en la ciudad de Mérida, Yucatán, el 31 de enero de 1906. Cursó el bachillerato en la Universidad del Sureste de esa ciudad y sus estudios profesionales en la Universidad de Chicago, EE.UU.

Desde pequeño estuvo familiarizado con la lengua maya y con sus hablantes, misma que dominó a fondo cuando, a mediados de los años veinte trabajó como profesor de educación primaria en la comunidad maya de Chan Kom, Yucatán.

Cerca de Chan Kom, en Chichón Itzá estaba en pleno desarrollo el proyecto de investigación antropológica auspiciado por la Carnegie Institution of Washington, que tenía como director general al doctor Sylvanus G. Morley, de renombre mundial en la arqueología maya. El profesor Villa Rojas, interesado en el pasado maya, traba amistad con Morley y con su ayuda continúa sumergiéndose en el conocimiento de la historia maya.

Como parte del proyecto mencionado, en 1930 llega a Chichón Itzá el antropólogo Robert Redfield, decano de la División de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago para estudiar la etnografía de la zona maya. En este estudio, el fin último era conocer el proceso sociocultural que se operaba al transformarse en civilizada o urbana una sociedad primitiva o rural. En ese entonces, el profesor Villa Rojas renuncia a su trabajo docente en Chan Kom para incorporarse al trabajo de investigación coordinado por Redfield. Es en Chan Kom, donde Villa Rojas se inicia en el campo de la investigación antropológica y pone en práctica las herramientas técnicas para el trabajo de campo como la elaboración de encuestas, genealogías y observación participante, técnica que asimi-

*Colaboradora de la revista *México Indígena* (INI).

la y desarrolla durante dos años de arduo trabajo en el que recopila pacientemente la información etnográfica de la comunidad.

Con todo el material primario y el apoyo teórico aprendido, en el año de 1932 se consagra a la redacción y discusión de su primer trabajo antropológico, publicado dos años después por la Carnegie Institution con el título ***Chan Kom: A Maya Village***, en colaboración con Redfield.

Otra obra de aquellos primeros tiempos es la que aparece en 1934 bajo los auspicios de la Carnegie con el título ***The Yaxuná-Cobá Causeway*** basada en la exploración de la famosa vía sacra de la antigüedad que nunca antes había sido explorada en su totalidad. Estas dos obras editadas en inglés pusieron el nombre de Villa Rojas en el plano internacional.

En 1933, becado por la Carnegie, Villa Rojas ingresa en la Universidad de Chicago, cursando la maestría en antropología bajo la dirección de eminencias como los doctores Radcliffe-Brown, Lloyd Warner, Redfield y otros. Fue ahí donde entabló amistad cordial con Bronislaw Malinowsky, con quien más tarde colabora. Hasta 1937 se concentra en su formación profesional al mismo tiempo que continúa investigando para la Carnegie (cargo en el que se mantiene hasta 1947).

Como parte de esta última labor, en 1937 regresa a México para investigar en la comunidad de Tusik, Quintana Roo, pequeña ranchería con 116 habitantes de la tribu X-Cacal. El resultado de ese estudio es una de las más bellas obras de la antropología mexicana, publicada en 1945 por la Carnegie con el título ***The Maya of East Central Quintana Roo*** y en 1978 por el Instituto Nacional Indigenista con el nombre ***Los elegidos de Dios***. Esta obra recibió cálida recepción entre la crítica académica, donde resaltan las de Alfred M. Tozzer, George Foster, Rubio Mañé y otros más; a decir de Foster es “un modelos de trabajo etnográfico de campo y de exposición escrita que, sin duda, ocupará importante lugar entre los modernos estudios etnológicos” (Foster, 1945).

En ***Los elegidos de Dios***, el lugar de investigación es Tusik del cacicazgo X-Cacal. Este poblado, fue uno de los refugios de los indios que participaron en la Guerra de Castas en 1847 y lugar donde se adoró con vehemencia a “la Cruz que habla” que tanto influyó en el espíritu bélico de los mayas. De este sitio, Villa Rojas registró su historia, costumbres, ritos y aspectos relevantes de la organización política y social destacando que los indios de ese lugar regían su vida por los dictados sobrenaturales de las cruces y las deidades que controlan las fuerzas divinas.

Los primeros estudios del profesor Villa Rojas siguieron fielmente la línea trazada por el doctor Robert Redfield, quien hace resurgir en la

antropología norteamericana, la dicotomía primitivo-civilizado, abandonada en el período a favor del relativismo cultural. La propuesta de Redfield es la dualidad sociedad folk/sociedad urbana; mientras que en la primera el orden moral predomina sobre el orden técnico, en la segunda, este último es el aspecto relevante. El proceso de cambio que va de la sociedad folk a la urbana se da por el contacto entre ambas; en este proceso el orden técnico se desarrolla al interior de una comunidad haciendo decaer el orden moral y resurgiendo uno distinto, acorde con los nuevos requerimientos.

En los dos primeros trabajos de Villa Rojas se ve con claridad la aplicación de la teoría de Redfield porque formaba parte del proyecto antes mencionado, el cual consistía en medir el desarrollo de cuatro localidades mayas: una ciudad, una villa, un pueblo y una comunidad folk, así como la distancia de éstas con respecto a la sociedad urbana-occidentalizada. En *Chan Kom : A Maya Village*, describe la situación de una villa que, de alguna manera, ya había integrado varios elementos de la civilización como son la educación y la salud. En *Los elegidos de Dios*, constata que el lugar de estudio estaba en un nivel de sociedad folk (no obstante haber incorporado varios elementos de la cultura española) a causa del absoluto aislamiento ocasionado por la persecución de los indios durante la Guerra de Castas.

El propósito de este tipo de estudios que siguen de la línea de Redfield era prever las respuestas de las comunidades primitivas o folk al progreso, lo urbano, lo occidental. Lo importante era cómo inducir elementos de la sociedad moderna a la sociedad folk con el fin de elevar su nivel de desarrollo, de integrarlos a la sociedad nacional; finalidad fundamental de la política indigenista delineada inicialmente por Manuel Gamio a principios del siglo.

A decir del doctor Aguirre Beltrán, la perspectiva mencionada significó un importante avance en la teoría antropológica, ya que “por primera vez, enfáticamente, se había tomado en consideración la existencia de lo urbano como factor capaz de realizar modificaciones trascendentes en la cultura de una comunidad india. Por otra parte, la teoría social, al sufrir la adición que antecede, actuaba, no ya bajo el supuesto de la *incorporación* de elementos nuevos en una cultura pasivamente receptora, sino de una interacción entre lo urbano y lo folk, es decir actuaba teniendo en mente el proceso de aculturación” (Aguirre Beltrán, 1982 :158).

La aplicación del método histórico-comparativo y la perspectiva del re-estudio son dos aspectos que caracterizan a Villa Rojas dentro de la antropología mexicana. Para Villa Rojas, los estudios de comunidad,

además de comprender la descripción etnográfica, debían abordar el conocimiento de los orígenes y los procesos conformadores de los grupos indígenas actuales, es decir, su historia. La historia del grupo en cuestión cobraba relevancia en relación a los cambios que los sucesos históricos nacionales y sus consecuencias producían en el orden tradicional de los grupos indígenas. En su obra ***Los elegidos de Dios***, Villa Rojas explicaba los antecedentes históricos de la comunidad, desde antes de la Conquista hasta 1935, fecha en que da inicio a su investigación. Desde esta perspectiva acepta que la cultura descrita por él, en 1935, es distinta a la cultura imperante en 1519.

El enfoque del re-estudio de la misma comunidad en dos momentos distintos es aplicada por Redfield en Chan Kom veinte años después de haberla estudiado junto con Villa Rojas, y por Lewis en la comunidad nahua de Tepoztlán 15 años más tarde de que la estudió Redfield. El profesor Villa Rojas, siguiendo la misma línea, regresa a Quintana Roo cuarenta y dos años después de su trabajo plasmado en ***Los elegidos de Dios***, y anota los cambios ocurridos en esas comunidades descubriendo que: “las viejas normas que se apoyaban en la tradición están dando paso a los que descansan en la técnica, los dioses y espíritus paganos se están alejando cada vez más” (Villa Rojas, 1978).

Hacia fines de los años treinta su formación como investigador deja entrever la influencia del doctor Bronislaw Malinowsky que llegó a él a través de su larga amistad y también durante el tiempo que lo acompañó en sus recorridos por Oaxaca.

A principios de los cuarenta, Villa Rojas pasa varios años estudiando a los grupos indígenas del centro de Chiapas, siempre bajo los auspicios de la Institución Carnegie, resultado de este empeño es su “Diario etnográfico” editado por la Universidad de Chicago en 1974 con el nombre ***Notes on the Ethnography of the Tzeltal Communities of Chiapas***, el cual ha tenido gran demanda debido al uso que hacen de él los estudiantes norteamericanos. Al referirse a este volumen el doctor Aguirre Beltrán lo considera como “la obra más bella, interesante y didáctica de la etnografía mexicana”.

En 1947 se separa de la Carnegie y retorna a México para hacerse cargo de la División de Estudios Sociales de la Comisión del Papaloapan, puesto que ocupa hasta 1952. Es entonces cuando, por invitación del doctor Alfonso Caso trabaja como investigador en el Instituto Nacional Indigenista hasta 1960.

En el primer año de la década de los cuarenta Villa Rojas labora como profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

ENAH); luego, con la participación de estudiantes de la primera generación, inicia una investigación en una comunidad tzeltal de Chiapas, cuyo resultado se publica en 1947 con el título *Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, southeast México*, ensayo que constituye otra de sus más nutridas aportaciones para la comprensión de la organización social y sus relaciones con fenómenos como el nagualismo. Mientras Villa Rojas se asienta en el paraje de Yochib del municipio de Oxchuc, Calixta Guiteras, Ricardo Pozas y Fernando Cámara estudian otros poblados de la región, dando así origen a trabajos que hoy día forman parte del acervo documental de los grupos étnicos del estado.

A principio de los años cincuenta fue intenso su trabajo para la formación de antropólogos diestros en la ejecución de acciones concretas; para tal propósito, en 1951 el Instituto Nacional Indigenista decide establecer en la ENAH una sección de antropología aplicada nombrando como coordinador al propio Villa Rojas. En opinión de él, el objetivo de esta labor es que el antropólogo “sea capaz de entender y evaluar situaciones sociales que requieran reajustes en su estructura a fin de alcanzar un mejor equilibrio en las relaciones interpersonales; para esto, precisa que sepa percibir los efectos de los cambios tecnológicos, económicos, políticos y sociales, en la conducta de la gente y, asimismo, sugerir posibilidades de acción dirigida en los procesos de reajuste” (Villa Rojas, 1955:308). Poco tiempo después, la Sección se traslada al Centro Coordinador de Chiapas y se convierte en el principal centro de transformación social en México.

Retomando a Clyde Kluckhohn, para Rojas “la tarea técnica de la antropología es descubrir los factores de una cultura o de una subcultura que favorecen la aceptación o la no aceptación de elementos externos e indicar el tipo de clima mental que hay que crear si se quiere modificar los hábitos de vida”. Asimismo, las acciones tenían que ser integrales, de ahí la necesidad de que el antropólogo se vincule con otros especialistas tales como médicos, agrónomos, enfermeras, etcetera.

La integración de los grupos indígenas a la sociedad nacional basada en acciones integrales y con una perspectiva que trascendía el ámbito de la comunidad indígena fue instituida en los centros coordinadores del INI. En esa época (1955), Villa Rojas dirige el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil con sede en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Este centro representó el primer intento de poner en práctica la tesis central del nuevo indigenismo mexicano expresado en la figura de Aguirre Beltrán y plasmada en uno de sus más reconocidos libros *El proceso de aculturación*.

En su actuación como investigador del INI, Villa Rojas estudia al grupo mazateco de Oaxaca, dando origen a la obra ***Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*** que se publicó en 1955, por el INI. La obra está profusamente ilustrada por Alberto Beltrán y constituye el primer estudio sistemático de la vida y problemas de esa región.

En septiembre de 1962 Villa Rojas participa en el simposio sobre “Desarrollo Cultural de los Mayas” que tuvo lugar en Austria, en el castillo de Burg Wartenstein, organizado por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, al que concurrieron once especialistas de diversas partes del mundo, entre ellos, Gordon Willey, Tatiana Proskouriakoff, Gunter Zimmermann, Evon Z. Vogt y otros de igual renombre. La conferencia que entonces presentó llevó por nombre “Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán”, la cual fue incluida en el volumen intitulado ***Desarrollo cultural de los mayas***, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1964.

En los primeros cinco años de la década de los sesenta, Villa Rojas es director de la instalación de las Salas Etnográficas del nuevo Museo de Antropología e Historia, trabajo que requirió viajes continuos a lo largo de las diversas zonas indígenas de la república en busca de material auténtico de cada grupo. Por esos años (1965) se desempeña como profesor huésped de la Universidad de Harvard, donde tuvo a su cargo el desarrollo de varias cátedras sobre etnografía de México. Desde entonces sus relaciones con la Universidad han sido continuas a través del doctor Evon Z. Vogt, director del Departamento de Antropología.

De regreso a México es nombrado director del Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano (III). Este puesto le dio oportunidad de viajar a las zonas indígenas de Sudamérica, especialmente a las de Ecuador, Perú y Bolivia. Una visión general de lo encontrado lo dio a conocer en su largo informe publicado en el ***Anuario Indigenista***, vol. XXVI, 1966, del citado Instituto.

En 1967, critica a la nueva generación de antropólogos que cuestionaron el indigenismo e hicieron nuevas propuestas en la reunión de antropología aplicada, en abril de 1969. Para él, la labor del antropólogo debe ser científica y no política, no está en entremezclar la arenga política con los postulados de la ciencia o de confundir los ideales con los medios para obtenerlos. Como ha hecho notar Stuart Blackett: “En la ciencia y en la técnica se encuentra la clave de la riqueza; mientras que la creación y distribución de la riqueza son la trama y la urdimbre de la tela multicolor de la política” (Villa Rojas, 1969 : 789).

De 1971 a 1976 trabaja como subdirector del INI, que por entonces tenía como meta principal la integración de los grupos indígenas a la sociedad nacional. En alguno de sus artículos hace notar que “El indígena se encuentra en un estado de estancamiento que lo ha mantenido al margen del ritmo del progreso, por lo que ante esta situación, se requiere llevarle los recursos fundamentales de la vida moderna sin menospreciar los elementos de su propia cultura que podrían enriquecer la meta que se pretende”.

En 1975 es invitado nuevamente por la Wenner-Gren Foundation para participar en otro simposio que se efectúa también en Burg Wartenstein sobre el tema “Long-Term Field Research in Social Anthropology”. En esta ocasión participaron especialistas de Estados Unidos, Inglaterra, Egipto y otros países. El trabajo presentado por Villa Rojas trató sobre “Fieldwork in the Mayan Región of México” y fue publicado por la Academic Press de Londres en 1979 con el título de **Long-Term Field Research in Social Anthropology**, junto con los demás trabajos presentados.

Los años de 1977 y 1978 labora como investigador en el Research Institute for the Study of Man, produciendo un largo estudio sobre “La vida sexual de la mujer maya” que aún no se publica, salvo en edición mimeográfica.

Por último, los siete años que van de la década de los ochenta ha sido investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Durante este tiempo ha producido artículos diversos que se han publicado en los **Anales de Antropología** de dicho Instituto. Aparte de esto, dejó terminado su último libro que lleva por título **El hombre y el cosmos en el pensamiento maya**, en el que se presenta la interrelación que existe entre la estructura del mundo y los aspectos básicos de la conducta humana. Durante estos años dedicó, también, parte de su tiempo, a dictar cursos sobre antropología a nivel de maestría y doctorado. Es de añadirse <que desde 1985 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en su tercer nivel, que es el máximo.

El profesor Villa Rojas, siendo aún muy joven contribuyó al desarrollo de la investigación antropológica. Sus obras sobre los mayas y sus aportes a la metodología son y deben ser material de estudio de las nuevas generaciones que aspiran a su propia superación y que exigen una mejor antropología en México.

Hoy, después de muchos años de trabajo y retirado ya a la vida privada, sigue escribiendo sobre los temas que siempre le han preocupado, así como asesorando a profesionales inmersos en su temática.

Obras de Alfonso Villa Rojas

- 1934 *The Yaxuná-Coba Causeway*, Camegie Institución of Washington.
Chan-Kom: A Maya Village, en colaboración con Robert Redfield, Carnegie Institution of Washington.
- 1939 "Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas", en colaboración con Robert Redfield, *Publication 509*, Carnegie Institution of Washington.
- "Breves consideraciones sobre la antropología en relación con la enseñanza rural", *XXXVII Congreso Internacional de Americanistas* t. II.
- "Notas sobre etnografía de los mayas de Quintana Roo", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1940 "Dioses y espíritus de los mayas de Quintana Roo", en *Los mayas antiguos*, El Colegio de México, México.
- 1944 "Notas sobre la etnografía de los tzeltales de Oxchuc, Chiapas, México", *Micro-film Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology*, 7, University of Chicago.
- 1945 *Tha Maya of East Central Quintana Roo*, Camegie Institution of Washington.
- "La civilización y el indio", *América Indígena*, t. V, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1946 "Notas sobre la organización unilateral de algunos grupos mayances" (MS)
- "Los mayas del actual territorio de Quintana Roo", en *Enciclopedia Yucatanense* t. VI, Edición oficial de Gobierno de Yucatán.
- 1947 "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern México", *American Anthropologist*, 4.
- "El problema indígena de México", *Boletín Indigenista*, t. VII, no. 3, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1948 "The Role of Anthropology in the Papaloapan Project", *Proceedings of the Inter-American Conference on Conservation of Renewable Natural Resources*, Publication 33382, The Department of State.
- "Breve noticia acerca de las investigaciones antropológicas en la Cuenca del Papaloapan",
- Boletín Indigenista*, t. VIII, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1952 "Problemas fundamentales de nuestra sociología rural", *Seminario Mexicano de Sociología sobre hechos y problemas del México rural*, México.
- Las obras del Papaloapan*, Comisión del Papaloapan, México.
- 1953 "La obra del Instituto Nacional Indigenista entre los grupos indígenas de la Cuenca de) Papaloapan", *Memorias del Congreso Científico Mexicano*, vol. XII, México.
- 1955 *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1961 "La tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", *Estudios de Cultura Maya*, UNAM, México.
- 1962 "Distribución y estado cultural de los grupos mayances del México actual", *Estudios de Cultura Maya*, vol. II, UNAM, México.
- "Los quejaches, tribu olvidada del antiguo Yucatán", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XVIII, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- "Notas sobre la distribución y estado actual de la población indígena de Yuca-

- tán, México, México”, *América Indígena*, vol. XXII, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1963 “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. III, UNAM, México.
- 1964 “Barrios y calpules en las comunidades tzeltales y tzotziles del México actual”, *Proceedings of the 35th International Congress of Americanists*.
“Los chontales de Tabasco, México”, *América Indígena*, vol. XXIV, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1966 “Informe de labores del Departamento de Investigaciones Antropológicas, 1955-56”, *Anuario del Instituto Indigenista Interamericano*, México.
- 1967 “Los lacandones: su origen, costumbres y problemas vitales”, *América Indígena*, vol. XXVII, no. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México.
“Los lacandones: recursos económicos y organización social”, *América Indígena*, vol. XXVII, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.
“Lacandones”, en *Enciclopedia Británica*, Chicago.
- 1968 “Los lacandones: sus dioses, ritos y creencias religiosas”, *América Indígena*, vol. XXVIII, Instituto Indigenista Interamericano, México.
“Espacio y tiempo entre los mayas contemporáneos” (incluido como apéndice en el libro *Tiempo y realidad en el pensamiento; un ensayo de acercamiento*, UNAM, México.,)
- “Sobre la orientación antropológica de expertos en desarrollo de la comunidad”, *América Indígena*, vol. XXVIII, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1969 “En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas”, *América Indígena*, vol. XXIX, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.
“Resultados de la orientación antropológica en la educación indígena en el México actual”, *América Indígena*, vol. XXIX, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.
“The maya of Yucatán” en *Handbook of Middle American Indians*, VII, Texas University Press.
“Maya Lowlands: The Chontal, Chol and kekchi” en *Handbook of Middle American Indians*, VII, Texas University Press.
“The Tzeltal” en *Handbook of Middle American Indians*, VII, Texas University Press
- 1971 “El resurgimiento del indigenismo mexicano”, *América Indígena*, vol. XXXI, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1973 *Los zoques de Chiapas* en colaboración con Velasco Toro y otros, Serie de Antropología Social, 39, Instituto Nacional Indigenista, México.
“Notas sobre los zoques de Chiapas, México”, *América Indígena*, vol. XXXIII, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1978 *Los elegidos de Dios*, Serie de Antropología Social, 56, Instituto Nacional Indigenista, México. (Versión española aumentada en dos capítulos de *The Maya of East Central Quintana Roo*)
“Integración y etnocidio” en *INI 30 años después, revisión crítica*, México Indígena, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1980 “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, *Anales de Antropología*, vol. XVIII, UNAM, México.

- 1981 "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán", *Anales de Antropología*, vol. XVIII, UNAM, México.
- 1983 "Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayances", *Anales de Antropología*, vol. XX, UNAM, México.
- 1984 "Valor histórico y etnográfico de los libros del Chilam Balam", *Anales de Antropología*, vol. XXI, UNAM, México.
- 1985 *Estudios etnológicos, los mayas*, UNAM, México.
- 1986 "Configuración cultural de la zona noroeste de Guatemala" en Messmacher et al. *Dinámica maya. Los refugiados guatemaltecos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (s.f) *El hombre y el cosmos en el pensamiento maya*

Bibliografía Consultada

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo

1982, *El proceso de aculturación*, CIESAS, Ediciones de La Casa Chata, 15, México.

FOSTER, George

1945, Reseña del libro *The Maya of East Central Quintana Roo* de Alfonso Villa Rojas, *América Indígena*, vol. V, Instituto Indigenista Interamericano, Méxicq.

REDFIELD, Robert

1983, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, Fondo de Cultura Económica, México.

VILLA ROJAS, Alfonso

1955, "Adiestramiento de personal", *América Indígena*, vol. XV, no. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.

----- 1968, "Sobre la orientación antropológica de expertos en desarrollo de la comunidad", *América Indígena*, vol. XXVIII, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.

----- 1969, "En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas", *América Indígena*, vol. XXVIII, no. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.

----- 1978, *Los elegidos de Dios*, Serie de Antropología Social, 56, Instituto Nacional Indigenista, México.

----- 1985, *Estudios etnológicos de los mayas*, Serie de Antropología, 38, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA: DATOS Y CIFRAS

EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

*Raúl Villegas Ortega
Jonathan Molinet Malpica*

El Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en 1948, es un organismo del gobierno mexicano al servicio de las comunidades indígenas del país. Tiene como propósito principal propiciar y apoyar las iniciativas de los indígenas en su empeño por mejorar su nivel de vida preservar sus valores esenciales, dentro del marco pluricultural de la nación.

El bienestar es un requisito fundamental para la preservación y enriquecimiento de la cultura propia de cada una de las 56 etnias que existen en nuestro país. El Instituto promueve el desarrollo de los grupos étnicos de distintas formas, colabora con las comunidades en la elaboración y ejecución de proyectos de diversa índole, en la gestión de asuntos ante otras dependencias federales y estatales, y en la solución de necesidades urgentes.

El INI desempeña, entre otras, las siguientes tareas:

Investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país, definir y aplicar las medidas de mejoramiento requeridas por las comunidades.

Estudiar las medidas de mejoramiento que requieran los núcleos indígenas y promover, ante el Ejecutivo Federal, la aprobación y aplicación de estas medidas.

Intervenir en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes.

Fungir como cuerpo consultivo de las instituciones oficiales y privadas relacionadas con el quehacer indigenista.

Difundir resultados de sus investigaciones, estudios y promociones.

Emprender las obras de mejoramiento de la calidad de vida en las comunidades indígenas que le sean encomendadas por el Ejecutivo.

Marco jurídico

Las acciones institucionales se orientan a reducir los rezagos existentes que en términos de participación y bienestar presentan las comunidades respecto al resto de la sociedad. Dichas acciones se rigen por un marco jurídico fundamental que regula y define la tarea y convierte en preceptos legales los principios fundamentales de política en este campo.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos autoriza al Ejecutivo Federal para crear y operar entidades paraestatales que atienden de manera apropiada las necesidades de la sociedad. De conformidad con esta norma, el 4 de diciembre de 1948 fue constituido el INI que, hoy en día, está regido por la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal y por la Ley Federal de las Entidades Paraestatales. En particular, la última regula la organización, funcionamiento y control de organismos descentralizados como es el Instituto .

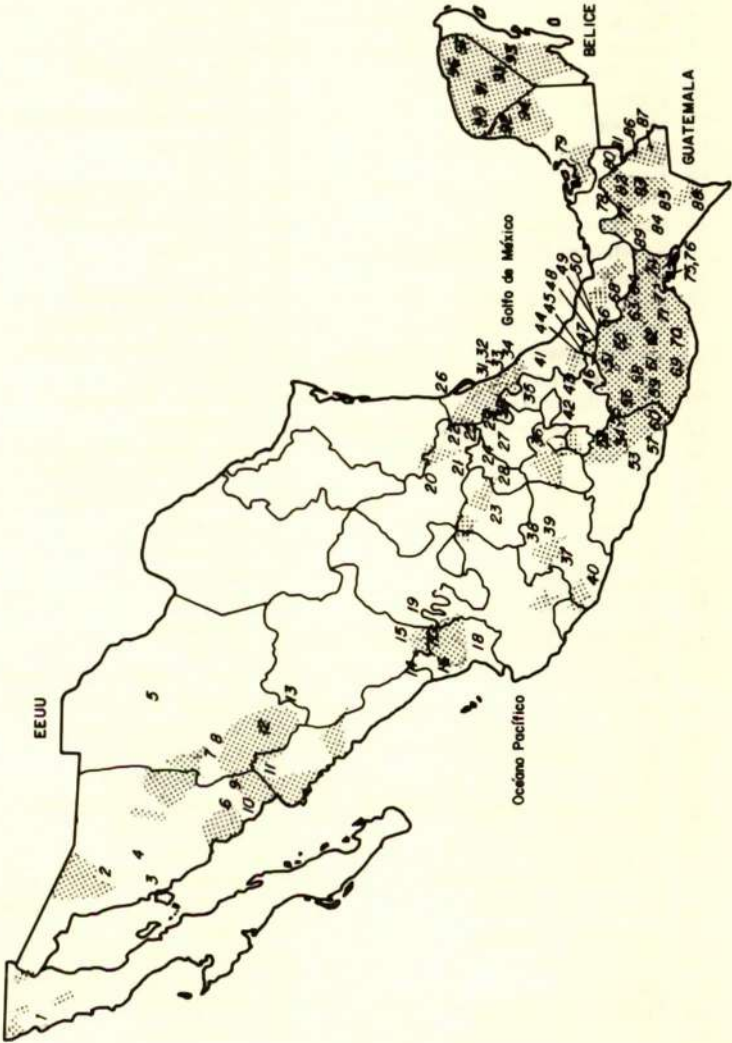
La ley que crea el INI, ha sido recientemente complementada con otros ordenamientos que regulan y definen sus tareas y dan fuerza legal a los principios que rigen la política indigenista. Asimismo existen otros preceptos tales como el decreto del 19 de junio de 1984 que establece nuevos mecanismos de participación de las comunidades indígenas en la elaboración, aplicación y evaluación de la política indigenista que el Gobierno Federal lleva a cabo a través del INI.

Organización interna

Los problemas de las comunidades son complejos porque provienen de marcos culturales diversos y de largos procesos históricos de relación con la sociedad mestiza. La organización del Instituto está adaptada para responder a los variados requerimientos de una población que vive en condiciones de aislamiento, pobreza y subordinación.

La base organizativa del Instituto son los centros coordinadores indigenistas, cuyo propósito es llevar a la práctica la política indigenista en los lugares donde se asientan las comunidades. Los centros buscan coordinar la intervención específica de las dependencias gubernamentales, y efectúan directamente las diversas acciones que les son encomendadas. A fin de asegurar el eficaz cumplimiento de sus funciones cada centro coordinador dispone, según los requerimientos de su área de influencia, de un economista, un médico, un veterinario, un odontólogo, un abogado y otros profesionales y técnicos medios. Además del personal administrativo requerido, en cada centro existe un Consejo Técnico que incluye representantes indígenas. (Cuadro 1)

UNIDADES OPERATIVAS



Cuadro 1

UNIDADES OPERATIVAS

1. Entenada (Residencia)	51. Cuicatlán
2. Caborca (Residencia)	52. Olinalá
3. Bahía de Kino (Residencia)	53. Coord. Est. Guerrero
4. Coord. Inter. Noreste	54. Chilapa
5. Coord. Est. Chihuahua	55. Tlapa de Comonfort
6. Vicam	56. Silacayoapan
7. San Rafael	57. Tlacoapa
8. Carichi	58. Tlaxiaco*
9. San Bernardo Alamos	59. San Juan Cópala
10. Etchojoa	60. Ometepec
11. El Fuerte	61. Coord. Estatal Oaxaca
12. Guachochi	62. Tlacolula*
13. Turhuachi	63. Ayuda
14. Huajicori (Residencia)	64. San Juan Guichicovi*
15. Sta. Ma. Ocotán	65. Guelatao de Juárez
16. Residencia Ruíz (Residencia)	66. Xochiapa
17. Jesús María	67. Acayucan
18. Coord. Est. de Nay.	68. María Lombardo
19. Tuxpan de Bolaños	69. Santiago Jamiltepec
20. Coord. Inter. S.L.P.	70. Sta. Catarina Juquila
21. Cd. Cárdenas	71. Miahuatlán*
22. Tancanhuitz de Santos	72. Sta Ma. Ecatepec
23. San Luis de la Paz (Residencia)	73. Nochixtlán
24. Tolimán	74. San Pedro Huamelula
25. Tampacán	75. San Mateo del Mar
26. Chicontepec	76. Santiago Loallaga
27. Huejutla	77. Coapilla
28. Amealco	78. Ixtacomitán
29. Huayacocolta	79. Nacajuca
30. Tenango de Doria	80. Tila
31. Huauchinango	81. Ocosingo
32. Morgadal	82. Bochil
33. Zacapoaxtla	83. San Cristóbal Las Casas
34. Texiutlan	84. Coord. Est. de Chiapas
35. Tetela de Ocampo	85. Venustiano Carranza
36. Atlacomulco	86. Las Margaritas
37. Cherán	87. Sto. Domingo
38. Coord. Inter. Centro Occ.	88. Mazapa de Madero
39. Pátzcuaro	89. Ocozocauada
40. La Plácita	90. Maxcanu
41. Coord. Est. Veracruz	91. Sotuta
42. Coord. Est. Puebla	92. Calkini
43. González Ortega	93. Peto
44. Ixhuatlancillo	95. Felipe Carrillo Pto.
45. Zongólica	96. Coord. Inter. Peninsular
46. Tepeji de Rodríguez	97. Valladolid
47. Huautla de Jiménez	98. Opelchen
48. Tehuacán	
49. Temascal	
50. Tuxtepec*	

* En estos Centros se ubica además una Subcoordinación Estatal.

Estas unidades operativas, a su vez, están agrupadas en 12 coordinadoras estatales e interestatales foráneas. En las regiones interculturales cada una de estas instancias organizativas coadyuvó a la mejor utilización de los recursos humanos y materiales existentes.

Por otra parte, puesto que el INI es un organismo al servicio de los indios de México, su estructura interna contempla la participación de éstos en el Consejo Directivo que es el más alto órgano de decisión del Instituto, y es presidido por el C. Secretario de Educación Pública. Esta participación, prevista legalmente, asegura que la población indígena intervenga en la aprobación del plan de acción y las investigaciones técnicas, junto con los consejeros de las dependencias que destinan una parte de su presupuesto a la atención indígena.

El nombramiento del Director General del Instituto es facultad exclusiva del presidente de la República. Las funciones de representación y ejecución del Director son apoyados por una Secretaría Tesorería y por las direcciones de Planeación y de Desarrollo.

Ya que el propósito fundamental del Instituto es el trabajo integral en el seno de las comunidades, existe un mecanismo de participación de éstas que se expresa en los distintos niveles de decisión institucional según las siguientes instancias:

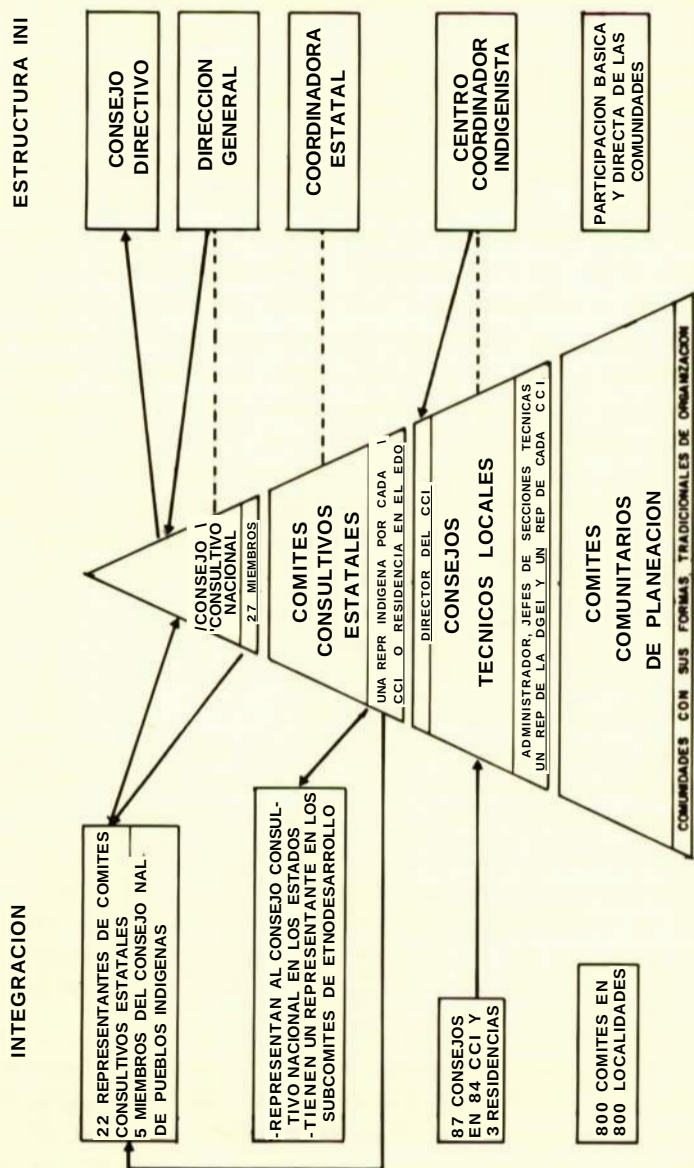
- a) Comités Comunitarios de Planeación
- b) Consejos Técnicos Locales
- c) Comités Consultivos Estatales
- d) Consejo Consultivo Nacional

Los primeros están formados por los miembros más representativos de cada comunidad y tienen como función aprobar, supervisar y evaluar los programas del Instituto en las zonas indígenas.

Los Consejos Técnicos y los Comités Consultivos constituyen los órganos intermedios de participación indígena, en el centro coordinador y en las coordinadoras estatales. Finalmente, el Consejo Consultivo Nacional, integrado por 27 consejeros indígenas, es la instancia superior de participación en el INI. A través de él se designan los tres integrantes indígenas al Consejo Directivo. (Cuadro 2)

Este esquema participativo se sustenta en el principio de que la tarea indigenista requiere trabajar con y para los indígenas en la definición y puesta en marcha de las acciones procedentes. En consecuencia, se trata de un proceso para asegurar una efectiva corresponsabilidad en las decisiones que toma el Instituto. En rigor, es un proceso continuo para mejorar la autenticidad y vitalidad de la participación indígena.

MECANISMOS DE PARTICIPACION INDIGENA EN EL INI



El modelo está apoyado en el mecanismo financiero de los fondos comunitarios de proyectos productivos de las comunidades indígenas. Se busca apoyar al trabajo indigenista para que los centros coordinadores puedan trabajar de manera autónoma. Los fondos se forman con los recursos que las comunidades reintegran como pago de la inversión en proyectos productivos. (Cuadro 3)

Existen antecedentes importantes de la creación del INI. Por una parte, a mediados de los años treinta, la sociedad y el gobierno cobraron conciencia de la urgencia política y social de construir una nación integrada. De hecho, desde la década anterior la cuestión indigenista volvió a ocupar un lugar importante tanto en el pensamiento como en la acción. La presencia indígena en la sociedad mexicana otorga una dimensión histórica y cultural que testimonia la identidad del pueblo mexicano. La extrema pobreza y el desfase cultural deben combatirse para alcanzar todas las potencialidades de la vida nacional.

Los lincamientos básicos de la acción indigenista inicial partían de reconocer sólo una diferencia cultural entre las comunidades mestizas y las comunidades indígenas. Se consideraba prioritaria la integración del indio en la vida económica, social y política de la nación. La aculturación planificada, con base en la educación, debía conseguir ese propósito.

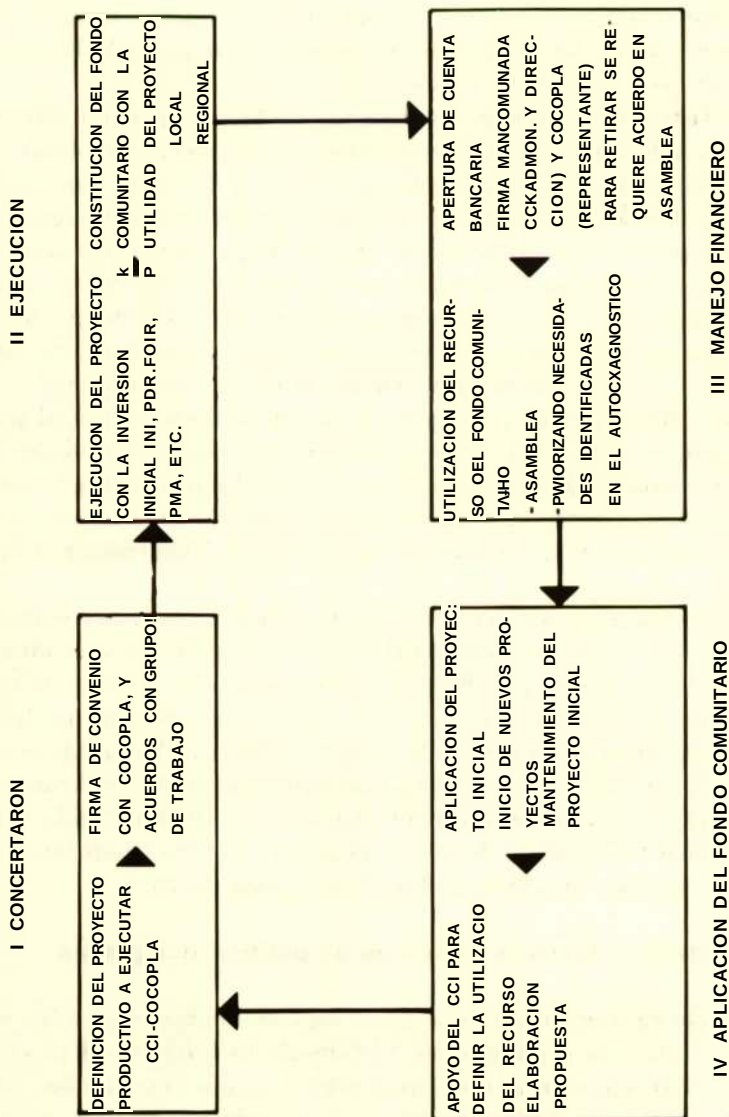
Por otra parte, durante la segunda mitad de los años treinta, se aceptó en América Latina la necesidad de que los gobiernos atendieran especialmente a sus grupos étnicos. Como resultado, y a raíz de la realización del Congreso de Pátzcuaro en 1940, se creó el Instituto Indigenista Interamericano con sede en la ciudad de México. Ya en México, durante 1936, se había creado el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, por iniciativa de Lázaro Cárdenas. En 1948 se funda el Instituto Nacional Indigenista. A su vez, el primer Centro Coordinador Indigenista, en San Cristóbal de Las Casas, data de 1951.

Premisas y objetivos básicos de la política indigenista

La política indigenista tiene como soporte fundamental a los indígenas y sus formas de organización. El éxito de los proyectos depende del respeto escrupuloso a las iniciativas colectivas que resultan de esas formas de organización. Más aún, sólo en la medida en que sean aprovechados sistemáticamente será posible obtener resultados duraderos.

Los pueblos indios tienen conocimiento preciso de sus necesidades y del orden de prioridades en que deben ser cubiertas. A partir de este he-

FONDOS COMUNITARIOS ESTABLECIMIENTO, OPERACION Y DESTINO



cho, la política indigenista busca asegurar la participación indígena y recuperar el aporte de su experiencia para ligarlos con la coordinación interinstitucional de las dependencias públicas correspondientes. De esta manera, se trata de sacar todas las ventajas posibles, sociales y económicas, de los recursos existentes, tomando en consideración los criterios de las culturas indígenas sin olvidar los que provienen de otros enfoques.

Además, la política del Instituto tiene como premisas la pluralidad étnica y cultural de la nación, el bienestar indígena es considerado no sólo en su propio valor, sino como medios para fortalecer la identidad nacional a través del desarrollo y la preservación de las identidades étnicas existentes.

A la luz de estas premisas, el 14 de diciembre de 1984, durante la audiencia presidencial a los integrantes del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, fue reconocida la magnitud de los obstáculos que enfrenta el desenvolvimiento de la vida indígena. Consecuentemente, el Gobierno de la República, en palabras del presidente Miguel de la Madrid, definió los objetivos básicos que orientan la política del INI:

- Diseñar e instrumentar una política con los indígenas.
- Preservar las culturas y las tradiciones.
- Detener el proceso de reducción de los territorios indígenas.
- Orientar los programas de capacitación, producción y empleo de acuerdo con la naturaleza de los recursos y de las tradiciones de la comunidad.
- Ampliar la cobertura de servicios básicos.
- Combatir toda forma de intermediarismo.
- Implantar en los hechos, las garantías individuales y los derechos sociales.

El Instituto Nacional Indigenista en acción

El conjunto de la acción del Instituto se orienta a conseguir que esos siete objetivos sean una realidad. Es un paso importante en esa dirección promover la incorporación plena de los indígenas al proceso nacional de planeación democrática a partir del fortalecimiento de sus propias organizaciones. La puesta en práctica de tales directrices permite aumentar la capacidad de negociación de los pueblos indígenas frente al Estado y frente a la sociedad.

Otro paso ha consistido en la adecuación organizativa del propio Instituto para desconcentrar la capacidad ejecutiva y ampliar la capacidad

de negociación y de concentración en el campo. De tal manera que el INI, conforme a los preceptos jurídicos que lo rigen, asume fundamentalmente actividades normativas y de asesoría. La institución debe ser más flexible para que contribuya a hacer compatibles el mejoramiento material y la preservación y acrecentamiento de los valores de cada etnia.

En pocas palabras, la política indigenista está formada por esfuerzos para vigorizar la presencia del Estado al servicio de los indios de México que desean ser actores de su propio desarrollo. Para conseguir esta meta, la acción del Instituto está enmarcada dentro del Programa de Educación, Cultura, Recreación y Deporte al frente del cual se encuentra la Secretaría de Educación Pública. Este programa es congruente con el Plan Nacional de Desarrollo y obedece a la Ley Nacional de Planeación dentro del Sistema Nacional de Planeación Democrática.

En este contexto, el INI ejerce un presupuesto que pertenece al programa de "Atención a la educación rural indígena" y, en especial, al subprograma de "Servicios y apoyos a la comunidad". A la fecha, en más de 1500 proyectos a nivel nacional se materializa ese presupuesto. (Cuadro 4)

La obtención de los objetivos básicos ya mencionados ha conducido al Instituto a organizar sus proyectos dentro de cuatro áreas básicas.

La primera, denominada fomento a la producción, tiene como propósito reforzar la organización social y elevar la capacitación para el trabajo productivo. (Cuadros 5 al 9)

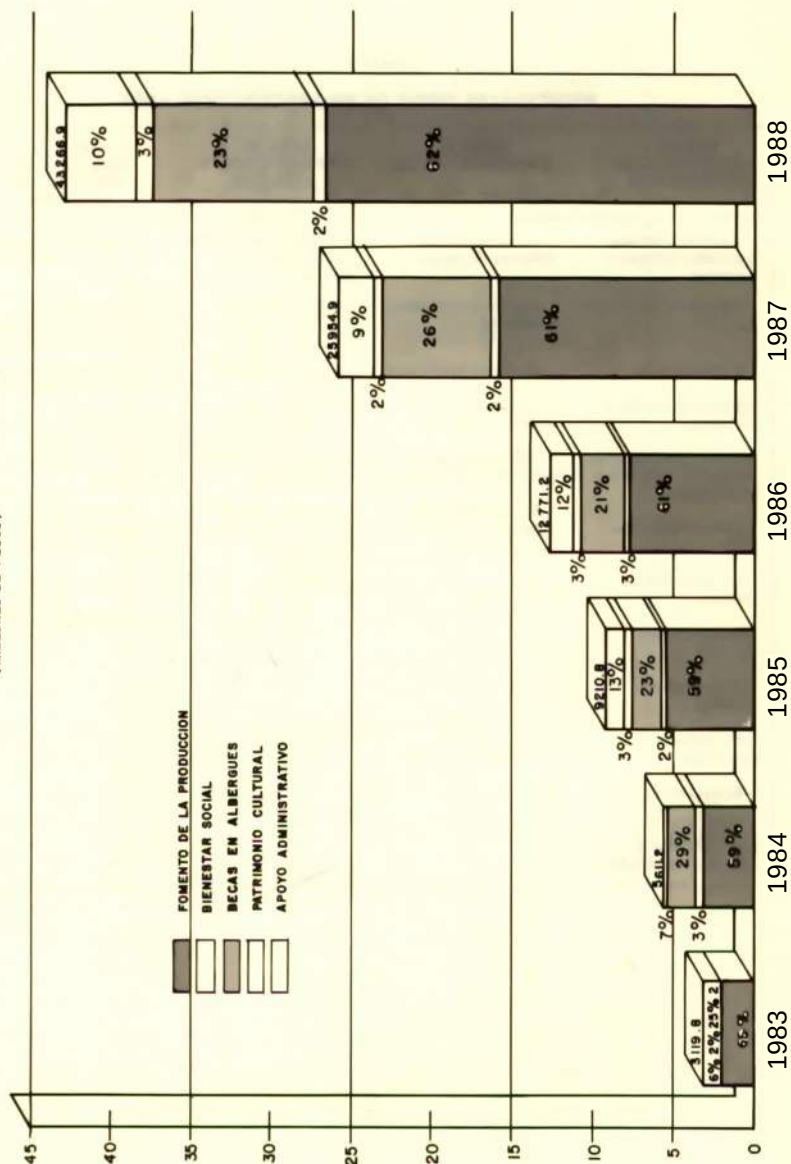
La segunda, que engloba proyectos de bienestar social, busca ampliar y mejorar el aspecto médico preventivo y nutricional, sin descuidar la atención básica en el nivel curativo dentro de una concepción de medicina social. (Cuadro 10)

La tercera, donde están agrupados los proyectos de capacitación y asesoría, tiene como propósito principal mejorar los albergues para que sean lugares donde se lleve al cabo una efectiva educación integral, es decir, centros educativos que permitan estudiar, valorar la cultura propia, hacer producir la parcela, recrearse sanamente, participar en actividades deportivas y adquirir mejores hábitos nutricionales. Asimismo, las actividades de esta área contribuyen a la formación de técnicos medios orientados hacia sus propias comunidades.

Se considera que tiene una alta prioridad la capacitación para el trabajo productivo y que es necesario combinar el avance de los proyectos propiamente de fomento al desarrollo con la capacitación requerida.

PRESUPUESTO NORMAL 1983 - 1988

(MILLONES DE PESOS)



Cuodra 5

PRINCIPALES TIPOS DE PROYECTOS POR AREA

AREA I FOMENTO A LA PRODUCCION	AREA II BIENESTAR SOCIAL	AREA III CAPACITACION Y ASESORIA	AREA IV FOMENTO DEL PATRIMONIO CULTURAL
—Asistencia técnica agrícola, frutícola y hortícola	—Construcción de sistemas de agua	—Asesoría jurídica en materia penal y agraria	—Desarrollo y fomento de culturas autóctonas
—Asistencia técnica pecuaria	—Medicina preventiva asistencial	—Becas albergue	—Elaboración, producción y transmisión de programas de radio
—Agroindustrias	—Medicina tradicional	—Becas educación media	—Establecimiento de museos regionales
—Caminos rurales y vecinales	—Obras de saneamiento	—Capacitación a comunidades en actividades productivas y planeación para la autogestión	—Fomento y preservación del patrimonio cultural indígena
—Comercialización de productos agrícolas y artesanías	—Odontología preventiva asistencial	—Capacitación en los albergues escolares para realizar actividades productivas	—Investigación operativa para la acción indigenista
—Conservación de suelos y aguas	—Rehabilitación de sistemas de agua		—Museos de sitio
—Construcción de sistemas			—Organización social
—Mecanización agrícola			
—Mejoramiento genético			
—Piscicultura y apicultura			
—Reforestación			
—Unidades especializadas y complejos productivos			

PRINCIPALES PROYECTOS AGROINDUSTRIALES METAS REALIZADAS 1983 - 1988

Concepto	Total	1983	1984	1985	1986	1987	1988
Beneficio rural de café	41	25	1	0	10	0	0
Pastos de secado de café	1 476	25	107	1	28	1 314	1
Despulpadora	1 346	0	131	0	128	1 087	0
Fábrica de ropa	34	0	0	4	7	11	0
Carpintería	98	14	29	10	14	15	16
Envasadora	10*	0	1	1	0	1	16
Panadería	10	3	0	0	1	1	5
Molino de nixtamal	163	11	40	57	91	17	18
Trapiche	102	15	0	0	14	0	54
Fábrica de ladrillo y teja	23	0	0	0	0	'M'	10

Cuadro 8

PROYECTOS AGROPECUARIOS PRINCIPALES METAS REALIZADAS 1983 - 1988

CONCEPTO	TOTAL	1983	1984	1985	1986	1987	1988
Localidades atendidas*	3 017	3 769	3 458	3 389	2 872	2 678	1 933
Productores indígenas atendidas*	374 700	397 630	407 350	342 619	379 699	313 700	407 200
Hectáreas asesoradas	589 791	80 819	154 705	112 942	104 955	89 699	46 671
Hectáreas irrigadas	11 000	40	2 365	2 594	3 163	1 382	1 456
Arboles frutales distribuidos	4 613 458	400 168	664 684	573 625	1 533 875	944 950	496 156
Huertos frutícolas (has)	18 451	1 600	2 658	2 294	6 135	3 780	1 000
Conservación del suelo y agua (has)	1 243	1	85	584	93	277	200
Animal vacunado	2 725 865	532 294	535 431	436 621	461 526	511 000	178 082
Desparasitación (has)	7 827	450	2 536	2 010	1 025	500	100
Desparasitación (has)	16 500	000	000	000	400	400	500
Aves	483 714	35 421	108 571	134 592	71 958	70 000	62 264
Equinos	5 773	640	2 130	1 175	454	1 178	196
Ovicaprilinos	34 243	3 720	7 196	8 569	2 172	7 103	5 483
Porcinos	7 466	320	581	210	2 695	112	3 540
Apiarios asesorados	7 107	180	630	773	1 860	2 072	791

*Promedio anual.

Cuadre 9

**PROGRAMA DE COORDINACION
INI-FIDEICOMISO DE OBRAS DE INFRAESTRUCTURA RURAL**

[illegible]

**BIENESTAR SOCIAL Y JUSTICIA
METAS REALIZADAS 1983 - 1988**

CONCEPTO	TOTAL	1983	1986	1985	1986	1987	1988
<i>Bienestar Social</i>							
Consultas médicas	2 964 967	247 234	630 179	527 749	570 011	554 574	435 230
Mejoramiento de la vivienda	7 983	630	1 257	1 953	1 727	646	1 770
Obras de saneamiento del medio	8 326	2 811	1 345	2 964	493	430	283
Medicina tradicional (eventos)	74	1	1	0	10	10	33
<i>Justicia</i>							
Presos indígenas liberados	3 224	420	575	1 013	641	575	575
Hectárea regularizada (con títulos de bienes comunales)	310 294	1	1	1	230 294	50 000	30 000
Registros de nacimientos	15 841	1	1	1	2 290	2 409	11 142

Ocupa un lugar importante, en esta área operativa, la actividad de asesoría legal para los indígenas, porque no siempre están en condiciones de hacer valer sus propios derechos.

Finalmente, la cuarta área, formada con proyectos para fomentar el patrimonio cultural, tiene como meta reafirmar la sustancia pluriétnica y pluricultural de la nación a partir del desenvolvimiento indígena. Se trata de proyectos para que los mestizos respeten y valoren el patrimonio del país y para que los indios reafirmen y extiendan su tradición y sus valores. (Cuadro 11)

El proceso de planeación permite armonizar las áreas entre sí y buscar la congruencia de los proyectos entre ellos mismos y con la realidad propia de la diversas regiones interculturales. Asimismo, como instrumento para la toma de decisiones, permite mejorar el uso de los recursos humanos y materiales disponibles en la marcha hacia la autosuficiencia y la autogestión comunitarias. Tal objetivo general, desde el punto de vista del proceso, requiere conseguir —como objetivos intermedios— la mejoría en la condiciones materiales, junto con el fortalecimiento cultural y organizativo de los indígenas.

Se ha considerado que tanto la participación comunitaria y la capacitación integral como la elaboración de proyectos nacionales, estatales, regionales y microrregionales, en combinación con una apropiada coordinación interinstitucional, constituyen estrategias idóneas para la acción indigenista. Es condición necesaria que los métodos de trabajo se guíen por el principio de la programación integral que consiste, no sólo en la conexión sistemática vertical y horizontal de los proyectos, sino en conseguir su fundamentación en diagnósticos rigurosos y en la validación de su pertinencia, a través de los mecanismos de participación comunal. De conformidad con el mencionado principio de programación, la mejoría del orden y de la eficacia de la acción requiere ejecutar los presupuestos conforme a las prioridades de la zonas donde se actúa. Se dividen en tres categorías: trabajo intensivo, consolidación y gestoría. (Cuadro 12)

El proceso de planeación se cierra con la identificación de sus instrumentos que incluyen los mecanismos de participación indígena en el INI, los subcomités de etnodesarrollo (dentro de los Comités de Planeación en cada entidad federativa) y los comités de programación estratégica existentes en el Consejo Directivo del Instituto. Son también instrumentos del proceso: los fondos comunitarios de proyectos productivos, los procedimientos técnicos para la elaboración del diagnóstico, el

FOMENTO DEL PATRIMONIO CULTURAL

METAS REALIZADAS 1983 - 1988

CONCEPTO	TOTAL	1983	1984	1985	1986	1987	1988
Reimpresiones	38	0	4	0	4	0	1
Volumen editado	115 000	34 000	20 000	12 000	16 000	35 000	10 000
Revista México Indígena	20 000	1	1	18 000	23 000	21 000	20 000
Hora transmitida (radiodifusoras)	156 019	20 600	25 794	25 794	25 794	27 944	30 093
Documentales: producidos	7	1	1	1	1	1	1
Arieles	5	1	1	1	1	1	1
Exposiciones fotográficas (estrenos)	20	1	1	1	1	1	4

OBJETIVOS Y ESTRATEGIAS DE TRABAJO



Cuadro 12

instructivo de presupuestación, el sistema de seguimiento cuantitativo y el seguimiento operativo acompañado de la evaluación social.

Sin duda, la tarea indigenista está lejos de concluirse porque enfrenta una situación de injusticia y opresión profundamente arraigados en zonas donde los rezagos y las desigualdades se encuentran en sus peores niveles. Sin embargo, la sociedad mexicana reconoce en la vida indígena una lección y un reto. Una lección relativa a la conservación de valores y modos de vida en la extrema adversidad. Y un reto ante la urgencia de reducir los rezagos y las desigualdades como una exigencia de justicia. El Gobierno de la República, en cuanto instrumento de la sociedad, no obstante las dimensiones de la crisis presente, ha puesto renovada atención en una política indigenista que, con la participación comprometida de los indios de México, permite avanzar hacia una sociedad no sólo más igualitaria, sino más fuerte, a partir del reconocimiento activo de su pluralidad étnica, cultural y política.

DATOS BASICOS 1988

Población indígena*	5 181 038
Unidades operativas foráneas	109
Estados en que opera	22
Municipios atendidos	351
Localidades atendidas	3 017
Grupos étnicos	56
Comités comunitarios de planeación	1 246
Albergues escolares	1 248
Alumnos en albergues	63 900
Becas de educación media	30 000
Radiodifusoras	7
Museos de arte popular	11
Centro de Capacitación Musical (Cecam)	1
Hospital de campo	1
Consultorios médicos	85
Consultorios dentales	85
Puestos médicos	86
Unidades móviles	9
Personal total	3 107

*Censo Nacional de Población y Vivienda 1980.

EL ARCHIVO ETNOGRAFICO AUDIOVISUAL

Eduardo Ahued

El Archivo Etnográfico Audiovisual, creado en 1977,' ha enfrentado retos interesantes en su tarea de promover las diversas expresiones culturales. Poner la modernidad al servicio de la tradición no ha sido fácil y, aunque utilizar los medios audiovisuales y las innovaciones tecnológicas para *preservar* y *difundir* los valores tradicionales puede parecer paradójico, se han dado pasos importantes a la tarea encomendada.

Podemos decir que actualmente el Archivo Etnográfico Audiovisual es el centro más importante de registro y producción audiovisual de las culturas indígenas del país, con un acervo de valiosa magnitud.² El Archivo Etnográfico Audiovisual ha explorado diversos caminos para producir y difundir material audiovisual y lograr en el conjunto de la sociedad una mayor comprensión y respeto a las culturas indígenas. De esta manera, a través del fortalecimiento del patrimonio cultural indígena, se pretende influir en el mejoramiento de las condiciones de vida de las diversas etnias.

A diez años de creación del Archivo, vale la pena intentar una breve reflexión acerca del desarrollo institucional del área, sus avances y dificultades, así como de sus expectativas en el futuro inmediato.

En la breve historia del Archivo hay dos aspectos que han jugado un papel determinante: a) los postulados de la política indigenista en este tiempo, y b) la posibilidad real de aplicación de estos postulados, en relación a los medios audiovisuales. A través de un breve análisis acerca del nombre, los objetivos, el acervo, la estructura interna y la aplicación de la política indigenista en el área surgen una serie de consideraciones útiles para comprender su desarrollo y función.

En un primer momento, el nombre asignado a esta área, Archivo Etnográfico Audiovisual, dio una connotación no casual, sino características de los primeros años de actividad y de la idea con la que entonces

eran producidos los materiales. La labor fundamental era la del **registro** (música, imagen, palabra) y sus denominadores la investigación, la producción y la clasificación. Fue ésta la etapa inicial de construcción de lo que ahora es la mayor parte del acervo audiovisual. Los materiales producidos en cine y video se utilizaron básicamente como documentos de consulta para un público reducido, porque al parecer el objetivo inmediato era la constitución del acervo, aunque el objetivo de utilizar los medios audiovisuales surgió originalmente con el doble propósito de rescatar las expresiones culturales y difundirlas para fortalecer la conciencia nacional.³

Las actividades del área y los materiales producidos se enfocaron de manera prioritaria al trabajo de rescate. En síntesis el énfasis se dio en **el para qué**: el registro; en **el para quién**: el público interesado en el tema; y **en cómo**: a la observación a través de la investigación. Es evidente que en esta primera etapa se constituye un valiosísimo acervo que ha sido la base fundamental en el desarrollo del área. Esto fue, a nuestro entender, la tendencia general que caracterizó a este primer momento.

En una segunda etapa, el área, con un importante acervo original ya constituido, dirigió su estrategia a reforzar el objetivo inicial de la difusión, el cual resultaba complementario a la primera etapa. Sin perder de vista las fases indispensables de la investigación, el registro y la clasificación, al criterio de producción, se incorporó la intención de lograr una difusión masiva, tanto al interior de las comunidades como en el resto de la sociedad nacional.

Como línea de trabajo, se estableció no sólo lograr materiales más accesibles, sino también una difusión masiva de los mismos. Así el trabajo de “distribución” se transformó en una labor de “difusión”.

En la práctica cotidiana, el área no sólo es un archivo, sino que asume también el papel de centro de promoción y difusión. Así se pasa del uso de los medios audiovisuales fundamentalmente para el registro, al de su utilización **adicional** para la tarea de difusión. Esto requirió readecuaciones en la estructura interna del área, pero muy significativamente en la estrategia de producción de los materiales.

Paralelamente, los postulados de la política de participación establecen que la tarea institucional debe ser no sólo para sino con los indígenas, lo que implicó también cambios importantes. En consecuencia se busca cada vez más que la comunidad involucrada mantenga no sólo una participación mayor durante la producción y la edición del material, sino que sea depositaria, por norma, de una copia del material producido y se le otorgan los créditos correspondientes. Para ellos los tiempos de

permanencia del equipo técnico de investigación y producción en el campo se han prolongado y se asume una actitud más de colaboración con la comunidad, que de observación.

Es menester insistir que el acervo constituido en la primera etapa es de enorme utilidad y valor, y fue posteriormente cuando se reforzaron las estrategias para fortalecer la relación producción audiovisual-beneficiario.

El replanteamiento de usar los medios audiovisuales acercándose más al cumplimiento de los objetivos asignados al área y adecuando las estrategias para llegar más intensamente a los destinatarios del proyecto, obligó a una redefinición de los criterios de cómo producir materiales audiovisuales. Se planteó que éstos no sólo captaran el proceso cultural protagonizado por las comunidades, sino que se incorpora a los miembros de la comunidad en el diseño y elaboración de dichos materiales. Se trataba de ampliar la concepción del trabajo, intentando romper la clásica relación del sujeto frente a la cámara para situarlo junto a ella.

La exploración de las amplias posibilidades que ofrecen en el campo los medios audiovisuales, con la participación comunitaria, llegó al extremo de realizar una experiencia piloto en la que se capacitó a un grupo de artesanas huaves del estado de Oaxaca, para que filmaran en cine (super 8mm, transferido a 16mm.) su vida en el contexto comunitario. Como resultado se obtuvieron dos documentales para la difusión. Aunque esta experiencia no podría constituirse en la línea de trabajo única, permanente o característica del área, ofreció importantes aportaciones al planteamiento general del Archivo y seguramente marcará un hito importante en la conceptualización del llamado cine etnográfico y su transformación, cada día más, a cine indígena.

En síntesis, podemos decir que en esta etapa la amplitud de las nociones del *para qué*, *para quién* y, lógicamente, *el cómo* utilizar los medios audiovisuales, caracterizan las adecuaciones a la estrategia de trabajo del área. Podríamos así resumir estas breves líneas de reflexión planteando dos ideas a manera de conclusión:

a) En su corto periodo de vida, el Archivo Etnográfico Audiovisual ha recibido diversas influencias y adecuaciones a su estructura y metodología de trabajo, distinguiéndose fundamentalmente dos periodos complementarios entre sí, pero con características de significación en el rumbo que ha seguido el área.

b) Un planteamiento de trabajo a futuro debiera considerar los ajustes definitivos a la estructura y denominación del área, derivados de consolidar el desarrollo de una actividad dual relacionada con los objetivos

originalmente establecidos; pero sobre todo fortalecer la integridad de los proyectos y de las áreas internas sobre la base de los criterios expuestos.

A) RADIO CULTURAL INDIGENISTA

La utilización del poderoso instrumento de comunicación, que es la radio, tiene algunos antecedentes interesantes en el trabajo del Instituto. Desde aquel remoto esfuerzo a mediados de los cincuenta, desarrollado en Tlaxiaco, Oaxaca, usando un pequeño transmisor para que maestros pioneros de la educación a indígenas apoyaran la labor de enseñanza en las aulas, han transcurrido importantes cambios en la concepción del uso de la radio.

En un principio, la radio se utilizó para motivar al indígena a que participara en los proyectos gubernamentales de desarrollo, para apoyar la educación formal, y posteriormente para fortalecer los procesos de educación informal. Más tarde, a partir de 1979, se organizó y sistematizó el uso de la radio como un proyecto institucional. Primero se fundó una emisora en Tlapa, Guerrero (XEZV) y luego fueron apareciendo otras seis estaciones: (XENAC) "La voz de los Chontales", en Nacajuca, Tabasco, 1981; (XETLA) "La Voz de la Mixteca", en Tlaxiaco, Oaxaca, 1982; (XETAR) "La Voz de la Sierra Tarahumara", en Guachochi, Chihuahua, 1982; (XEPET) "La Voz de los Mayas", en Peto, Yucatán, 1982; (XEPUR) "La Voz de los Purépechas", en Cherán, Michoacán, 1982; y (XEVFS) "La Voz de la Frontera Sur", en las Margaritas, Chiapas, recientemente instalada en 1987. Actualmente transmite en catorce lenguas indígenas.

A diferencia de otros medios masivos, el uso de la radio, como instrumento de comunicación, ha resultado útil para llegar a las zonas indígenas y para incorporar la participación de miembros de las comunidades. Es importante considerar que la radio recoge la esencia de la tradición oral, como medio ancestral de comunicación comunitaria, y eso le permite "irrumper", de manera más natural que otros medios, en el ámbito de los valores comunitarios. El sentido de apropiación les resulta por ello más cercano.

Desde sus orígenes, se trata de un proyecto orientado a las comunidades indígenas; el objetivo fundamental tiene un doble propósito: 1) coadyuvar al mejoramiento de sus condiciones de vida, y 2) apoyar el fortalecimiento de su patrimonio cultural.

Desde la fundación de la primera emisora se han dado importantes pasos. Situada aparte de los modelos de radio comercial y de la radio cultural urbana, se han abierto nuevos caminos en la conformación de

un modelo de radio cultural indigenista que tiene sus rasgos distintivos. La participación de miembros de las comunidades, como una condición indispensable para transmitir en lengua indígena, se ha fortalecido y convertido en una constante del proyecto. Actualmente el 50 por ciento del personal de las emisoras es indígena.

Otro eje fundamental del proyecto ha sido la capacitación, que permitió que el personal no indígena se fuera reduciendo; hoy existen tres emisoras operadas en su totalidad por indígenas y en el resto su presencia es mayoritaria.

Las estaciones se han convertido en depositarias de un enorme acervo del patrimonio cultural de las comunidades que atienden, con la característica de ser un “archivo vivo”, porque constantemente se “devuelve” y recrea su contenido al transmitirse a las comunidades. El uso que las comunidades han otorgado a la radio, mediante diversos caminos de apropiación, es también inusual y característico del proyecto. En el esquema tradicional de emisor-receptor, podríamos decir que en la radio cultural indigenista es el mismo sujeto quien cumple los dos roles.

Por otra parte, su ubicación en las sedes de los centros coordinadores indigenistas les permite cercanía con un equipo de técnicos y profesionistas ocupados de efectuar diversos proyectos en el campo. Por su amplia cobertura (se calcula aproximadamente para las siete estaciones un auditorio potencial cercano a los 2 millones de personas), su bajo costo comparativamente hablando, el servicio que se presta a las comunidades y la respuesta palpable de éstas a la actividad radiofónica, el proyecto ha probado su enorme potencial y su gran utilidad en la consecución de los objetivos establecidos. En ocasiones la radio resulta ser el único medio de comunicación entre comunidades de la región, compañero en las labores de la casa o en el campo y con frecuencia se convierte en elemento de encuentro y solidaridad.

Es innegable que se han enfrentado diversos obstáculos y que es preciso incursionar en un análisis que permita conocer y evaluar cualitativamente (no sólo cuantitativamente) la influencia de la radio, sus alcances para coadyuvar a la mejoría de las condiciones de vida (salud, ingreso, educación, higiene, vivienda, alimentación, asistencia legal, trabajo, etc.) y al fortalecimiento de las expresiones culturales (lengua, música, danza, artesanías, etc.).

Hoy son retos permanentes en el desarrollo del proyecto radiofónico lograr, en cada emisora, que la barra de programación sea más acorde a los criterios de diagnósticos regionales, la mejor determinación de horarios según las actividades de los escuchas, un equilibrio en el uso alterno de las lenguas, el mantenimiento de la expresión según la costumbre de la zona, la conformación de la programación musical ajustada a las fechas y tiempos de la comunidad y al uso de la música indígena según

su carácter (ej. ritual o festival) y la formación de grupos organizados de radioescuchas (organizaciones de productores, comités de salud, etc.).

Múltiples anécdotas en torno al uso del medio muestran la nobleza de éste para entrar hasta las más humildes chozas en las comunidades indígenas; el hecho de que existan palabras en lengua indígena para denominar a la radio (como en *triqui* “madera que canta”) indica la sencillez y pertenencia con la que las comunidades la acogen.

Tratándose de un proyecto novedoso y relativamente reciente, puede afirmarse que su utilidad es innegable, aun cuando existen retos sin precedentes en esta experiencia innovadora. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la tradición de servicio y nobleza que caracterizan a la Institución, en el proyecto radiofónico se han sumado a la voluntad de recorrer caminos nuevos en beneficio de las comunidades indígenas y que el postulado de hacerlo no sólo *para*, sino *con* los indígenas tiene una gran viegencia y fuerza en las estaciones rediodifusoras.

B) EL CINE ETNOGRAFICO

Alberto Becerril M.

Desde la creación en 1977 del Archivo Etnográfico Audiovisual, el cine del Instituto Nacional Indigenista ha tenido como objetivo fundamental difundir los valores culturales indígenas, tanto al interior como al exterior de las comunidades. De esta manera se ha venido realizando una importante tarea de registro y de comunicación social que busca promover una mutua comprensión entre los diversos pueblos indígenas, así como al exterior de los mismos.

Registrar cinematográficamente las tradiciones, ritos y vida cotidiana de los indios de México se ha convertido en una especialidad que requiere no sólo conocimientos sobre nuestra realidad, así como técnicos para un buen registro, sino además una sensibilidad muy particular.

La finalidad de este tipo de registro cinematográfico ha sido, desde sus inicios, lograr un acercamiento entre personas con formas de vida y cultura diferentes. En un país como México en el cual existen aproximadamente cincuenta y seis grupos indígenas distinguibles por su lengua, el respeto a la diferencia es premisa para lograr una coexistencia armoniosa. Para lograr este objetivo, el cine ofrece ventajas indiscutibles sobre cualquier otro medio de comunicación social. Robert Fia-

herty, autor de uno de los primeros y más bellos documentales de este tipo (*Nanouk of the North*, 1920-21) señalaba desde entonces:

“Nunca como hoy el mundo ha tenido una necesidad mayor de promover una mutua comprensión entre los pueblos. El camino más rápido, más seguro para conseguir este fin es ofrecer (a través del cine) al hombre en general, al hombre de la calle, la posibilidad de enterarse de los problemas que agobian a sus semejantes. Una vez que el hombre de la calle haya lanzado una mirada concreta a las condiciones de vida de sus hermanos, a sus luchas cotidianas por la vida, con los fracasos y las victorias que les acompañan, empezará a darse cuenta **tanto de la unidad como de la variedad de la naturaleza humana**, y empezará a darse cuenta que el “extranjero”, sea cual sea su apariencia externa, no es tan sólo un “extranjero”, sino un individuo que alimenta sus mismas exigencias y sus mismos deseos, un individuo, en última instancia, digno de simpatía y de consideración”.⁴

El cine etnográfico, como género definido conforme a los teóricos en la materia, surge posteriormente y supone el trabajo coordinado entre el antropólogo, etnógrafo y/o lingüista, así como musicólogos y el realizador cinematográfico.

Karl G. Heider, uno de los más importantes realizadores de este tipo de cine en los Estados Unidos de Norteamérica, señala en su libro *Ethnographic Film*, que el término cine etnográfico “...enfrenta dos formas o modos de ver y de comprender entre los cuales hay generalmente tensión o conflicto: el científico y el estético. Idealmente el cine etnográfico debe unir el arte y destreza del realizador con la experiencia e inteligencia del etnógrafo”.⁵ En esta definición de Heider, al igual que en la mayoría de las definiciones sobre cine etnográfico, dadas por grandes documentalistas como Jean Rouch, aparecen siempre estos dos términos: arte e investigación.⁶

Existe un tercer elemento olvidado en estas definiciones de cine etnográfico cuya importancia es sin duda igualmente decisiva que las visiones del realizador e investigadores. Se trata precisamente de la visión de los individuos que son filmados; ni más ni menos que el punto de vista de los sujetos del registro a realizarse. Este elemento “olvidado” en las definiciones de los grandes clásicos del cine etnográfico ha sido fundamental en las realizaciones cinematográficas del Instituto Nacional Indigenista. En particular, en las realizaciones de la presente adminis-

tración se han ensayado diversos medios de consulta sobre la imagen que los indios desean proyectar de sí mismos al exterior.

Desde este punto de vista, el cine que se ha venido realizando no es propiamente etnográfico ya que no podemos ni debemos filmarnos a nosotros mismos con un ánimo similar al del científico que filma la vida de las abejas.⁷

Los indios de México no son el *objeto* en las películas que se han venido filmando, sino el *sujeto* con quien se trabaja en forma coordinada junto con los investigadores en diversas áreas antropológicas y el realizador cinematográfico. El cine del Instituto es por todo ello el resultado de una labor conjunta entre los miembros de las comunidades donde se va a filmar, los investigadores y realizadores cinematográficos.

En la producción del Instituto durante los últimos diez años se ha buscado dar la palabra a los miembros de las comunidades. A ello se debe el que las películas hayan sido grabadas en su mayor parte en la lengua materna de quienes son filmados. De esta manera, se garantiza la participación de aquellos miembros de la comunidad que prefieren expresarse en su lengua.

Si nos acercamos al catálogo de producción cinematográfica del Instituto encontramos que existen, dentro de esta forma de trabajo en colaboración con los miembros de las comunidades, tantas formas de ver y de analizar el mundo indígena como realizadores y comunidades hay en el país. Dentro de la amplia gama de películas realizadas (34 terminadas y otras 6 en proceso de post-producción), la selección de películas filmadas ha seguido un criterio temático. Es decir, que entre las diversas propuestas que anualmente se presenta en el A.E.A. para realizar una película se ha decidido sobre aquellas cuya temática está mejor estructurada independientemente del grupo étnico o región de que se trate. Por supuesto que en esta selección se ha buscado también cubrir el mayor número de grupos posible, aunque se ha optado, en general, por un buen tratamiento de algún tema novedoso que por el registro sin un esquema definido de algún grupo que no haya sido abordado.

Flaherty señala una distinción entre el cine documental y el de ficción:

“Una hábil selección, una cuidadosa mezcla de luz y de sombras, de situaciones dramáticas y cómicas, con una gradual progresión de la acción de un extremo a otro, son las características esenciales del documental], como por otra parte, pueden serlo de cualquier forma de arte. Pero no son estos los elementos que distinguen al

documental de las otras clases de films; el punto de divergencia entre unos y otros estriba en lo siguiente: el documental se rueda en el mismo lugar que se quiere reproducir, con los individuos del lugar. Así, cuando lleva a cabo la labor de selección, la realiza sobre el material documental, persiguiendo el fin de narrar la verdad de la forma más adecuada y no ya disimulándola tras un velo de elegante ficción, y cuando, como corresponde al ámbito de sus atribuciones, infunde a la realidad un sentido dramático, dicho sentido surge de la misma naturaleza y no únicamente del cerebro o de un novelista más o menos ingenioso”.⁸

Por ello, el buen tratamiento de un tema documental depende en gran medida de la experiencia del realizador y de sus conocimientos e intuición sobre la comunidad en que se va a trabajar, así como de la labor de los miembros del equipo de investigación en el lugar en que se trabaje y de la colaboración y participación de los miembros de la comunidad en que se va a trabajar. No existe un buen guión en cine documental que supla alguno de estos requerimientos. Por todo ello, el guión juega un papel secundario en este tipo de documentales.

Dentro de este método de trabajo, las películas realizadas en San Mateo del Mar, en el estado de Oaxaca, merecen una especial atención. Nos referimos a “La Vida de una Familia Ikoods” (1986), de Teófila Palafox y a “Una Boda Antigua” y “Cuéntame un Cuento Mombida” (1986) de Elvira Palafox. Ello se debe a que son los primeros documentales dirigidos y propuestos por los propios miembros de la comunidad en que se trabajó.

Estos documentales, fruto del taller de cine impartido durante 1985 en la región huave del Istmo de Tehuantepec por el INI, nos muestran la visión indígena de su propia realidad. Se trata, y es importante subrayarlo, de una primera experiencia de este tipo. Por otro lado, el taller en super 8 mm, fue de corta duración: tres meses exclusivamente. Pese a todo ello, los resultados son bastante positivos, ya que las realizaciones de estas películas nos muestran su interés por dar a conocer la forma de vida y tradiciones de la región, y por mostrar que el indígena es un ser sensible que vive de su trabajo y capaz de realizar cualquier empresa cuando se cuenta con los medios necesarios para ello.

En ellas, al igual que en el resto del material producido, siguen vigentes nuestras observaciones sobre el cine documental y su función es la misma: “Hacer que el hombre de la calle, el hombre en general, se dé cuenta tanto de la variedad como de la unidad de la naturaleza humana,

que un individuo de cualquier comunidad es un ser digno de consideración y respeto”.

Películas realizadas por el INI (1978-1987)

1. *La música y los Mixes*. (1978). Oscar Menéndez.
2. *Una Boda Antigua y Cuéntame un Cuento Mombida* (1980). Elvira Palafox.
3. *Montaña de Guerrero*. (1980). Alfonso Muñoz.
4. *Cuando la Niebla Levante*. (1980). Federico Weingarsthofer.
5. *Mitote Tepehuano*. (1980). Rafael Montero.
6. *Semana Santa en Nanacatlán*. (1980). Jaime Riestra.
7. *Semana Santa entre los Mayos*. (1980). Gonzalo Martínez.
8. *Fiesta del Señor Santiago Apóstol*. (1980). Jaime Riestra.
9. *Una Mayodormia*. (1980). Juan Carlos Colín.
10. *Hicuri Neirra*. (1980). Gonzalo Martínez.
11. *El Oficio de Tejer*. (1981). Juan Carlos Colín.
12. *En Clave de Sol*. (1981). Oscar Menéndez.
13. *El Papel de San Pablito*. (1981). Federico Weingarsthofer.
14. *Los Pames de Santa María Acapulco*. (1981). Antonio del Rivero.
15. *Quítate tú pa ponerme yo*. (1981). Francisco Chávez.
16. *Papaloapan*. (1981). Luis Mandoki.
17. *Brujos y Curanderos*. (1981). Juan Francisco Urrusti.
18. *El Día que Vinieron los Muertos*. (1981). Luis Mandoki.
19. *Con el Alma entre los Dientes*. (1981). Jaime Riestra.
20. *Purépechas los que viven de la vida*. (1982). José Barberena.
21. *La Tierra de los Tepehuas*. (1982). Alberto Cortés.
22. *Del Otro lado de la Muerte*. (1982). Henner Hofman.
23. *Laguna de dos Tiempos*. (1982). Eduardo Maldonado.
24. *Semilla del Cuarto Sol*. (1982). Federico Weingarsthofer.
25. *Oro Verde*. (1982). Salvador Guerrero.
26. *Analco, el Corazón de un Pueblo*. (1982). Francisco Chávez.
27. *Loa*. (1982). Jaime Riestra.
28. *Mara Acame* (1982). Juan Francisco Urrusti.
29. *Raramuri Ra Itsara*. (1983). Oscar Menéndez.
30. *El Eterno Retorno*. (1985). Rafael Montero.
31. *De Bandas, Vidas y otros Sones*. (1985). Sonia Fritz.
32. *Hach Winik*. (1985). Juan Carlos Colín.
33. *Piowachuwe*. (1986). Juan Francisco Urrusti.
34. *La Vida de una Familia Ikoods*. (1986). Teófila Palafox.
35. *Tejiendo Mar y Viento*. (1986). Luis Lupone.
36. *Xochimilco*. (1987). Eduardo Maldonado.
37. *Peleas de Tigres*. (1987). Alfredo Portilla, Alberto Becerril.

C) ETNOMUSICOLOGIA

Armando Sayas

El área de etnomusicología del Archivo Etnográfico Audiovisual tiene como principal objetivo rescatar las manifestaciones musicales de los grupos étnicos y hacerlas del conocimiento público a través de diversos

medios como cine, discos, casetes y ediciones escritas. La importancia de estas creaciones artísticas radica en que por medio de ellas conocemos y entendemos la concepción sonora que las comunidades indias tienen del mundo; es decir, la manera en que se comunican entre sí y entre ellos y la naturaleza.

Estas expresiones sonoras se dan casi siempre en conjunción con las expresiones corporales que constituyen la danza y todo lo que ella involucra, y desde luego, en estrecho vínculo con la palabra hecha canto. La mezcla de estos factores conforma la comunicación mágica, ritual, con los dioses y con las fuerzas que rigen la naturaleza y la vida; la existencia no sólo como fenómeno biológico, sino también, y principalmente, como proceso social. Ahí están presentes los aspectos históricos y económicos de los pueblos indígenas y toda la problemática que de ello se deriva. Por eso atender, investigar y promover estas manifestaciones vitales de los grupos autóctonos resulta prioritario.

Así como la división y la clasificación de los diversos grupos se basa, fundamentalmente, en la lengua que cada uno de ellos habla, y estos idiomas se clasifican de acuerdo con la rama lingüística a la que pertenezcan, igual podemos decir que la música tiene ciertas características similares de acuerdo con cada región. Dentro del enorme caleidoscopio del mundo indio percibimos que algunos grupos se parecen entre sí en sus expresiones y tradiciones musicales. Así, por ejemplo, los yaquis y mayos de Sonora tienen muchas semejanzas; los seris y tarahumaras en Chihuahua; los cucapá, kumiai y kiliwa en Baja California, tzoltziles y tzeltales en Chiapas, así como algunos otros que vendrían al caso para establecer posibles regiones culturales dentro de la etnomusicología.

El estudio de la música indígena de nuestro país es relativamente reciente. El INI está apenas por completar un panorama musical amplio con material grabado entre los 56 diferentes grupos étnicos actuales. Por otro lado, hay una necesidad inaplazable de captar muchas de las tradiciones musicales que, como todas las temporales, son irrepetibles. Por ello conviene dejar plasmados en documentos escritos y sonoros aquellas expresiones que se están perdiendo tanto por la invasión cultural que realizan los medios de comunicación masiva —canales que tienen la ventaja de penetrar hasta las comunidades más remotas—, como por la innegable influencia de las modas musicales, así como por circunstancias de carácter económico y social que provocan fenómenos como la migración, entre otros.

Las características generales de los materiales de etnomusicología que el INI ha logrado recabar desde el surgimiento del Archivo Etno-

gráfico, reflejan las especificidades de la música indígena en México. La música es en su mayoría de naturaleza ceremonial, cumple con una función social y religiosa; es parte de todo un ritual. Tiene, además, relación con leyendas y mitos tradicionales de la comunidad; sirve para acompañar todo tipo de acontecimientos de significación colectiva. Esta expresión de la sensibilidad humana —entre los pueblos indios— tiene que ver con los elementos naturales, la lluvia, el agua, la tierra, los animales y también con lo sobrenatural, lo mágico. Su ejecución va dirigida a los santos, sobre todo a los santos patronos y es también un medio propiciatorio de la fertilidad de la tierra y las mujeres, así como para pedir beneficios para la familia y la colectividad. En la mayoría de los hogares indígenas acompaña a los nacimientos, matrimonios, defunciones, etcétera. Danza y música son inseparables, y, en muchas circunstancias, van íntimamente vinculados a un sentido mágico, propiciatorio y ritual.

En la mayoría de los casos, predomina la música instrumental, sobre todo aquella proveniente de grupos que han asimilado o adaptado a sus necesidades musicales, instrumentos de origen europeo, dando un mestizaje más evidente a su música y costumbres.

En este acervo sonoro podemos escuchar todo tipo de instrumentos. Dentro de los de percusión hay tambores, sonajas, cascabeles, conchas de tortuga, huehuetl y teponaxtli. El violín, el arpa, la guitarra en sus diversos tipos, son los instrumentos de cuerda más utilizados. Los de viento van desde el pito de carrizo, los silbatos de barro, hasta los instrumentos europeos ejecutados en las bandas sinfónicas zapotecas y mixes. Asimismo, podemos apreciar diversos géneros, entre los que destacan los sones, jarabes, chilenas, pascólas, negritos, voladores, moros y cristianos, vals, canaris, jaranas, marchas, cantos rituales, minuets, alambanzas, popurrís, etcétera.

El panorama de la música indígena mexicana es enorme y de gran riqueza. En ese vasto territorio está comprometida la labor de investigación, catalogación, promoción y difusión del área de etnomusicología del AEA. A continuación mencionamos los materiales etnográficos, así como la producción discográfica, que están a disposición del público en general.

Acervo fílmico

De entre el material destinado a registrar y reevaluar la música indígena, el INI ha producido 6 películas, cuyos títulos son los siguientes:

1. *La música de los mixes*. Este filme proyecta a la música como eje principal de la cultura del grupo mixe de Oaxaca, así como su relación con la economía y vida social del pueblo.
2. *Hicuri neirra: la danza del peyote*. Constituye un registro de la fiesta del maíz o del peyote (*hicuri neirra*), en la que el pueblo huichol cumple con un ceremonial agrícola ancestral. Cada año, en época de secas, se realiza este ritual propiciatorio, a través del cual se invocan las fuerzas de la naturaleza para que nutran el tiempo de siembra y concedan cosechas generosas. La cinta presenta cada una de las etapas de la fiesta, ritos, danzas y cantos que ofrendan a la tierra, la lluvia, el sol y el fuego. Es un testimonio de la cosmología indígena.
3. *En Clave de Sol*. Aquí se muestra cómo la cultura mixe ha conservado sus tradiciones a través de las bandas musicales en los distintos pueblos de la sierra. El documental se concentra en la trayectoria de una escuela de música, establecida en la comunidad de Tlahuitoltepec, financiada por el INI y el Fondo Nacional para Actividades Sociales (Fonapas). Se exalta, sobre todo, la cohesión social que genera la música en esa región oaxaqueña.
4. *Mara'acame* (cantador y curandero). Este documental narra las actividades de don Agustín Montoya (*Mara'acame* huichol), reconocido como curandero, cantador e intérprete de sueños. Este hombre funge como guía de su pueblo. Es considerado el sabio que puede guiar, proteger y mantener sanos a los miembros de su comunidad. Se describen las ceremonias de curación que Montoya realiza, igual que los rituales de *wimacuarra* y *tatei neirra*.
5. *Analco, el Corazón de un Pueblo*. En el cortometraje se narra la muerte de una banda musical de la comunidad zapoteca de Analco, apoyándose en el testimonio y el recuerdo de algunos de sus integrantes. Asimismo, se expone la problemática socioeconómica enfrentada por los músicos a causa de la desintegración del grupo musical.
6. *De Bandas, Vidas y otros Sones*. Filmada en Santa Catarina Albarradas, Oaxaca, la cinta muestra cómo una economía de supervivencia —en una región carente de los servicios más elementales— es capaz de formar y sostener una banda musical. El grupo ejecutante se convierte en un elemento aglutinador alrededor del cual se celebran fiestas, ritos y tradiciones. La banda aparece como factor de cohesión social en medio de una realidad de extrema marginación. Asimismo, aparece otra banda organizada por quie-

nes migraron de Santa Catarina hacia Ciudad Natzahualcóyotl en los años sesenta, y cómo también en este caso, la banda se convierte en un elemento de unidad ante la adversidad urbana.

Diaporamas y videos

“La danza de los voladores” e “Instrumentos musicales”, son los títulos de los dos diaporamas producidos hasta hora por la sección de etnomusicología del Archivo Etnográfico.

Además, han sido producidos cinco programas de video sobre la música de los grupos mixe, mixe-popoluca, nahua de Puebla y totonaco. Recientemente fueron grabados 10 casetes de video que registran las ejecuciones de 50 grupos musicales y danzantes de 39 etnias del país.

Fonoteca y discos

La fonoteca del Instituto Nacional Indigenista cuenta actualmente con más de 500 cintas con grabaciones musicales de 53 grupos étnicos, testimonios de los 58 encuentros de música realizados entre 1978 y 1982, en distintas regiones de la República.

En cuanto a la producción discográfica, a continuación enlistamos las ediciones existentes:

1. Los Mayas Peninsulares. Serie 1, Volumen 1. INI-Fonapas, 1978-1980.
2. Cinco Siglos de Bandas en México. Serie 1, Volúmenes 2, 3 y 4. INI-Fonapas, 1977-1980.
3. Grupos Etnicos de Baja California. Serie 1, Volumen 5. INI-Fonapas, 1979-1980.
4. 50 Encuentros de Música y Danza Indígena. Serie 1, Volúmenes 6, 7, 8 y 9. INI-Fonapas, 1978-1982.
5. Cantos Tradicionales Interétnicos. Serie 1, Volumen 9. INI-Fonapas.
6. El Costumbre, Sones de Flor. Serie II, Volumen 1. INI-Fonapas, 1980.
7. Cuentos Nahuas. Serie III, Volumen 1. INI-Fonapas.
8. Cuentos Tzeltales. Serie III, Volumen 2. INI-Fonapas.
9. La Música entre los Chichimecas. Serie IV, Volumen 1. INI-Fonapas.
10. La Música de una Comunidad Otomí. Serie IV, Volumen 2. INI-Fonapas.

D) IMAGENES Y FOTOGRAFIAS

Agustín Estrada

Como parte del registro audiovisual realizado por el INI, la fotografía ha ido cobrando día a día un papel más relevante y si en un principio

fue sobre todo un apoyo a otras áreas, poco a poco ha ido adquiriendo el lugar que le corresponde.

La fotografía etnográfica resulta un instrumento valioso en múltiples sentidos. No sólo sirve como registro de muy diversas costumbres, de la apariencia y el quehacer cotidiano de los indígenas de las diversas etnias, sino resulta principalmente un medio capaz de difundir la problemática que viven las comunidades y su relación con el resto de la sociedad nacional.

Actualmente el Instituto cuenta con más de 30,000 imágenes, muchas de las cuales provienen de colecciones que tienen un valor especial. Se cuenta, por ejemplo, tanto con las fotos realizadas a fines del siglo pasado en el norte del país por el antropólogo Cari Lumhotz, como con una gran cantidad de imágenes de Chiapas y Oaxaca que en cuarenta años de intenso trabajo nos legó el recientemente fallecido Nacho López. A este importante acervo se le suman continuamente nuevos trabajos. En los últimos diez años, se incorporaron obras de autores de gran prestigio como Graciela Iturbide, Pablo Ortíz Monasterio y Mariana Yampolsky, así como trabajos de autores jóvenes.

Por otra parte, todo este material también nos permite distinguir diferentes formas de entender, no sólo a la fotografía sino a la realidad misma. Así el material tiene un doble valor: como documento antropológico y documental, y como propuestas personales de autores cuya visión trasciende al mero documento.

A lo largo de los últimos diez años, se han editado cinco publicaciones que constituyen una muestra de la fotografía mexicana contemporánea y que por su calidad han obtenido incluso reconocimiento internacional. Así se muestra el trabajo serio que realizaban quienes en un tiempo no eran destacados fotógrafos y aprovechaban la oportunidad que se les brindó para ofrecer nuevos parámetros para la fotografía de calidad en el tema del mundo indígena. Por considerarse de primordial importancia la divulgación de los valores y las tradiciones de los pueblos indígenas, en los últimos años se han formado colecciones originales de varios autores.⁹ Algunas de ellas han sido organizadas como exposiciones y esperamos que pronto se puedan presentar id público otras más.

Estas colecciones pretenden no sólo dar a conocer las culturas indígenas a la sociedad no india, sino permitir también que las diversas cintas tengan conocimientos sobre los otros grupos que habitan en el territorio nacional. El Archivo, preocupado por continuar con el registro, análisis y difusión de las costumbres indígenas, sus creencias, sus valores y sus formas de vida se planteó realizar una revisión del trabajo de los fotográ-

fos más conocidos que en los últimos cien años dedicaron su esfuerzo a la fotografía de carácter etnográfico. Con el trabajo recopilado se montó una exposición y se abrió una discusión pública.

El Archivo Etnográfico Audiovisual, al contemplar la fotografía como un medio de expresión y de comunicación, pretende difundir las expresiones de los grupos étnicos y crear documentos de doble valor: el que nos habla de la actualidad y realidad de los indígenas y el que nos muestra la producción fotográfica de los autores contemporáneos mexicanos, con sus propuestas tanto visuales como sociales y políticas.

Notas

1. Véase en el documento *Bases para la acción del INI* la parte correspondiente al Área de Patrimonio Cultural.
2. El AEA posee 35 documentales en 16mm. a color; 35 mil fotografías clasificadas; 7 libros de fotografías; 5 exposiciones fotográficas; 10 discos de música indígena; 3 casetes editados y 300 horas de música indígena grabada.
3. a) "Contribuir a fortalecer la conciencia nacional a través del respeto al pluralismo étnico", es decir, se trataba de incidir en la sociedad no india difundiendo y promoviendo el conocimiento sobre nuestras culturas indias. Era, pues, un propósito básicamente ligado con una acción "hacia afuera" de las comunidades. Y b) "Fomentar el derecho y las posibilidades de estos grupos para preservar, transformar y desarrollar su cultura"; esto es, se intentaba fortalecer el rescate y desarrollo de las expresiones culturales en la sociedad india. Se trataba de una acción no excluyente de otras, "hacia adentro" de las comunidades.
4. Flaherty, Robert: "La función del cine documental", en *Cine, antropología y colonialismo*. Ediciones del Sol. CLACSO, Buenos Aires, 1984, p. 57.
5. Heider, Karl G.: *Ethnographic Film*. University of Texas Press, 1976, p. IX.
6. Rouch, Jean: "¿El cine del futuro?", en *Cine, antropología y colonialismo*, p. 77 (ver nota 4).
7. Una de las características de este tipo de registro es la explicación en "ofT" por un locutor de las imágenes que estamos observando, en las que a menudo escuchamos no sólo comentarios científicos sino, las más de las veces, juicios de valor sobre la vida en comunidades. Sería interesante analizar desde este punto de vista las producciones no sólo extranjeras, sino también nacionales de este tipo. Seguramente resultaríamos sorprendidos del elevado número de producciones contemporáneas, principalmente televisivas, de este estilo.
8. Flaherty, Robert: *op cit*, p. 58.
9. Actualmente existen las siguientes colecciones: Nacho López, Karl Lumholtz, Manos indígenas (colectiva), Taller de cine ikoods (Alberto Becerril), Mitos y realidades del mundo indígena, México: un siglo de fotografía indígena y Mazahuas (Mariana Yampolsky).

LABOR EDITORIAL

Irais Rodríguez

Entre las tareas que el Instituto desarrolla ha estado, desde un principio, difundir la información obtenida sobre los usos, costumbres y problemas de los diversos grupos étnicos de nuestro país. Así, desde 1950 se creó el Departamento de Publicaciones, a cargo de Juan Rulfo a partir de 1953 hasta su muerte en 1986. Actualmente, la hoy Subdirección de Publicaciones es la responsable de continuar con la edición de volúmenes que por su calidad han sido catalogados tanto en el país como en el extranjero, como textos de consulta obligada.

Las primeras publicaciones realizadas por el INI consistieron en una serie de memorias, con un valor indiscutible en la divulgación acerca de las actividades y estudios realizados por el Instituto a partir de su fundación. Otra de las tareas de edición, realizada durante los primeros años fue la destinada a apoyar las tareas de alfabetización en las comunidades indígenas. Esta inquietud tuvo sus antecedentes en 1939, cuando se celebró la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, bajo el patrocinio del Instituto Politécnico Nacional, el Departamento de Antropología y el Departamento de Asuntos Indígenas.

Uno de los acuerdos tomados en dicha asamblea fue que los alfabetos en lengua materna deberían adecuarse al alfabeto español para facilitar la transición. El INI procuró entonces desarrollar estos principios e inició sus publicaciones. Una de las primeras en aparecer fue el folleto ***Guía del promotor***, cuya intención era facilitar a los maestros la tarea de enseñar a la población autóctona a leer, escribir y contar en su idioma, y, paralelamente, hablar español. También se publicaron las Cartillas y Cuadernos de Trabajo, para apoyar esta tarea alfabetizadora.

De igual manera, con el propósito de poner a disposición de las comunidades elementos culturales que les permitieran mejorar su nivel de vida, se editaron diversos folletos en lenguas indígenas, así como material

didáctico, de higiene, biografías de mexicanos ilustres y cuentos indígenas. Esta tarea se ha mantenido a lo largo de los años. Actualmente se han publicado diversos cuadernos en lenguas indígenas con los cuales se pretende apoyar la voluntad de las comunidades de rescatar, y revertir, en lo posible, el meztizaje de ese importante instrumento de comunicación. Asimismo, la revitalización lingüística ha requerido la edición de cuadernos literarios para difundir en las comunidades muestras literarias en su propia lengua. Se han distribuido gratuitamente 60 volúmenes distintos. Con la misma finalidad se han elaborado cuadernos de orientación que abordan temas de interés en el medio rural de carácter lingüístico, literario y de tecnología apropiada.

Por otro lado, el Instituto ha considerado indispensable, casi desde el principio, dar a conocer a los científicos, estudiantes y público en general, las investigaciones realizadas sobre las costumbres, usos y vida de los diferentes grupos indígenas que conforman nuestro país. Para ello se inició la publicación de las series de Antropología Social, Clásicos de la Antropología, Investigaciones Sociales, Artes y Tradiciones Populares que actualmente suman un total de 125 títulos.

Por último a fin de diversificar y ampliar su labor informativa, el Instituto publicó el boletín mensual ***Acción Indigenista***, que más tarde pasó a ser ***México Indígena***. Actualmente esta publicación tiene un carácter de revista monográfica que, con una periodicidad bimestral, se propone dar a conocer la realidad indígena.

Se cuenta además con la biblioteca "Juan Rulfo", especializada en temas de indigenismo y cuestiones afines que da servicio a todo público. Su acervo está constituido por más de 17 mil volúmenes y con una hemeroteca aproximadamente 90 títulos de publicaciones periódicas.

A continuación enlistamos todas las publicaciones que el INI ha editado en los últimos diez años:

Serie Antropología Social

1978

- Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo* (1a. reimp. 1987) Alfonso Villa Rojas
- Medicina maya en los Altos de Chiapas* (1a. reimp.) William R. Holland
- Los kihwa: el mundo se hizo así* Jesús Angel Ochoa Zazueta

1979

- Los chámulos en el mundo del Sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya* Gary H. Gossen
- Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca* Italo Signorini

1980

- Problemas étnicos y campesinos: ensayos* Rodolfo Stavenhagen
- Una comunidad tlapaneca: sus linderos sociales y territoriales* Marión Oettinger
- Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonia* (4a. ed.) Gonzalo Aguirre Beltrán
- Organización social de los mixtéeos* (1a. reimp.) Robert S. Ravicz
- Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (1ra. reimp.) Evon Z. Vogt

1981

- Organización sociopolítica de una minoría nacional: los triquis de Oaxaca* César Huerta Ríos
- Una resistencia india los yaquis* Cecile Couy-Gilbert
- Migración: decisión involuntaria* Leticia Irene Méndez y Mercado

1986

- La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación* (2da. reimp.) Shirley Brice Heath

1987

- Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina* Marie Noëlle Chamoux
- La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos* Laurencia Alvarez Heydenreich

<i>Los chinantecos y su hábitat</i>	Barnard Bevan
<i>Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México</i>	Carlos Garma Navarro
<i>Religión y economía de los chatmos</i>	James B. Greemberg
<i>Regiones de refugio</i> (la. reimp.)	Gonzalo Aguirre Beltrán
1988	
<i>Preservación de la lengua materna en San Juan Texhuacán, Veracruz</i>	María Teresa Rodríguez López
<i>Los chontales ante una nueva expectativa de cambio: el petróleo</i>	Susana Cadena Kim Chang y Susana Suárez Paniagua

Serie Clásicos de la Antropología

1978	
<i>La ciudad mercado (Tlaxiaco)</i>	Alejandro Marroquin X
<i>Las tribus yaquis de Sonora: su cultura y anhelada autodeterminación</i>	Alfonso Fabila
<i>Los tarahumaras: una tribu india del norte de México</i> (la. reimp. 1986)	Wendell C. Bennet y Robert M. Zingg
1979	
<i>La población del Valle de Teotihuacan.</i> 5 Tomos	Manuel Gamio
1980	
<i>Los sens: Sonora, México</i>	WilliamJ. McGee
<i>El sur de México</i>	Miguel Covarrubias
1981	
<i>Formas de gobierno indígena</i> (reimp.)	Gonzalo Aguirre Beltrán
<i>El México desconocido</i>	Cari Lumholtz
1982	
<i>Los huicholes: una tribu de artistas</i> 2 Tomos	Robert M. Zingg
<i>Mayas y lacandones: un estudio comparativo</i>	Alfred M. Tozzer
<i>Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental</i>	Konrad T. Preuss
1983	
<i>El calpulli en la organización social de los Te-nochca</i> (2da. ed. corregida y aumentada)	Arturo Monzón Estrada/"!
1986	
<i>Tribus y templos</i>	Frans Blom y Oliver la Farge

1987

Pueblos de la Sierra Madre: etnografía de la comunidad otomí

Jacques Galinier

Chamula. 2 Tomos (1a. reimp.)

Ricardo Pozas Arciniega

Serie Investigaciones Sociales

1978

Indigenismo: evaluación de una práctica

José Velasco Toro

El reto del pluralismo cultural

Lourdes Arizpe

— **La endoculturación entre los huicholes**

Marina Anguiano y Peter T. Furst

— **Aproximación al enfoque integral de la región económica**

Rafael Arias Hernández

1979

El ejido colectivo como agroempresa

Ignacio Rodríguez Castro

— **Diagnóstico y medida de la desorganización social contemporánea** (2a. ed.)

Arturo Monzón Estrada

— **La colonización ejidal en Quintana Roo: estudio de casos**

Odile Fort

1981

Economía campesina indígena durante la colonia: un caso en el Valle de Toluca

Margarita Loera y Chávez

Estudios de cultura popular

Eduardo Matos Moctezuma

1982

Comunidad, migración y desarrollo: el caso de mixes de Totontepec

Mártha Romer

Compadrazgo en Apas

Elena Uribe Wood

Café: dependencia y efectos: comunidades nahuas de Zongolica, Ver., en el mercado de Nueva York.

Daniel K. Early

Bilingüismo y educación: un estudio en Michoacán

Ma. del Consuelo Ros Romero

In xochitl in cuicatl (flor y canto): la poesía de los aztecas (2a. ed.)

Birgitta Leander

— **Los lacandones de México: dos estudios** (2a. ed.)

Phillip Baer y William R. Merrifield

La política indigenista en México. Tomo I (3a. ed.)

Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda y

La política indigenista en México Tomo II
(3a. ed.)

1982

Razas y clases de la Oaxaca colonial

La organización de la producción de los mayas de Yucatán

Haciendas en Yucatán

1983

El indio en los diccionarios: exégesis léxica de un estereotipo

1984

Rachajón: organización socioterritorial de una comunidad tzeltal

1985

Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio colonial en América Latina (2a. ed.)

Huáncito: organización y práctica política

1984

Los pames septentrionales de San Luis Potosí

1985

Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra: condiciones socioeconómicas y sanitarias de los pueblos zoques afectados por la erupción del volcán Chichonal

Narrativa indigenista en los Estados Unidos y México

1987

Fermentaciones tradicionales indígenas de México

1988

Cuatro estudios sobre sistemas tradicionales

Serie Artes y Tradiciones Populares

1978

Una investigación entre los otomíes de Querétaro sobre las técnicas del Plangi

Moisés González Navarro

Gonzalo Aguirre Beltrán
y Ricardo Pozas Arciniega

John Keron Chance
Marie France Labrecque
e Yvan Bretón
Carlos R. Kirk

Raúl Alcides Reissner

Alain Bretón

Henri Favre

Manuel Jiménez Castillo

Heidi Chemin Bassler

Félix Báez-Jorge, Amado Rivera Balderas y
Pedro Arriera Fernández

Cynthia Steele

Miguel Ulloa, Teófilo
Herrera y Patricia
Lappe

Silvia del Amo R.

Ruth Lechuga

✕ <i>La ofrenda y comentarios sobre diferentes temas funerales</i> 1979	Gabriel Fernández Ledesma
✕ <i>El juguete y la miniatura</i>	Alberto Beltrán
✕ <i>La ofrenda Totonaca de Todos Santos</i>	Simón Gómez Atzín
✕ <i>La cerámica de Chiapas</i> <i>Algunos conceptos sobre el arte popular mexicano</i>	María Teresa Pomar Rafael Carrillo Azpeitia
✕ <i>La miniatura popular mexicana</i>	Ignacio Ovalle Fernández
✕ <i>La cosmogonía náhuatl expresada en el arte popular contemporáneo de la Huasteca</i> 1980	Idelfonso Maya Fernández
✕ <i>Las artes populares en México</i> 1984	Doctor Atl
<i>Máscaras ceremoniales de la Sierra de Michoacán</i> 1986	Janet Brody Esser
<i>El arte simbólico y decorativo de los huicholes</i>	Cari Lumhotz

Fuera de Serie

1977-1979

Monografías de 53 grupos étnicos INI

1978

Agricultura tropical en tierras ganaderas: alternativas viables Claudio Romonini

INI 30 Años Después INI

Colección Programas Integrados Regionales INI-COPLAMAR

1979

Quauhtemoctzin (tres semblanzas históricas) Silvia Rendón

✕ *Relatos indígenas* Gregorio Gallardo Vázquez

Colección Mínimos de Bienestar (COPLAMAR) INI-COPLAMAR

1980

Conocimiento y estilo: un análisis basado en una tradición de alfarería mexicana Flora S. Kaplan

✕ *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente* Gonzalo Aguirre Beltrán

Los Cuadernos Indígenas

Maya de la península de Yucatán
 Mixteca Alta de Oaxaca
 Mixteca Baja de Oaxaca
 Triqui de Oaxaca
 Tarahumara de Chihuahua
 Tepehuano de Chihuahua
 Purépecha de Michoacán
 Chontal de Tabasco
 Náhuatl de Guerrero
 Tlapaneca de Guerrero
 Mixteca de Guerrero
 Cora de Nayarit
 Náhuatl de la Huasteca Potosina
 Totonaca de Veracruz
 Tenek de la Huasteca Potosina
 Náhuatl de Huauchinango, Puebla
 Tenek de la Huasteca Veracruzana
 Tojolabal y tzotzil

Cuadernos Literarios

El llano en llamas, la obra de Juan Rulfo	Juan Rulfo
Una selección de Los indios de México	Fernando Benitez
Obras de Gamio en una selección de relatos	Manuel Gamio
Forjando Patria	Manuel Gamio
Juan Pérez J'ote Ricardo Pozas	
La obra de Castellanos en una selección de relatos	Rosario Castellanos
La obra de Aguirre en una selección en	Gonzálo Aguirre
Medicina Tradicional	Beltrán.

1982

x *Cuando dejamos de ser aplastados. 2 Tomos*

Andrés Aubry (coordinador)

Memoria de actividades 1976-1982

Presidencia de la República-COPLAMAR.

Memoria de Actividades 1976-1982: Anexos

Presidencia de la República-COPLAMAR

1985

Nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas (3a. ed.)

Marcos E. Becerra

1986

Arqueología e indigenismo

Manuel Gamio

Sublevaciones indígenas en Chiapas: gramática y diccionario tzetzal.

Vicente Pineda

1987

✓ *El alma encantada (coedición INI-FCE, 2a. ed.)*

Pedro Ponce y Pedro Sánchez de Aguilar

Hacia un México nuevo

Manuel Gamio

1988

INI 40 años

INI

Revista México Indígena

1984

Mayas

Migraciones

1985

Música

Fronteras

Artesanías

Historia I

Narrativa I

Historia II

Narrativa II

Lenguas

Fiestas

Arte I

Ceremonias de muertos

Arte II

Magia y chamanismo

1988

1986

Medicina tradicional

Religión

Organización social I

Mujeres

Organización social II

Identidad étnica I

Juan Rulfo

Identidad étnica II

Mercados

Ecología

Costumbre jurídica

INI

Cuadernos de Capacitación

Abeja africana
Huertos familiares
Letrina seca abonera
Calendario cívico
La soya
La roya del cafeto

Cuadernos de Trabajo

1987

Los huicholes: ganaderos prósperos de
Jalisco

Juan M. González Mar-
tínez

PREMIOS

El INI ha dedicado especial atención a impulsar y promover la investigación, instituyendo dos premios importantes: “Julio de la Fuente” que se otorga anualmente a la mejor tesis profesional en Antropología Social y el premio “Francisco Rojas González (antes “Rosario Castellanos”) al relato indígena, establecido exclusivamente para indígenas con el propósito de apoyar la creación literaria entre las comunidades. Este último premio constituye un medio de acercamiento e integración nacional pues ha tenido aceptación entre aquellos interesados en conocer la cosmovisión, los cuentos y las leyendas indígenas que por generaciones se han transmitido en forma oral.

Por otra parte el Presidente de la República, a proposición del INI, otorga la presea “Manuel Gamio” al mérito indigenista, a quienes se han destacado por su entrega y su compromiso con los grupos indígenas del país.

Ganadores del premio “Julio de la Fuente”

1980 César Huerta Ríos	<i>Organización social de una minoría nacional: los tianguis de Oaxaca</i>
1980 Consuelo Ros Romero	<i>Bilingüismo y educación. Un estudio en Michoacán</i>
1981 Raúl Alcides Reissner	<i>El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo</i>
1983/84 Manuel Jiménez Castillo	<i>Huáncito: organización y práctica política</i>
1985 Carlos Garma Navarro	<i>Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México</i>

1986 María Teresa Rodríguez

**Preservación de la lengua materna en
San Juan Texhuacán, Veracruz**

Ganadores del premio “Rosario Castellanos”

1978

Primer lugar:

El coyote atrapado. Camilo Valerio Hernández, de Tlapa, Guerrero (cuento).

Segundo Lugar:

La abuelita. Faustino Luna Monjarás, de Buenavista Loxicha, Oaxaca (cuento).

Tercer Lugar:

El señor brujo. Manuel Hermenegildo, de Huayacocotla, Veracruz (cuento).

Menciones honoríficas:

La muerte. Gregorio Gallardo Vázquez, de Tlahuitoltepec-Mixes, Oaxaca (poema).**La fuerza noble.** Roberto Janacua, de Patacho, Michoacán (novela).**Los tres hermanos.** Rutilo Maldonado Flores, de Huayacocotla, Veracruz (cuento).**Tierra verde (Yoon cue).** Rodrigo Caballero González, de San Juan Teponaxtla, Oaxaca (novela).**La Mac-kutsu, madre del Sol y de la Luna.**

Hilario Cortés Serrano, de Juquila, Oaxaca (cuento).

1979

Primer lugar:

Juan Oso. Francisco Ortigoza Téllez (trabajo en equipo), de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla (relato).

Segundo lugar:

La yunta encantada. Celio Arellano Ortiz, de San Sebastián Atoyaquillo, Tlaxiaco, Oaxaca (cuento).

Tercer lugar:

El del caballo flaco. José Rosendo Cisneros, de Copanatoyac, Guerrero (cuento).

Menciones honoríficas:

Breve historia de las costumbres indígenas. Domingo Pablo Márquez, de Nuevo Samaría, Hueyacan de Ocampo, Veracruz.**El quedamente (Chicu-Lay),** de Pinotepa de Don Luis, Jamiltepec, Oaxaca.

Las costumbres, la religión y el cómputo de los días entre los zapotecos del sur. Faustino Luna Monjarás, de Buenavista Loxicha, Oaxaca (ensayo).

1980

- Primer lugar: **Mauricio: un tarahumara en la historia.** Florencio Corredor ("Tomás Cordevín M"), de Tomochic, Chihuahua (relato).
- Segundo lugar: **La unión hace la fuerza.** Francisco Mohayo Martínez, de Olinalá, Guerrero.
- Tercer lugar: **Cuando amarraban los perros con longaniza.** Perfecto Balbuena B., de Temalacaltzingo, Guerrero (cuento).
- Menciones honoríficas: **El hombre y su perrito.** Alfredo Apolinar Blanco, de Atlamajalcingo del Monte, Guerrero (cuento).
Jaranero. Silvestre Medellín Méndez, de Zalatcala, Guerrero (cuento).

Ganadores del premio "Francisco Rojas González"

1984

- Primer lugar: **El sapo y la sequía.** Juan Miguel Martínez, de Al'd'ulup Tancahuitz, S.L.P. (cuento).
- Segundo lugar: **Erase un hombre trabajador llamado brinquitos.** Armando Martínez Velázquez, de Tehuacán, Puebla (relato); este trabajo dio origen a la obra teatral **Los totales.**
- Tercer lugar: **Los consejos de un abuelo.** Nefi Hernández Acosta y María Clementina Martínez, de Tancahuitz, S.L.P. (cuento).

1986

- Primer lugar: **Tío Juan y el nahual.** Ma. de los Angeles González A., de San José Pequetzan, Tancahuitz, S.L.P. (cuento).
- Segundo lugar: **La mujer que se perdió por desobedecer al marido.** Pilar Morales, del ejido El Vértice, La Trinitaria, Chiapas (relato).

Tercer lugar: *Cuento de un muchacho huérfano. Maurilio Gálvez Jiménez, de Alcozauca, Guerrero (cuento).*

Ganadores de la presea “Manuel Gamio” al mérito indigenista

1978	Alfonso Caso (<i>post mortem</i>) Gonzalo Aguirre Beltrán
1979	Fernando Benítez
1980	Fidencio Montes Sánchez (<i>post mortem</i>) Juan Larios Tolentino
1981	Maurilio Muñoz (<i>post mortem</i>) Alfonso Villa Rojas
1982	Demetrio Sodi (<i>post mortem</i>) Ricardo Pozas Arciniega
1983	Rosario Castellanos (<i>post mortem</i>) Miguel León-Portilla
1984	Lucas Ortiz Benítez (<i>post mortem</i>) María Teresa Pomar
1985	Juan Rulfo (<i>post mortem</i>) Julio de la Fuente (<i>post mortem</i>)
1986	Diego Vázquez Alfonso Fabila (<i>post mortem</i>)
1987	Guillermo Bonfil Batalla José Zazueta (<i>post mortem</i>)

MUSEOS

En 1951 el Instituto Nacional Indigenista creó el Museo Nacional de Artes e Industrias Populares, en la ciudad de México. Hoy suman 13 los museos que el INI ha instalado en diversos lugares de la República mexicana, en los que se exhiben las mejores muestras artesanales del país. Esta red museográfica tiene como objetivo conservar, fomentar y difundir el arte popular y las artesanías tradicionales, como manifestaciones de la pluralidad cultural de la nación.

Museo Nacional de Artes e Industrias Populares
México, D.F.

Museo Regional del Noroeste
Hermosillo, Sonora

Museo Regional del Fuerte, en coordinación con el Ayuntamiento del Fuerte
El Fuerte, Sinaloa

Museo de Arte Popular de Chihuahua
Chihuahua, Chihuahua

Museo Regional de la Cerámica, en coordinación con el Gobierno del estado
Tlaquepaque, Jalisco

Museo Nacional de la Cerámica, en coordinación con el Ayuntamiento de Tonalá
Tonalá, Jalisco

**Museo de la Danza, la Máscara y las Artes Populares de Occidente, en coordinación con la Universidad de Colima
Colima, Colima**

**Museo Regional de la Huatapera
Uruapan, Michoacán**

**Museo Regional de Cuetzalan, en coordinación con el Centro de Estudios Históricos y Antropológicos de la Sierra Norte de Puebla
Cuetzalan, Puebla**

**Museo de la Laca, en coordinación con el Ayuntamiento Municipal
Chiapa de Corzo, Chiapas**

**Museo de Arte Popular de Mérida, en coordinación con el Gobierno del estado
Mérida, Yucatán**

**Museo Vivo Casa de las Artesanías de Tlaxcala
Tlaxcala, Tlaxcala**

**Museo de Cultura Popular, en coordinación con el Gobierno del estado
Villahermosa, Tabasco**



ANEXOS

LEY QUE CREA EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

Publicada en el Diario Oficial del 4 de diciembre de 1948

ARTICULO PRIMERO - Se crea el Instituto Nacional Indigenista, con personalidad jurídica propia, filial del Instituto Indigenista Interamericano y con sede en la capital de la República.

ARTICULO SEGUNDO El Instituto Nacional Indigenista desempeñará las siguientes funciones:

- I. Investigará los problemas relativos a los núcleos indígenas del país.
- II. Estudiará las medidas de mejoramiento que requieran esos núcleos indígenas.
- III. Promoverá ante el Ejecutivo Federal la aprobación y aplicación de estas medidas.
- IV. Intervendrá en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes.
- V. Fungirá como cuerpo consultivo de las instituciones oficiales y privadas de las materias que, conforme a la presente Ley, son de su competencia.
- VI. Difundirá, cuando lo estime conveniente y por los medios adecuados

los resultados de sus investigaciones, estudios y promociones, y

- VII. Empezará aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas, que le encomiende el Ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas.

ARTICULO TERCERO - El Instituto estará capacitado para adquirir y administrar bienes y formará su patrimonio con los que en seguida se enumeran:

- I. La cantidad que anualmente le fije como subsidio el Gobierno Federal, a través de su Presupuesto de Egresos.
- II. Con los productos que adquiera por las obras que realice y por la venta de sus publicaciones, y
- III. Los que adquiera por herencia, legados, donaciones o por cualquier otro título de personas o de instituciones públicas o privadas.

ARTICULO CUARTO - Los bienes que lleguen en esta forma a constituir el patrimonio del Instituto, no podrán ser gravados ni enajenados por el mismo, sin previa autorización del Gobierno Federal, y suje-

tándose en todo caso para tales enajenaciones o gravámenes, a las disposiciones que rijan a los bienes nacionales, calidad que en todo tiempo conservarán esos bienes.

ARTICULO QUINTO - El Instituto quedará integrado por el Director y un Consejo, además del personal técnico y administrativo que requieran sus actividades.

ARTICULO SEXTO.- El Director del Instituto será designado por el C. Presidente de la República de entre aquellas personas que se hayan distinguido en cualquiera de las actividades técnicas que se relacionan con las funciones propias del Instituto; le corresponderá la representación legal de éste y será el ejecutor de los acuerdos del Consejo.

ARTICULO SEPTIMO - El Consejo será presidido por el Director y estará integrado por representantes de las Secretarías de Educación Pública (Dirección de Asuntos Indígena), Salubridad, Gubernación, Agricultura, Recursos Hidráulicos, Comunicaciones y Obras Públicas y Departamento Agrario y por representantes designados por el Banco de Crédito Ejidal, Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Politécnico Nacional, por un representante designado por las sociedades científicas que se dediquen preferentemente a estudios antropológicos y por representantes de los núcleos indígenas más importantes que serán designados y participarán en la forma y términos que señale el Reglamento de la presente Ley.

ARTICULO OCTAVO El Director del Instituto planteará cada año al Consejo, el plan de acción y las investigaciones técnicas que le correspondan, conforme a los términos de la presente Ley; el Consejo aprobará, a más tardar en el mes de septiembre, el plan que desarrollará en el siguiente año.

ARTICULO NOVENO - El Consejo se reunirá mensualmente en sesión ordinaria y en sesión extraordinaria cada vez que para ello sea convocado por el Director, debiéndose celebrar las sesiones ordinarias precisamente en las fechas que al efecto se fijen en el calendario que oportunamente se forme.

ARTICULO DECIMO.- En las sesiones del Consejo, las decisiones se adoptarán a mayoría de votos y en caso de empate el Director tendrá voto de calidad.

ARTICULO DECIMOPRIMERO - Será facultad del Director del Instituto someter a la decisión del Consejo la contratación del personal técnico necesario para el desarrollo de sus actividades. Este personal técnico será contratado por tiempo limitado para la realización de trabajos determinados.

El Tesorero del Instituto será nombrado por el Presidente del mismo, con aprobación del Consejo.

El Consejo tendrá derecho a mandar practicar, cuando lo juzgue conveniente, una auditoría sobre el manejo de los fondos del Instituto. Cada año será obligatorio nombrar un Auditor que compruebe la correcta aplicación de los fondos.

El personal administrativo quedará sujeto a contrato de trabajo por el tiempo que sean necesario sus servicios.

ARTICULO DECIMOSEGUNDO Las Secretarías y Departamentos de Estado presentarán al Instituto Nacional Indigenista, la colaboración necesaria para la realización del plan de trabajo que sea aprobado por el Consejo.

Las Secretarías y Departamentos de Estado harán figurar en sus respectivos presupuestos las cantidades necesarias para la realización de dicho plan, y no podrán disponer de dichas partidas [K> otro objeto.

ARTICULO DECIMOTERCERO El Instituto, como Dependencia del Gobierno Federal, gozará de franquicia postal y telegráfica y del descuento que a aquéllas corresponde en las vías generales de comunicación.

ARTICULO DECIMOCUARTO Las operaciones en virtud de las cuales el Instituto adquiera bienes institucionales públicas o privadas, nacionales o extranjeras o bien particulares, estarán exentas de toda clase de contribuciones, impuestos o derechos.

TRANSITORIOS:

PRIMERO - Durante el presente año el Ejecutivo fijará al Instituto el subsidio que estime pertinente, a reserva de que el año próximo, se considere dicho subsidio en el Presupuesto de Egresos de la Federación.

SEGUNDO.- Se derogan las disposiciones legales anteriores, que se opongan a la presente Ley.

PARTICIPACION INDIGENA EN EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

DECRETO por el que se establecen nuevos mecanismos de participación de las comunidades indígenas en la elaboración, aplicación y evaluación de la política indigenista que el Gobierno Federal lleva a cabo a través del Instituto Nacional Indigenista.

Al margen un sello con el Escudo Nacional que dice: Estados Unidos Mexicanos - Presidencia de la República.

MIGUEL DE LA MADRID H, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, en ejercicio de la facultad que me confiere el artículo 89, fracción I, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y con fundamento en los artículos 40. de la Ley de Planeación, Primero, Segundo, Quinto y Séptimo de la Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista, y

CONSIDERANDO

Que la Ley de Planeación establece un sistema nacional de planeación, con amplia participación de todos los sectores de la sociedad, y el Plan Nacional de Desarrollo 1983-1988 señala que los grupos indígenas deberán tener una máybr participación en la planeación estatal y municipal de las regiones que habitan, así como que las dependencias y entidades gubernamentales estarán obligadas a consultar a las organi-

zaciones indígenas respecto a las modalidades y lugares de ejecución de sus programas.

Que la Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista prevé la representación y participación de las comunidades indígenas en el seno del Consejo Directivo del organismo;

Que, en la práctica y durante los treinta y siete años de existencia del Instituto, las referidas representación y participación se han expresado, fundamentalmente, a nivel local, a través de la presencia de un representante de las comunidades en los consejos técnicos que funcionan en los centros coordinadores con que cuenta el organismo en distintos lugares de la República;

Que, sobre estas bases, ha sido estrategia del Instituto Nacional Indigenista realizar sus acciones en coordinación con las dependencias oficiales y siempre con la participación de las propias comunidades indígenas;

Que, en correspondencia con esta orientación, el actual Gobierno de la República ha resuelto impulsar sustantivamente la tarea indigenista, aplicando los principios y métodos de la planeación democrática lo que implica trabajar con y para los indígenas en el diseño e instrumentación de las acciones procedentes;

Que, congruente con lo anterior y con el propósito de establecer los mecanismos correspondientes a la participación de las

comunidades indígenas dentro del sistema de planeación democrática, se han estajile-
cido Subcomités Especiales de Etnodesa-
rrollo dentro de los Comités de Planeación
del Desarrollo de los Estados (COPLA-
DES).

Que, a su vez, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas ha planteado la conveniencia de constituir un órgano consultivo del Instituto Nacional Indigenista, integrado por indígenas; Que resulta necesario traducir estos propósitos en disposiciones que aseguren una más amplia y eficaz participación de los grupos indígenas en las actividades que realiza el Instituto Nacional Indigenista y brinden sustento jurídico específico a las modalidades propuestas al efecto, ha tenido a bien expedir el siguiente

DECRETO por el que se establecen nuevos mecanismos de participación de las comunidades indígenas en la elaboración, aplicación y evaluación de la política indigenista que el Gobierno Federal lleva a cabo a través del Instituto Nacional Indigenista.

CAPITULO I DISPOSICIONES GENERALES

ARTICULO 1o - El presente decreto reglamenta, en lo conducente, el artículo séptimo de la Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista y tiene por objeto establecer modalidades específicas de participación de las comunidades indígenas en la elaboración, aplicación y evaluación de la política indigenista que el Gobierno Federal lleva a cabo por conducto de aquél.

ARTICULO 2o - La participación de las comunidades indígenas del país, para los efectos previstos en el artículo anterior, tendrá lugar a través de las siguientes instancias orgánicas:

I -	Comités Comunitarios de Planeación.
II -	Consejos Técnicos Locales.
III -	Comités Consultivos Estatales.
IV -	Consejo Consultivo Nacional.

ARTICULO 3o - Los cargos de representación de las comunidades indígenas en los órganos mencionados en el artículo precedente serán honorarios y elegibles en los términos que, respecto de cada uno de ellos, prevé el presente ordenamiento; quienes los desempeñan durarán en su encargo dos años y podrán ser reelectos por una sola vez.

CAPITULO II DE LOS COMITES COMUNITARIOS DE PLANEACION

ARTICULO 4o - Los Comités Comunitarios de Planeación serán los órganos de participación básica y directa de las comunidades indígenas.

ARTICULO 5o - Los Comités Comunitarios de Planeación se constituirán, en cada comunidad, por el número de iriímbros y "de acuerdo con el procedimiento que al efecto determine la propia comunidad, respetando sus normas tradicionales de organización.

ARTICULO 6o - Cada comité Comunitario de Planeación designará a un representante entre el Consejo Técnico del Centro, Coordinador Indigenista que le corresponda.

ARTICULO 7o- Los representantes indígenas ante el Consejo Técnico nombrarán, a su vez, a un representante ante el Comité Consultivo Estatal.

ARTICULO 8o.- Los Comités Comunitarios de Planeación tendrán las siguientes funciones:

I.- Participar con los Centros Coordinadores Indigenistas en el diagnóstico de sus comunidades.

II.- Participar en la programación, seguimiento y evaluación de las acciones de los Centros Coordinadores Indigenistas y Residencias.

III.- Promover las medidas que tiendan a mejorar el funcionamiento de los Centros Coordinadores Indigenistas y Residencias.
IV.- Cooperar en los planes de emergencia que, por razones de fenómenos naturales, afecten a las comunidades indígenas.

V.- Transmitir a las comunidades información periódica sobre el avance de los programas que estén realizando los Centros Coordinadores Indigenistas y Residencias.

VI.- Promover la organización y participación de los miembros de las comunidades para el desarrollo de los programas autorizados.

VII.- Realizar, de acuerdo con los Centros Coordinadores Indigenistas y Residencias, programas de orientación y capacitación referentes a la política indigenista y a los mecanismos de la planeación democrática.
VIII.- Las demás que se orienten al beneficio de los núcleos indígenas a los que representan.

CAPITULO III

DE LOS CONSEJOS TECNICOS LOCALES

ARTICULO 9o - En cada Centro Coordinador Indigenista establecido por el Instituto a través de la República se constituirá un Consejo Técnico Local, integrado por: el Director del Centro, quien lo presidirá; el Administrador del Centro; los Jefes de las Secciones Técnicas que integren el Centro; un representante de cada Comité Comunitario de Planeación de la región respectiva, y un representante de la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública.

A las sesiones del Consejo se podrá invitar a representantes de las dependencias o entidades federales o de los gobiernos de los estados y de los municipios, cuando su presencia sea necesaria en razón de los asuntos a tratar.

ARTICULO 10 - Los Consejos Técnicos Locales desempeñarán las siguientes funciones:

I - Conocer el proyecto de programa anual de trabajo que les presente el Director del Centro.

II - Conocer anualmente el presupuesto aprobado que les será presentado por el Director del Centro.

III.- Evaluar la marcha de las actividades del Centro y sugerir, en su caso las adecuaciones o modificaciones que estimen convenientes.

IV - Promover las medidas necesarias para mejorar la coordinación entre las instituciones y dependencias federales y estatales que desarrollen programas en la región.

ARTICULO 11o - Los Consejos Técnicos Locales se reunirán en sesiones ordinarias mensualmente y en extraordinarias cuando los convoque el director del Centro respectivo para abordar asuntos que, a su juicio lo ameriten.

CAPITULO IV

DE LOS COMITES CONSULTIVOS ESTATALES

ARTICULO 12o - Los Comités Consultivos Estatales asumirán la representación del Consejo Consultivo Nacional en los estados y funcionarán bajo la coordinación de dicho Consejo.

ARTICULO 13o - Los Comités Consultivos Estatales estarán integrados por repre-

sentantes indígenas, a razón de uno por cada Centro Coordinador Indigenista o Residencia del Instituto en el Estado. La representación indígena ante el Consejo Técnico de los citados Centros o Residencias elegirá a su representante.

En los estados donde solamente exista un Centro Coordinador Indigenista o una Residencia del Instituto, el representante que resulte electo por la representación indígena ante el Consejo Técnico respectivo tendrá el carácter y funciones de coordinador y representante estatal ante el Consejo Consultivo Nacional.

ARTICULO 14o - Los integrantes de los Comités Consultivos Estatales designarán, en asamblea general, un coordinador que, a su vez, será el representante ante el Consejo Consultivo Nacional y ante el Subcomité Especial de Etnodesarrollo del estado respectivo, en aquellas entidades federativas con cuyo gobierno se haya celebrado el convenio correspondiente.

ARTICULO 15o - Los Comités Consultivos Estatales desempeñarán las siguientes funciones:

I - Conocer las necesidades y demandas de las comunidades indígenas de la entidad, a través de los Comités Comunitarios de Planeación.

II - Participar, con el representante estatal del Instituto, en la planeación y programación de las actividades a nivel estatal.

III - Vigilar el cumplimiento de la política indigenista en general y, en particular, las normas y directrices que emita la Dirección General del Instituto, así como los acuerdos emanados del Consejo Consultivo Nacional.

IV - Promover, ante el representante del Instituto en el estado respectivo las medidas que contribuyan a mejorar el funciona-

miento de los Centros Coordinadores Indigenistas, Residencias y demás unidades operativas del Instituto.

V - Elevar conjuntamente con la representación estatal del Instituto, ante los Subcomités Especiales de Etnodesarrollo de los Comités de Planeación del Desarrollo de los Estados, las iniciativas y programas que propongan los Comités Comunitarios de Planeación.

VI - Informar a los Comités Comunitarios de Planeación sobre el resultado de sus gestiones y de los programas autorizados.

VII - Las demás que se consideran de beneficio para los núcleos indígenas a los que representan.

ARTICULO 16o - En el seno de los Comités Consultivos Estatales se formarán las comisiones necesarias para el cumplimiento de sus funciones.

ARTICULO 17o - El domicilio de las oficinas estatales del Instituto será la sede de los comités Consultivos Estatales.

CAPITULO V

DEL CONSEJO CONSULTIVO NACIONAL

ARTICULO 18o.- El Consejo Consultivo Nacional será la superior instancia de participación indígena en el Instituto Nacional Indigenista y desempeñará las siguientes funciones:

I - Participar con el Director General del Instituto en la debida atención a los asuntos indígenas, de acuerdo con lo que dispone la Ley que crea al propio Instituto.

II - Vigilar, en coordinación con el Instituto, que la política indigenista sustentada por el Estado Mexicano se cumpla cabalmente.

III - Participar en los procesos de programación, ejecución y evaluación de los planes y programas que realice el Instituto.

IV - Designar representantes para formar parte del Consejo Directivo del Instituto.

V - Informar a los Comités Consultivos Estatales sobre el resultado de sus gestiones y el avance de los programas autorizados.

VI - Asesorar al Director General del Instituto en la adopción de las medidas que contribuyan a mejorar las tareas de los Centros Coordinadores Indigenistas y Residencias.

VII - Las demás que, en su carácter de órgano auxiliar de la Dirección General del Instituto, le asigne el Consejo Directivo.

ARTICULO 19o - El Consejo Consultivo Nacional se integrará con representantes de los Comités Consultivos Estatales, uno por cada entidad federativa donde se lleven a cabo las labores del Instituto y cinco miembros más provenientes del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas; uno de ellos lo será el Coordinador General de la Comisión Permanente de dicho Consejo y los otros cuatro serán designados por la propia Comisión.

ARTICULO 20o - El Consejo Consultivo Nacional sesionará bajo la presidencia del Director General del Instituto. Celebrará sesiones ordinarias semestralmente y extraordinarias cuando las convoque el propio Director General para el tratamiento de asuntos específicos y urgentes.

ARTICULO 21o - El Consejo Consultivo Nacional, en asamblea plenaria, designará un coordinador general de entre los representantes de los Comités Consultivos Estatales.

ARTICULO 22o - La representación indígena ante el Consejo Directivo del Instituto Nacional Indigenista estará integrada por tres miembros del Consejo Consultivo Nacional que serán:

L - El Coordinador General de dicho Consejo Consultivo.

II - El Coordinador General de la Comisión Permanente del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

III. • Un consejero electo en asamblea plenaria del Consejo Consultivo Nacional.

ARTICULO 23o - El Consejo Consultivo Nacional podrá constituir las comisiones que estime necesarias para el mejor cumplimiento de sus funciones.

ARTICULO 24o - El domicilio del Consejo Consultivo Nacional estará en la Ciudad de México.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION

Dado en la residencia del Poder Ejecutivo Federal en la ciudad de México, Distrito Federal, a los diez días del mes de junio de mil novecientos ochenta y seis.

TRANSITORIO

UNICO - El presente decreto entrará en vigor el día siguiente al de su publicación en el Diario Oficial de la Federación. Dado en la residencia del Poder Ejecutivo Federal en la ciudad de México, Distrito Federal, a los diez días del mes de junio de mil novecientos ochenta y seis. — Miguel de la Madrid H. — Rúbrica. — El Secretario de Educación Pública, Miguel González Avelar. — Rúbrica. — El Secretario de Programación y Presupuesto, Carlos Salinas de Gortari. — Rúbrica.

REPRESENTANTES DEL CONSEJO CONSULTIVO NACIONAL DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS (1988)

C. Silvestre Cuero Mateo	(Baja California)
C. Marcelino Chan Euan	(Campeche)
C. Feliciano Gómez Gómez	(Chiapas)
C. Genaro Batista Juárez	(Chihuahua)
C. Juan Soto Mendoza	(Durango).
C. Eugenio Ramírez Ramírez	(Guanajuato)
C. Paulino Gálvez Félix	(Guerrero)
C. José Santiago Rivera	(Hidalgo)
C. Pascual González de la Cruz	(Jalisco)
C. Paciano Gabino Ramírez	(Estado de México)
C. Rodolfo Sandoval Hipólito	(Michoacán)
C. David González Sánchez	(Nayarit)
C. Anatolio Lagunas Cruz	(Oaxaca)
C. Rosario Ramírez Solano	(Puebla)
C. Bartolomé de Santiago Vázquez	(Querétaro)
C. Isidro Tziu Tziu	(Quintana Roo)
C. Hipólito Santiago Josefa	(San Luis Potosí)
C. Eleazar Cutabuchay López	(Sinaloa)
C. José Piñuelas Hernández	(Sonora)
C. Jorge García Sánchez	(Tabasco)
C. Miguel Martínez Enriqueta	(Veracruz)
C. Miguel Cauich Zonda	(Yucatán)
C. Domingo Solis López	(CNPI)
C. Narciso Reyes Pérez	(CNPI)
C. Orfa Aparicio Jiménez	
C. Silviano Mendoza Mendoza	
C. José Cruz Camacho González	

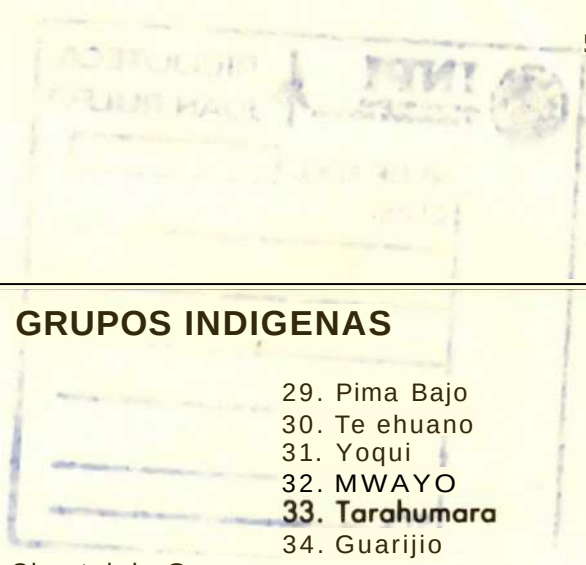
Población Indígena por Entidad Federativa

ENTIDAD	POBLACION TOTAL	POBLACION INDIGENA	POCIENTAJE	GRUPOS ETNICOS MAYORITARIOS
Aguascalientes	510 439	3080	1.03%	Tarascos
Baja California	1 177 880	31 680	1.01%	Tarascos
Baja California Sur	315 139	3864	1.79%	Mixtéeos
Banquero	420 353	57 090	10.33%	Mayas
Coahuila	1 176 666	13 360	1.04%	Nahuas, Zapotecos, Mayas
Chihuahua	340 393	3971	1.14%	Nahuas, Tarascos, Zapotecos, Huicholes
Chilpancingo	3084 47	400 700	63.63%	Tlaxcaltecos, Tzotziles, Mamés, Tapanecos, Zoques, Mayas, Tojolabales, Choles
Chihuahua	3015 477	33 34	3.41%	Tarahumaras, Rimas
Ciudad de México	3031 070	303 466	3.39%	Nahuas
Colima	313 320	10 410	1.44%	Tepehuanos
Guadalajara	3000 110	35 181	1.17%	Otomíes Pames
Guerrero	3000 110	374 400	12.5%	Nahuas, Mixtéeos, Tlapanecos, Amuzgos

ESTADO	POBLACION TOTAL	POBLACION INDIGENA	PORCENTAJE	GRUPOS ETNICOS MAYORITARIOS
Hidalgo	1 547 493	304 085	19.65%	Nahuas, Otomíes
Jalisco	4 371 998	67 760	1.48%	Huicholes
México	7 564 335	360 402	4.76%	Mazahuas, Otomíes, Nahuas, Mixtéeos
Michoacán	2 868 824	113 299	3.94%	Tarascos, Mazahuas, Nahuas, Otomíes, Mayas
Morelos	947 089	31 443	3.31%	Nahuas
Nayarit	726 120	24 140	3.32%	Coras, Huicholes, Tepehuanos, Mayos
Nuevo León	7 513 044	29 865	1.18%	Nahuas, Otomíes, Tarascos
Oaxaca	2 369 076	891 048	39.84%	Zapotecos, Mazatecos, Mixes, Chinantecos, Cuicatecos, Nahuas, Huaves, Chocho, Chatinos, Triquis, Zoques, Chontales, Mixtéeos, Amuzgos
Puebla	3 347 685	488 131	14.58%	Nahuas, Totonacos, Chocho, Mixtéeos, Otomíes
Querétaro	739 605	22 436	3.03%	Otomíes, Pames
Quintana Roo	225 985	82 772	36.62%	Mayas

ESTADO	POBLACION TOTAL	POBLACION INDIGENA	PORCENTAJE	GRUPOS ETNICOS MAYORITARIOS
San Luis Potosí	1 673 893	193 247	11.66%	Nahuas, Pames, Huastecos
Sinaloa	1 849 879	37 993	2.05%	Mayos, Tarahumaras
Sonora	1 513 739	61 139	4.03%	Mayos, Pápagos, Pimas, Yaquis, Coras, Seris, Otomíes, Tarahumaras
Tabasco	1 062 961	56 519	5.31%	Choles, Chántales
Tamaulipas	1 924 484	29 458	1.53%	Nahuas
Tlaxcala	556 597	30 780	5.53%	Nahuas, Otomíes
Veracruz	5 387 680	634 208	11.77%	Nahuas, Huastecos, Popolucas, Totonacos, Zapotecos, Mazatecos, Tepehuanos, Chinantecos, Otomíes
Yucatán	1 063 733	489 958	46.06%	Mayas
Zacatecas	1 136 830	5 256	0.46%	Mayas, Huicholes, Nahuas
TOTALES	66 846 833	5 181 038	100%	

FUENTES.Censo de Población 1980. Resumen General Abreviado. México, 1984. I.N.E.G.I.
 Valdéz, Luz Ma. y Menéndez, Ma. Teresa. Dinámica de la población de habla indígena 1900-1980.
 Serie Demografía Étnica. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1987. pp. 41-78.



GRUPOS INDIGENAS

1. Kumiai	29. Pima Bajo
2. Cucapa	30. Te ehuano
3. Paipai	31. Yoqui
4. Cochimi	32. MWAYO
5. Kiliwa	33. Tarahumara
6. Seri	34. Guarijio
7. Tequistlateco Chontal de Oax.	35. Cora
8. Tlapaneco	36. Huichol
9. Pame	37. Nahua
10. Chichimeco Jonaz	38. Huasteco
11. Otomi	39. Maya Peninsular
12. Mazahua	40. Lacandon
13. Matlatzinca	41. Chontal
14. Oculteco	42. Chol
15. Mazateco	43. Tzeltal
16. Popolaca	44. Tzotzil
17. Ixcateco	45. Tojolabal
18. Chocho-Popolaca	46. Chuj
19. Mixteco	47. Jacalteco
20. Cuicateco	49. Motozintleco
21. Trique	50. Mixe
22. Amuzgo	51. Populuca
23. Chatino	52. Zoque
24. Zapoteco	53. Totonaca
25. Chinanteco	54. Tepehua
26. Huave	55. Purepecha o Tarasco
27. Papago	56. Kikapu
28. Pima Alto	

INPI
INSTITUTO NACIONAL
DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

BIBLIOTECA
JUAN RULFO

N°DEADQ. 14373

CLASIF. I

306.06172

IS7

1988

WDEADQ. P-I

SYS.

Este libro se terminó de imprimir el 10
de noviembre de 1988 en los talleres de
Litográfica México, S.A., Atotonilco 40,
Col. Maza, C.P. 06270, México, D.F.

© INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

AVENIDA. REVOLUCION 1279

C.P. 01010

MEXICO, D. F.

I S B N - 968 - 322 - 084 - 1

IMPRESO EN MEXICO



INPI

WIPHYH, M. ...Al /
DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS

**BIBLIOTECA
JUAN RULFO**

FECHA DE DEVOLUCIÓN

