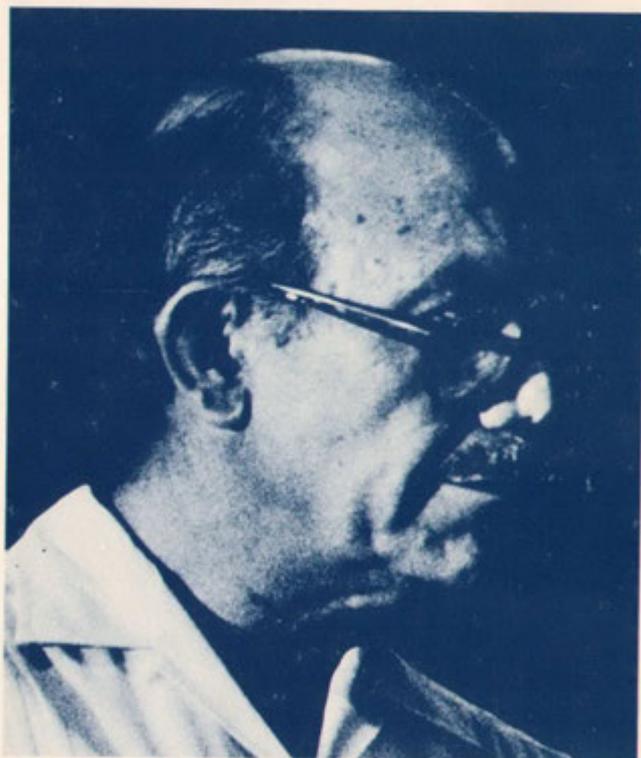


5574

OBRAS ESCOGIDAS DE

Guillermo Bonfil

Obras escogidas de Guillermo Bonfil



3

Tomo 3

OBRAS ESCOGIDAS DE

Guillermo Bonfil

OBRAS ESCOGIDAS DE
Guillermo Bonfil

Tomo 3
Obra inédita

Selección y recopilación
Lina Odena Güemes

Instituto Nacional Indigenista
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Dirección General de Culturas Populares /
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal /
Secretaría de la Reforma Agraria
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Clasif. _____

Adq. _____

Fecha _____

Proced. _____

OBRAS ESCOGIDAS DE GUILLERMO BONFIL

Primera edición: 1995

Coedición: Instituto Nacional Indigenista
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Dirección General de Culturas Populares /
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal /
Secretaría de la Reforma Agraria
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

D.R. © Por esta edición, Instituto Nacional Indigenista,
Av. Revolución 1279, Col. Tlacopac, C.P. 01040, México, D.F.

ISBN 968-29-7328-7 (obra completa)
968-29-7331-7 (tomo 3)

Impreso y hecho en México



**BIBLIOTECA
CENTRO DE INFORMACIÓN
Y DOCUMENTACIÓN**

Dirección General de Culturas Populares

Índice

TROVAS Y TROVADORES DE LA REGIÓN AMECAMECA-CUAUTLA	1
Introducción	3
Trovas y trovadores de la región Amecameca-Cuautla	5
Duelo del general Zapata	33
Versos de un famoso casamiento	39
Bola de Adán y Eva	43
Un agasajo a los grandes ruseñores	47
Duelo de Emiliano Zapata	49
Quintilla de Don Manuel Alarcón	55
Corrido de Vicente Rodríguez	59
Versos de María del Pilar, o sea, heroísmo mexicano	65
Corrido de los Manueles	71
LAS IDENTIDADES PROHIBIDAS (Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina)	75
Introducción	77
La situación global	79
Las organizaciones políticas indias	99
El pensamiento político indio: proyecto de civilización y demandas inmediatas	127
Palabras finales	145
Cronología 1971-1980	147

VIII Índice

Bibliografía	205
Índice bibliográfico	223
CORRESPONDENCIA	225
Carta dirigida a Manuel Marcué Pardiñas y a Jorge Carrión	227
Carta dirigida a Manuel Diégues junior	231
Carta dirigida probablemente a Carlos Monsiváis	235
Carta dirigida al doctor Adriano Santiemma	241
DISCURSOS	243
Discurso ante el presidente de la República, Lic. Miguel de la Madrid	245
TRABAJO DE CAMPO	251
Tarascos	253
Huistán, Chiapas	261
Lacandones (Nahá)	263
NOTAS DE VIAJE	273
Umbanda	275
Río Crato	281
Frankfurt	289
Tijuana al borde	293
San José de la Zorra (Kumiai). Municipio de Ensenada, B.C.	295
Región mixe (Santa María Mixitlán y San Cristóbal Chichicastepec	309
Sintra	311
Coimbra	315
Lisboa	317
Maiquetia	319
Barajas	321
Kuna	323

Siglas

- AIRA Asociación Indígena de la República Argentina
ANPIBAC Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües
ANUC Asociación Nacional de Unidad Campesina
ASCOIN Asociación Colombiana Indigenista
CADAL Centro Antropológico de Documentación de América Latina
CEE Comunidad Económica Europea
CIME Centro Internacional de Migraciones Europeas
CIMI Consejo Indigenista Misionero
CIPA Centro de Investigación y Promoción Amazónica
CIPCA Centro de Investigación y Participación de la Comunidad Amazónica
CISA Consejo Indio de Sudamérica
CISINAH Centro de Investigaciones Superiores del INAH
CNA Confederación Nacional Agraria
CNCA Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
CNPI Consejo Nacional de Pueblos Indígenas
CODEMIN Corporación de Desarrollo Minero
COIA Consejo y Organismo Indígena Arhuaco
CORPI Consejo Regional de Pueblos Indígenas
CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca
CRIT Cabildo Regional Indígena de Tolima
CRIVA Consejo Regional Indígena del Vaupés
DAI Departamento de Asuntos Indígenas
DIF Desarrollo Integral de la Familia
FLITKO Frente de Liberación del Tawantinsuyo Kollasuyo

X *Siglas*

- FSLN Frente Sandinista de Liberación Nacional
- FUNAI Fundación Nacional del Indio
- IERAC Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria Comunitaria
- ILV Instituto Lingüístico de Verano
- INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia
- INDI Instituto Nacional de Defensa Indígena
- INI Instituto Nacional Indigenista
- IPAT Instituto Panameño de Turismo
- MIP Movimiento Indio Peruano
- MIR Movimiento de Izquierda Revolucionaria
- MITKA Movimiento Indio Tupaj Katari
- OEA Organización de los Estados Americanos
- OTAN Organización del Tratado del Atlántico Norte
- PACMYC Programa de Apoyo a la Cultura Municipal y Comunitaria
- PRI Partido Revolucionario Institucional
- SEP Secretaría de Educación Pública
- UDIC Unión de Indígenas Cubeos
- UNAM Universidad Nacional Autónoma de México
- UNIGUAVI Unión Indígena Guaviare y Vichada
- UNIND Unión de Naciones Indígenas

Trovas y trovadores de la región Amecameca-Cuautla

Nota. Este trabajo se publica respetando la forma en que fue encontrado; se hace la aclaración ya que las notas al pie de página aparecen inconclusas y además el texto en algunos párrafos suena confuso.

Introducción

Durante una temporada de investigación etnográfica en la localidad de Amecameca, Estado de México, tuve la oportunidad de conocer a don Miguel Salomón. Es ya un anciano, aunque su apariencia sea la de un hombre de menor edad: nació en la última década del siglo pasado. Don Miguel y su esposa viven en una pequeñísima casa, hacia las afueras del pueblo acompañados sólo por un caballo viejo y escuálido y algún perro en igual estado de deterioro. Pero el hombre todavía trabaja y cada madrugada emprende el camino a la montaña para cortar dos tercios de leña que venderá en el pueblo o consumirá en sus propios usos domésticos.

Tras algunas pláticas preliminares, en las que contó de su vida y sus trabajos, accedió a mostrarnos "el libro": un bien conservado libro de contabilidad, en formato mayor, con cubiertas forradas en gamuza y guardas de metal. En poco más de cien páginas se hallan los textos de noventa y nueve cantos populares que forman el acervo lírico de don Sabino López, ciego de nacimiento, quien los hacía transcribir y leer a su "secretario", Lucas Torres. Este don Lucas vivía aún, muy viejo y enfermo, en otro rincón de Amecameca. Don Sabino, en cambio, había muerto muchos años atrás y el libro había pasado como obsequio póstumo a don Miguel Salomón.

Días después, don Miguel nos mostró "el cuaderno": otra colección, ésta de sesenta cantos, en un cuaderno grande, de forma apaisada, sin

cubiertas. A diferencia del “libro”, escrito con tinta negra y cuidada letra, muy de fines del siglo XIX, los textos del “cuaderno” están de mala caligrafía y con lápiz-tinta. En la última página, el cuaderno dice: “Propiedad de Pedro F. Galván”. Al final de muchos cantos escribe: “Autor Marciano Silva” y una especie de rúbrica en forma de pajarito. Don Miguel obtuvo esta segunda serie por obsequio de su antiguo dueño. Entre las páginas del cuaderno había varias hojas sueltas, también manuscritas, con once textos más, firmados en su mayoría, por Pedro Galván; éstos forman la tercera serie.

Que estas colecciones obraran en poder de don Miguel no era un hecho fortuito: él fue, desde la primera década del siglo hasta más o menos 1940, uno de los más populares cantadores de corridos de Amecameca; anduvo por las ferias de la región, cantó en fiestas y velorios y llegó incluso a la ciudad de México para probar suerte con su voz y su “bajo quinto”. En sus propias palabras: “fue del gusto”. Si dejó de serlo, eso obedeció a diversos factores: las enfermedades que entorpecieron sus dedos y disminuyeron su voz; la pobreza y la necesidad de encontrar maneras menos aleatorias de ganarse la vida y, por último, el que doña Juanita, su mujer, cansada de que su marido trasnochara con tanta frecuencia y quién sabe con quienes, le rompiera un buen día el bajo quinto, que ya nunca pudo reemplazar.

Sin embargo, pese a las tres décadas transcurridas desde que don Miguel dejó el gusto, todavía fue posible grabar la melodía de algunas canciones; por las tardes leía lentamente, con la ayuda de unos destartalados anteojos, la letra de los cantos y por la mañana, camino al monte, entresacaba de su memoria las viejas tonadas y lograba canturrearlas. De muchas más, por desgracia, fue imposible el recuerdo.

De las tres series de cantares, el cuaderno, el libro y las hojas sueltas, se ha obtenido el material que forma la parte sustantiva de este libro. No he ido más allá de transcribirlo —tarea, con frecuencia, casi de criptógrafo—; ordenarlo, seleccionar los textos en función de problemas y criterios que más adelante se detallan; anotarlos de acuerdo con las referencias que me fue posible hallar en colecciones publicadas e inéditas de cantares y corridos mexicanos y, finalmente, hacerlo preceder de un breve estudio en el que se plantean las posibilidades que ofrece este tipo de materiales en las investigaciones de antropología social y cultural y se exploran algunos de esos caminos para el caso particular de las trovas aquí agrupadas.

Trovas y trovadores de la región Amecameca-Cuautla

La lírica popular mexicana, en sus diversas modalidades y facetas, ha sido objeto de varias investigaciones; muy pocas, por desgracia, en relación con la riqueza del material. Muy desiguales, por otra parte, tanto en su intención como en su calidad.

El corrido es, quizás, el género de la lírica popular que mayor atención ha recibido en México. El hecho debe atribuirse, en primer término, a las peculiaridades de esta forma poética-musical: el que registre y narre los acontecimientos que son de interés público y el que haya alcanzado su plenitud en torno a la temática de la Revolución Mexicana, especialmente en la etapa armada. Los corridos de la Revolución resultan ser un testimonio popular, frecuentemente anónimo, de las acciones y los personajes en que puede individualizarse la convulsión que transformó las estructuras sociales, económicas y políticas de México durante la segunda década de este siglo. El que sesenta años después se refiera a aquella gesta para legitimar muchas características de la vida actual de México, especialmente de su vida pública, explicaría en parte la atención preferente que se ha dado al estudio del corrido.¹

Disponemos hoy de varias antologías del corrido mexicano, entre las que destacan las de tipo general preparadas por don Vicente

¹ Simmons: Bibliografía (o Steel-Box), "Véase, al respecto..."

T. Mendoza,² la del corrido de la Revolución, por Armando de María y Campos³ y algunas de carácter regional o local, como las publicadas por el Lic. Mario Colín.⁴ Además, el corrido ocupa buena porción en cancioneros como los que recopiló y preparó Higinio Vázquez Santa Ana.⁵

Una revisión cuidadosa de la bibliografía publicada sobre el corrido, aparte de las antologías, revela algunas características de importancia. En primer término, una tendencia frecuente a considerar al corrido como expresión "auténtica" del "alma popular mexicana" y tratarlo en un tono apologético, rico en puntos de admiración, mayúsculas y superlativos. Cuando un texto cualquiera no se ajusta a las normas preestablecidas de lo que debe ser (en opinión de cada autor, por supuesto) la "expresión pura del sentir popular", simplemente se declara que ese es un híbrido, un bastardo, producto de quienes no pertenecen al pueblo y de su esfuerzo —de antemano condenado al fracaso— por hacer poesía popular. En segundo lugar, los estudios más serios se refieren a los orígenes del corrido, a su derivación del romance, demostrable tanto desde el punto de vista formal como por la presencia en los corridos de motivos argumentales de innegable estirpe romancera.⁶ El análisis de la forma poética del corrido ha ocupado la atención de varios especialistas⁷ y también hay, por supuesto, quienes se han dedicado a estudiar las formas musicales del mismo.⁸

Por otra parte, hay casos que se apartan por completo del enfoque anterior. Tal es la obra de Merle E. Simmons sobre el corrido como fuente para el estudio de la historia del México moderno,⁹ en la cual el autor analiza el valor de los textos en los corridos como ejemplos valiosos de la imagen popular que generó la Revolución Mexicana y

² VTM: *El corrido mexicano, Lírica narrativa, Cincuenta corridos*. Don Vicente se ocupó del tema en varias de sus muchas publicaciones sobre folklore mexicano. Especialmente de carácter antológico con:...

³ Armando de María y Campos.

⁴ Mario Colín: los 3 títulos.

⁵ Higinio Vázquez Santa Ana: 3 fichas.

⁶ Como ejemplo, VTM, *Romance y corrido*.

⁷ Cf. Castañeda, Díaz y de Ovando, y la tesis de Filosofía y Letras.

⁸ Sobre el aspecto musical del corrido. Bibl.

⁹ Simmons: *The Mexican Corrido as a Source*.

sus principales actores. En ese análisis el corrido es visto como testimonio histórico, como documentación auxiliar para comprender aspectos del proceso revolucionario.

Todos los estudios mencionados tienen importancia para el conocimiento cabal del corrido mexicano; hay, sin embargo, grandes lagunas, ricas posibilidades aún no exploradas. Estas limitaciones se deben a la aparente falta de interés que los antropólogos y sociólogos han mostrado hacia estos tópicos. El corrido es, a fin de cuentas, un producto cultural que cumple funciones específicas en determinados contextos sociales. Su existencia en ciertos grupos y momentos no es atribuible exclusivamente a la continuidad de una tradición poética. Aparte de sus rasgos formales, que también tienen que ver con las características culturales de la población que participa del elemento "corrido", éste refleja o mistifica imágenes colectivas; expresa, casuísticamente o en fórmulas, un sistema de valores; desempeña determinadas funciones sociales que son variables según las situaciones; demanda la existencia de especialistas que tienen, por tanto, un lugar propio dentro de la sociedad; garantiza el recuerdo de hechos o personajes que el grupo considera significativos, contribuyendo así a mantener la tradición común y, por tanto, la posibilidad de identidad; en muchas formas, en fin, el corrido se integra dentro de la vida de ciertos sectores sociales y resulta un objeto legítimo de interés para las ciencias sociales.

En el caso presente, a diferencia de otros estudios, se cuenta con una colección de carácter local y regional, es decir, que es el acervo completo de un cantador de corridos que desempeñó esa actividad en una región determinada, precisable, cuyas características sociales, económicas y culturales pueden conocerse.¹⁰ Por otra parte, es también posible fijar los límites temporales, el lapso durante el cual estos corridos tuvieron vigencia pública dentro de un ámbito social determinado. Por último, incluso podemos registrar ciertos datos de carácter personal sobre los autores de los textos, sobre los cantadores y aun sobre algunos personajes locales que aparecen en los corridos. La combinación de estas circunstancias ofrece un marco para la

¹⁰ Mencionan el tema, tratado por Redfield en Tepoztlán, "a Mexican Village", como ejemplo de un enfoque antropológico del corrido.

comprensión del corrido como rasgo cultural y como elemento funcional dentro de una sociedad, además de aportar, en tanto antología de lírica popular, un buen número de ejemplos no publicados hasta ahora, los cuales —espero— serán de utilidad a quienes se interesan por otras facetas del corrido mexicano. Restan por estudiar, sin embargo, muchos otros cantares y formas musicales de arraigo en la región, cuya recopilación y análisis es indispensable para completar el estudio de las funciones y características socioculturales de la música en la vertiente occidental de la Sierra Nevada.

El ámbito regional

Amecameca se sitúa en uno de los rasgos naturales que unen la cuenca de México con el valle de Morelos. Su importancia histórica como centro comercial derivó del necesario intercambio de productos entre la Tierra Caliente y la concentración urbana de la cuenca de México. Como paso obligado fue también en el siglo xvi punto de arranque para la evangelización de una vasta región suriana. Su comunicación no fue sólo con la ciudad de México y con el valle de Morelos sino también con el valle poblano, aprovechando el Paso de Cortés entre el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. Las vías modernas —carretera y ferrocarril— confirmaron la importancia geográfica de Amecameca en una primera etapa, aunque los desarrollos posteriores hayan abierto nuevas rutas entre localidades y regiones anteriormente sólo comunicadas a través de Amecameca.

La región que nos interesa y de la que Amecameca puede ser considerada centro geográfico —que ya no económico— abarca, por el norte, los municipios que forman el Distrito de Chalco, en el Estado de México; por el sur llegaría hasta la ciudad de Cuautla; la formidable barrera de los volcanes sería el límite oriental, en tanto que el occidental, menos preciso, podría trazarse por una línea que fuera de sur a norte a partir de Tlayacapan, Morelos. Es una región de clima variado que incluye localidades y tierras de cultivo a casi tres mil metros de altitud y valles cálidos a mil quinientos. Hay, pues, diversidad de cultivos, diferencias notables en la forma y características de los poblados y las habitaciones, ropajes distintos. Los ritmos y los modos

de vida no son los mismos en las barrancas de la montaña, rodeadas de coníferas y coronadas con nieves perpetuas, que en el Plan de Amilpas, plano, de horizonte abierto, entre cañaverales. Y el hombre tampoco es el mismo. Difieren sus costumbres y su carácter: más comunicativo y con cierto despegue el de la Tierra Caliente; austero, vuelto a sí mismo, más solitario el de las tierras altas.

Con la excepción de Tetelcingo (muy cerca de Cuautla, sobre la carretera), no puede hablarse de comunidades indígenas en esta región —al menos, atendándose a la usual definición de “el indio”. El idioma náhuatl se ha olvidado casi por completo, aunque hay todavía, dispersos por todas partes, individuos que lo dominan desde su infancia. Puede hablarse, quizá, de un “bilingüismo oculto”, en la medida en que un alto porcentaje de habitantes saben más el idioma náhuatl de lo que reconocen ante los extraños; sin embargo, ya no es el medio generalizado de comunicación, lo que no obsta para que el castellano regional abunde en términos y giros de innegable origen náhuatl. Con la indumentaria sucede lo mismo: salvo en Tetelcingo, en toda la comarca la indumentaria es de manufactura industrial, la común del medio rural y de las pequeñas ciudades; algunas mujeres llevan blusa bordada a mano y faldas largas hasta el tobillo, y algunos hombres usan camisa y calzón de manta ceñido con faja o rebozo; pero unas y otros forman una minoría cuantitativamente insignificante.

Fue ésta una región de grandes haciendas cuyos cascos todavía están en pie, masivamente, sólo superados en el paisaje cultural por los enormes conventos del siglo xvi. La conmoción revolucionaria encontró aquí escenario propicio. La lucha agraria encabezada por Zapata en Morelos alcanzó eco en toda el área. Muchos se enrolaron en las huestes zapatistas; otros, cayeron en la leva. Hubo escasez y violencia. Después, para muchos, también hubo tierras ejidales. El desarrollo subsecuente, la ola de modernización, se hicieron presentes muy pronto en la región. El impacto es inmediato; pero ni tan profundo como algunos suponen, ni tan indiscutiblemente benéfico como otros quisieran.

La cultura del pasado no ha sido borrada en todos los aspectos de la vida ni con igual intensidad. De hecho, en casi cualquier renglón que se estudie con cierto detalle, aflorará pronto la huella indígena e indocolonial. Esto sucede tanto en la cultura material como en la

organización social y en el ámbito intelectual. Lo mismo en las habitaciones, en el instrumental doméstico y en las técnicas de cultivo, que en las mayordomías, las fiestas y el parentesco ritual, o en las creencias, los relatos legendarios y la imagen del mundo. Eso está ahí; coexiste con el intenso tráfico, en relación constante con la ciudad y la industria, con la radio, la prensa y la televisión, con los sindicatos y las campañas electorales, porque hay escuelas, necesidad de trabajar o comerciar en la gran ciudad, impuestos, leyes y gobierno. No es, pues, una región aislada; desde tiempo antiguo no lo ha sido. Pero en su ubicación en el ámbito central, en el epicentro de la vida moderna nacional, no significa ausencia del pasado ni muerte de la tradición.

El marco institucional del corrido

Como cualquier otro rasgo cultural el corrido se manifiesta en ciertas circunstancias sociales. La diversidad de tales circunstancias y su naturaleza, permiten apreciar mejor las funciones del corrido dentro de un ámbito social dado.

En el área que nos ocupa el corrido forma parte, en primer término, del complejo de fiestas regionales. De éstas es posible establecer dos tipos principales: las fiestas patronales y las ferias. Las primeras corresponden a la celebración del santo patrón titular de cada localidad. No todas tienen la misma importancia, pero todas se festejan y siempre acude gente de otras poblaciones.

Las ferias tienen carácter regional. El principal ciclo es el de los viernes de Cuaresma. Se inicia en Amecameca, el primer viernes, dos días después de que han bajado la imagen del Señor del Sacromonte de su santuario a la parroquia de la localidad. Sigue en Cuautla, en el templo del Señor del Pueblo. Culmina, el tercer viernes, en la gran feria de Tepalcingo; sigue en Atlatahucan y después en Totolapan, para terminar, en Semana Santa, con la "feria chica" de Amecameca.

Hay algunas otras celebraciones anuales que alcanzan relieve como fiestas de la comarca. Tal es el caso de los días de Carnaval, especialmente en algunas localidades de Morelos, como Tlayacapan y Tepoztlán.

No es indispensable, para los fines de este estudio preliminar, abundar en el análisis de las fiestas de la región. Baste señalar algunos

rasgos pertinentes para enmarcar la expresión del corrido. En primer término, el hecho de que las fiestas tienen siempre un doble carácter, religioso y comercial. El primero lo revela el motivo explícito de la fiesta, relacionado con las celebraciones del calendario católico y por el papel que desempeñan los actos religiosos (oficios, procesiones y peregrinaciones, etc.). El aspecto comercial siempre está presente, aunque en escala variable; en las ferias alcanza su máxima expresión, atrayendo mercaderes de una vasta región que rebasa con mucho los límites de la vertiente occidental de la Sierra Nevada. Para citar sólo un ejemplo a la feria de Tepalcingo —sin duda la más importante del área y una de las mayores del país— acuden comerciantes y productores de Olinalá, Guerrero, en una gran cantidad, con sus tradicionales objetos de madera laqueada, al grado de considerarse que ese mercado representa la salida anual más cuantiosa de la producción local. La alfarería poblana y los productos de la Tierra Caliente de Guerrero forman otros renglones abundantemente representados en la feria del tercer viernes de Cuaresma.

Pero el visitante no sólo acude a las ferias con fines religiosos o comerciales, aunque éstos sean sus principales motivaciones. La feria es también diversión, oportunidad de esparcimiento que rompe periódicamente el ritmo de la vida campesina. Las maneras de la diversión son múltiples e incluyen espectáculos públicos gratuitos (danzas y representaciones, juegos pirotécnicos), exhibiciones inusitadas ("casa de los monstruos", mujeres-serpiente, funciones de cine, tandas de enanos bufos, muestras de reptiles), juegos mecánicos, bailes y serenatas. Algunos de estos espectáculos no existían cincuenta años atrás, como tampoco la venta de muchos productos industriales que hoy significan parte importante del mercadeo; son la incontenible presencia del mundo moderno en curioso maridaje con las maneras ancestrales de vivir.

Así también los cantadores de corridos, todavía presentes hoy, pero con frecuencia auxiliados ya por micrófonos y altoparlantes que les permiten competir en volumen con el ruido pastoso, inaudible casi a fuerza estridente, de las sinfonolas, los reclamos de los vendedores, las guitarras eléctricas de los *stands* de cervecerías y toda clase de voces y notas de la feria electrificada.

De lo que sabemos de hace medio siglo —y que aún puede encontrarse con paciencia y un poco de buena suerte—, los cantadores de corridos, por parejas generalmente, acompañados con el instrumento característico de la zona (el bajo quinto), se ubicaban en los cobertizos de las rifas y loterías, como una atracción más para el público, y cantaban sus historias mientras se repartían los cartones a los participantes, entre una y otra “cantada” de las cartas. O bien, otros se instalaban en cualquier rincón de la feria y allí entonaban sus trovas que el público escuchaba atento, para comprar después las hojas de colores en que iba impresa la letra escuchada. Héctor Pérez Martínez narra de la siguiente manera su encuentro con unos cantadores de corridos, allá por la tercera década de este siglo:

—Una mañana, bajo los árboles florecidos del parque de Amecameca —octubre límpido y espacioso— un rapsoda rasgueaba su guitarra de Paracho. Una mujer cantaba, en falsete, los versos de un corrido. El pueblo se había congregado en torno al grupo en un instante. Los ojillos negros y tristes de nuestros indios se afilaban de alegría. Calzaba el músico huaraches polvorientos; ella se envolvía en amplio rebozo azul. Al terminar la canción, ella desdobló el brazo azotando la luz con un haz de colores: en hojas de papel “afiche”, verde perico, púrpura, rojo viejo, amarillo, vendía versos de corrido. Yo mismo quise comprar los que su compañero acababa de cantar. Con acento de hondo orgullo, él me dijo: “No están en papeles, jefe, yo los hice”.¹¹

Hay otros cantadores, en fin, que van de cantina en pulquería satisfaciendo a la clientela por una modesta paga.

En esas tres modalidades: la lotería, el canto con venta de hojas sueltas y la trova en tabernas, se desarrollaba el corrido en las ferias regionales. Tienen como diferencia estos ambientes que, en el primer caso, el cantar va al público como elemento accesorio de una actividad central (el juego de azar); en el segundo, la asistencia y atención es por completo voluntaria y se complementa con la adquisición de los textos escuchados y, por último, en la taberna se canta a petición particular y mediante paga. El contexto es diferente en cada caso. Quienes cantan seleccionan con mayor libertad sus números en la primera

¹¹ H. Pérez Martínez, p. 28.

situación; en la segunda, procuran tomar en cuenta la novedad, el ambiente y el gusto conocido del público, a fin de lograr la mayor venta de las hojas sueltas; en la cantina y la pulquería, en fin, el cantador está a disposición del cliente, cuyo gusto representa siempre un reto a la memoria y actualidad del intérprete. Podría concluirse, entonces, que en la taberna se escuchan los cantos ya aceptados, los que el tiempo sedimentó e hizo ingresar al acervo de la tradición, los que busca de manera recurrente y a veces automática el hombre en fiestas, el que da salida —con ayuda del alcohol— a su angustia, sus temores, recuerdos y alegrías. El canto al aire libre, para el que pasa enfrente, sería, en cambio, el medio para la innovación, para la introducción de historias nunca antes oídas; la ocasión para versificar sobre lo actual, para transmitir la noticia y atrapar los intereses del momento en unas cuartetas. Éste expresaría la tradición en movimiento; aquél, la tradición cristalizada. Desde un punto de vista sociológico, la permanencia de ciertos corridos y la constante innovación en el acervo popular obedecerían a la existencia de situaciones diferentes para la expresión pública del cantar. Los contextos específicos permiten, en unos casos, reafirmar el uso y la memoria de corridos ya de dominio público, en tanto que en otros abren la posibilidad para la introducción de nuevas trovas.

En la región Chalco-Amecameca-Cuautla, eminentemente rural pero cercana a la capital de la República, en los años que van de 1880 a 1910, los acontecimientos nacionales tenían importancia y repercusión frecuentemente inmediata y directa. Como vimos, no es ésta una región aislada, remota, ni ajena al acontecer nacional. Hay preocupación, no sólo por los grandes eventos, sino también por los incidentes particulares, por los fusilamientos, los asesinatos, los indicios de transformación de las costumbres. Y de 1910 en adelante, por supuesto, la región vive intensamente, en carne propia, la convulsión revolucionaria y de manera particular la lucha agraria encabezada por Emiliano Zapata. Los medios de información se reducen a la prensa y a la noticia que va de boca en boca. Los periódicos se leen poco, apenas por un reducido número de personas en cada localidad. Pero las noticias de la prensa que se consideran de importancia pública se esparcen rápidamente y se comentan. Aquellas que alcanzan el rango de acontecimiento, o que así, al menos, son

calificadas por el versificador popular, se arreglan, aderezan y comentan en largas tiras poéticas, se vuelven corridos y se difunden de feria en feria. Los cantadores son fuente de información. Con frecuencia, la noticia puede ya ser conocida por el público, pero importa escuchar su relato en verso, más fácilmente retenible en la memoria; y se espera oír de labios del trovador, además, los detalles del caso que la voz popular ignoró, alteró o dejó en el olvido. Importa también, mucho, escuchar un juicio sobre los hechos, una apreciación que parta del esquema de valores común y compartido, para que refuerce la confianza del grupo en sí mismo y en sus peculiares formas de vida, pensamiento y creencia. La feria es la ocasión propicia para difundir e intercambiar noticias y ejemplos; lo ha sido desde siglos —y eso no es de escasa importancia para quienes a ella acuden. En esa coyuntura encuentra el cantador de corridos otra función que desempeñar: es transmisor de noticias y debe ser capaz de expresar en forma sintética y convincente los imprecisos juicios populares sobre los acontecimientos que narra. En la segunda década de este siglo, durante la revolución armada, la importancia social y política de ese cometido debió haber sido excepcionalmente grande, como grande sería la responsabilidad del versificador y rígidos y maniqueos los criterios populares para juzgar sus obras. De esto se tratará más adelante con mayor detalle.

Las ferias y las fiestas representan, así, la situación más propicia para la difusión masiva del corrido, a la vez que ofrecen la mayor variedad de ambientes específicos para la expresión de las diversas categorías de cantares. En un segundo plano, semejante en mucho a las ferias pero más limitado en cuanto al número y diversidad de los asistentes, se sitúan los tianguis o mercados semanales.

En la región hay un ciclo semanal bien establecido para los tianguis, que vertebra el intercambio comercial cotidiano desde Cuautla hasta Chalco. Muchos son los mercaderes y los géneros que cubren rigurosamente el circuito semanal, en tanto que a cada tianguis acuden como compradores preferentemente los habitantes de las localidades más cercanas, quienes se ajustan al ritmo de abastecimiento semanal. En ciertas fechas, hay comerciantes y clientes en cantidades mayores que las usuales; es el caso, por ejemplo, del tianguis de Día de Muertos en Ozumba (que se celebra el miércoles inmediato anterior al 1o. de

noviembre), tradicionalmente rico en alfarería ceremonial, flores, copal y algunos productos comestibles de la estación, propios para las ofrendas a los muertos. En los tianguis de hoy sólo eventualmente se encuentran cantadores de corridos, y éstos habrá que buscarlos en cantinas y pulquerías, nunca por la calle. Antes, según relataban los ancianos, también podía hallárseles cantando al aire libre y ofreciendo las hojas sueltas con la letra impresa de sus historias. Lo dicho para el corrido en las ferias vale también para el ámbito de los tianguis, con los necesarios ajustes de escala y con la salvedad de que en los mercados sólo había rifas cuando coincidía con alguna fiesta.

Aparte de las ocasiones masivas, representadas por las ferias, las fiestas patronales y los tianguis, el corrido era elemento necesario en algunos acontecimientos familiares. De manera muy particular se recuerda la presencia de los cantadores en los velorios de los niños: "por lo menos —contaba don Miguel Salomón— había un bajo quinto en cada cuarto de la casa". Aquí aparece una actitud muy extendida en el medio rural mexicano (aunque de ninguna manera limitada al territorio nacional): la muerte del niño debe comprenderse como su paso al cielo, al goce inmediato de la gloria sin tránsito doloroso por este "valle de lágrimas"; por eso al niño difunto se le llama "angelito". El dolor de los padres y parientes queda en la intimidad, es sólo interior, no puede expresarse públicamente porque es ofensa a la bondadosa voluntad divina. En la actitud religiosa, tal como es entendida su prescripción, debe pasar más por la alegría porque el niño alcanzó la gloria, que el dolor por su separación de este mundo. El ambiente del velorio, lejos de ser fúnebre, debe ser el de un convivio feliz. En algunas regiones hay incluso juegos de salón tradicionales para esos momentos, en los que se aprecia una intención conciente y hasta excesiva de eliminar cualquier resabio de tristeza. En la zona que nos ocupa, uno de los recursos puestos en juego para disipar el ambiente fúnebre era la presencia de cantadores. En el acervo de corridos hay algunos de carácter netamente religioso y otros, los "despedimentos", con alusiones directas a la muerte. No hay, en cambio, nada semejante a las "despedidas del angelito" que se cantan en Sudamérica y las Antillas en ocasiones semejantes. Hasta donde los informes recogidos alcanzan, los cantadores no tenían un repertorio específico exclusivo para los velorios de niños; se cantaba

de todo, atendiendo en muchos casos a las peticiones de los asistentes. Así se pasaba la noche, ingiriendo alcohol y oyendo o cantando corridos.

Al contribuir a dulcificar la muerte, los corridos ayudaban también a cumplir con una conducta socialmente esperada y culturalmente prescrita, pero que sólo puede manifestarse en un ambiente estimulado con esa intención. Todas las facetas del corrido, desde la picardía hasta la noticia, estaban en esa ocasión orientadas al fin último de crear ese ambiente. El cantar corridos no era una actividad adicional o gratuita, sino un elemento funcional, parte legítima y necesaria de una situación social significativa.

Conviene aquí establecer una distinción entre el cantador de corridos y el cantor religioso, que también existe en la región. Este último tiene asignadas funciones precisas conectadas siempre con las actividades religiosas: sea cantar en el templo, sea conducir los rezos y entonar los "alabados" en las procesiones y en las ceremonias hogareñas. Su acervo de cánticos es exclusivamente de carácter religioso y se combina con su conocimiento de gran número de oraciones y de las circunstancias adecuadas para cada una de ellas. Canta sin acompañamiento instrumental, o toca también el órgano: hay todavía algunos ejemplares portátiles de ese instrumento, que el cantor o rezandero puede llevar a los hogares para cumplir mejor su cometido. El cantador de corridos, que conoce e interpreta trovas de contenido religioso, les da a éstas el mismo uso que al resto del repertorio. Las dos actividades son distintas y especializadas y nunca coinciden en un solo individuo.

A nivel de expresión personal, hay un género, el corrido amoroso, que cumple una función específica dentro de las relaciones sociales, ya que su canto es una fórmula culturalmente establecida para iniciar el noviazgo. El género opuesto, los cantos de despecho, tiene también una función precisa en el contexto de las relaciones amorosas. Este punto se discutirá más ampliamente al analizar los diversos tipos de corrido.

Hay, por supuesto, una expresión del corrido que no corre a cargo del cantador profesional. Es el canto personal o de grupo, el de la mujer en las tareas del hogar, el de los jóvenes durante las reuniones nocturnas, en la calle; el del hombre en camino a la milpa. El corrido

es en esas ocasiones una manera de cada quien de estar consigo mismo, un algo en que ocupar el ocio, una voluntad espontánea pero socialmente aprendida. Es, en este como en otros casos, un lazo de identificación cultural que contribuye a la cohesión del grupo brindando a sus miembros una posibilidad de experiencia común a nivel personal, íntimo. Aquí, el corrido se vuelve, en el sentido más profundo, patrimonio colectivo, referencia y recuerdo de todos.

Si en su momento original el corrido es, más que todo, noticia y comentario, relato acuñado con el acontecer contemporáneo, al paso del tiempo el gusto popular decanta y selecciona los textos; éstos pierden actualidad en su contenido pero adquieren una nueva función: se transmiten oralmente a las nuevas generaciones, como parte de su propio acervo cultural. La transmisión se efectúa en el marco de la familia o a través de los grupos de jóvenes y adolescentes, además de en las ocasiones públicas. El corrido adquiere, así, un lugar junto al cuento y al relato legendario, se integra en la tradición oral cristalizada del grupo, en su folklore. Con ese nuevo carácter cumple un papel en el proceso de endoculturación mediante el cual se logra la identificación de los nuevos miembros de un grupo con la cultura de éste.

Aquí conviene señalar que el corrido para esos fines puede entenderse en su doble carácter de rasgo que pertenece a la vez a una gran tradición y a una tradición local.¹² Por lo tanto, permite una identificación dual con el amplio sector nacional que participa de esa forma de la lírica narrativa llamada usualmente corrido, y con el grupo local o regional que comparte un segmento específico de ese género, es decir, un acervo particular de corridos. De allí la importancia que tiene el conocimiento de la tradición oral a nivel local, además del estudio comparado de estos rasgos culturales: cada enfoque cumple una función específica y arroja luz sobre aspectos diferentes de la realidad sociocultural.

La breve reseña que se ha hecho de las diferentes funciones del corrido así como de los ámbitos insituacionales de los que forma parte, proporciona elementos suficientes para matizar la afirmación de don Vicente T. Mendoza en cuanto a la actual etapa crepuscular y defi-

¹² Ref. a Redfield, sobre "Great Traditions" y "Little Traditions".

nitivamente decadente del corrido.¹³ Tal decadencia correspondería, en todo caso, a la creación de nuevos corridos y a su carácter de vehículo de información de acontecimientos actuales; pero su incorporación al acervo de la tradición oral implica un cambio de funciones y lo hace, es este aspecto directamente menos vulnerable al impacto de los medios modernos de comunicación. Es muy poco probable que el corrido alcance a desempeñar de nuevo un papel de importancia en la transmisión de noticias; pero es en alto grado previsible que cristalice, tanto a escala local como nacional, en forma de lírica tradicional, de manera semejante a lo que sucede en otros géneros regionales (el son jarocho y el abajeño, por ejemplo). O bien, que adquiera nuevos contenidos y funciones, como sería el caso si diera origen a algo semejante a la canción de protesta.

En el lenguaje de la región que nos ocupa —y en los textos mismos de algunos corridos— se hace diferencia entre los poetas populares que componen los corridos (los autores), y quienes solamente los cantan (los publicistas). En esencia, esta distinción correspondería a la del trovador (que cantaba su propia poesía) y al juglar (que cantaba obras ajenas) en la época medieval.

Hay todo un sector de esta lírica popular, rara vez representado en las antologías del corrido, que tiene como tema justamente a los propios autores. Son los saludos, los homenajes, las despedidas y los panegíricos a los compositores muertos. Este material denota, en primer término, que la ocupación de escribir corridos no era una actividad individual totalmente aislada. Los autores se conocían entre sí, se encontraban con regularidad en las ferias y fiestas de la región y se visitaban mutuamente en sus localidades de residencia. Integraban una fraternidad de oficio y vocación, que si bien no alcanza a ser una institución formal, sí tenía ciertas normas implícitas. Tales eran, por ejemplo, la deferencia recíproca que se manifiesta en los saludos y homenajes, a veces en forma exorbitada; la consecuente expresión de minusvalía personal, explícita en la constante petición de disculpas por el atrevimiento de cantar “versiones” rústicas y defectuosas, o en el reconocimiento de la propia escasez de dotes poéticos. El canto apologetico a los colegas muertos es otro ejemplo de ritual en la con-

¹³ Cf. VTM, citar su frase sobre la decadencia actual del corrido.

gregación de los autores. Porque estos cantos, en efecto, a diferencia de los otros tipos de corrido, se comprenden mejor si se toma en cuenta su naturaleza ritual, es decir, si se les ubica como elementos que contribuyen a dar un carácter formal a las relaciones entre grupo de individuos, ajustándolas a pautas de conducta más o menos estrictas, diferentes de las que se siguen en el trato común fuera de las ocasiones ritualizadas.

Los cantos que tienen como tema a los propios autores, además del público amplio que pueden alcanzar como cualquier corrido, tienen como destinatarios específicos a los demás miembros del oficio; es entre ellos que adquieren su carácter ritual, pero demuestran el cumplimiento de las normas tradicionalmente establecidas por el grupo.

Los saludos y los "despedimentos" no son para la "clientela" (es decir, para el público habitual); están destinados a las reuniones de trovadores que se efectuaban con cierta periodicidad, en ocasión de las ferias a las que acudían autores y publicistas de varios rumbos. Por ejemplo, se tiene noticia de que todavía se reúnen trovadores morelenses en San Francisco Zacualpan, cada día de la Candelaria (2 de febrero).¹⁴ En tales actos, estos cantares son maneras ritualizadas para saludar y despedirse del grupo; formas cuyo significado cabal sólo se comprende en ese contexto.

El compositor de corridos no es el hombre anónimo que, ante un acontecimiento cualquiera, recibe de pronto la inspiración lírica y se convierte sin más en la voz del pueblo. Esa imagen, por grata que sea, no se ajusta a los datos disponibles. La relación constante entre los trovadores, el conocimiento mutuo que tenían de sus producciones, eran seguramente mecanismos que paulatinamente permitieron la formación de estilos regionales y locales identificables. Algunos autores, mejor dotados o con mayor preparación, se convirtieron en ejemplos a seguir, en guías de la actividad poética popular —exactamente como sucede en los cenáculos de la poesía vanguardista y cosmopolita. Las reuniones durante ferias y fiestas, y las visitas recíprocas, eran ocasiones de intercambio y aprendizaje, no exentas de un

¹⁴ A. Olivera: *Un trovador zapatista de Morelos*.

fuerte sentido de competencia, de una rivalidad que no alcanzaba a quebrantar la cohesión del grupo en virtud, precisamente, de la ritualización de la conducta que se discutió en el párrafo anterior. Esos grupos casi gremiales de trovadores actuaban así, como la entidad legitimadora del quehacer poético.

El último aspecto que interesa tratar en torno a los trovadores como grupo es la existencia de ciertas jerarquías: maestros y discípulos, autores y publicistas. En la letra de varios corridos se hace referencia al primer par, sobre el que no es necesario decir más. La diferencia entre autores y publicistas ya se señaló al principio de esta sección; sólo es conveniente agregar que en algunos corridos, el que canta se declara publicista de algún famoso autor. Esto plantea dos cuestiones de interés: la existencia de cierta relación exclusiva entre un publicista y un autor; esto es, que un publicista adquiriría de alguna manera el compromiso de cantar la producción de un autor, seguramente con la prerrogativa de recibir los nuevos cantos de éste y darles difusión. Por otra parte, hay también el indicio de que, al menos en ciertos casos, el propio publicista componía algunas trovas. De cualquier manera estas posiciones relativas dentro de la agrupación de autores eran una forma más de organizar y garantizar las relaciones entre los dedicados al mismo oficio.

Los nombres de muchos compositores de corridos de la región nos son ahora conocidos. De algunos sabemos datos generales y detalles precisos de su muerte, que son narrados por sus colegas. Así sucede con las tres figuras señeras de la generación más antigua representada en esta colección: Juan Bautista Montes, oriundo de Chapultepec (hoy un sector de Cuernavaca) y muerto en Tlaquiltenango; Refugio Montes, que falleció en 1901 y Juan Galindo, quien murió en 1909. Contemporáneos suyos, aunque su memoria no es tan reverenciada, hubo varios autores más, como Lorenzo Negrete, Gabriel Cuéllar, Victorio Montes y otros a quienes se menciona sólo como Teófilo, Genaro y Sixto. Ellos son los trovadores bajo el Porfiriato; todos mueren antes de que estalle la revolución zapatista. A caballo entre ellos y los cantores de la lucha armada hay otro grupo, tal vez menos definido, del que forman parte Mateo Cardoso, Francisco y Vicente Ferrer, el "Güerito" Nava y algunos más. Por último, surge la generación

propiamente revolucionaria, los trovadores de Emiliano Zapata y sus ideales, que dan testimonio vivido y directo de las luchas agrarias. Marciano Silva es la figura dominante y mejor conocida de esa generación. De él se ocupa frecuentemente Baltazar Dromundo en su biografía de Zapata: "Cuántas veces —recuerda—, en nueve años, en Cuautla, el peón encontró en la voz de Marciano Silva una canción, la más personal y suriana, la más zapatista".¹⁵ Muchos corridos de la segunda serie incluidos en esta colección llevan en el documento original, al calce, el nombre de este compositor.¹⁶

En Amecameca hay también, durante el periodo revolucionario, un buen número de autores y publicistas, muchos de los cuales se mencionan en el corrido *Un agasajo a los grandes ruseñores*. La referencia que en ese texto se hace a Juan Montes indica claramente que el influjo de la primera generación se dejaba sentir y formaba la tradición de una vasta región no confinada a los límites del estado de Morelos. Marcelino Galicia, a quien se menciona también en el corrido, era el propietario de una rifa en la feria del primer viernes; además de cantar, auspiciaba la presencia y el trabajo de los trovadores, según el testimonio de don Miguel Salomón. La estimación de que gozó se refleja en el *Duelo* correspondiente. Al parecer, el grupo de Amecameca estaba estrechamente ligado al de San Juan de Tehuixtítlan y formaban juntos la mata de los trovadores de la sierra. Destacan Pedro F. Galván, Lucas Torres y Sabino López.

Cada cantador de corridos conservaba, al parecer, una colección de textos manuscritos semejante a las que forman el cuerpo de esta antología.¹⁷ Ya circulaban, desde fines del siglo pasado, las hojas impresas e ilustradas que lanzaban al mercado varias imprentas de las ciudades de México y Puebla, entre las que alcanzó especial renombre la de Antonio Vanegas Arroyo, sobre todo por haber impreso la mayor parte de los grabados de José Guadalupe Posada. Pero los autores, más que coleccionar las hojas impresas, reunían los versos propios y ajenos en forma manuscrita. Durante la Revolución, la casa de Eduardo Guerrero también editó una gran cantidad de corridos, buen número de los cuales se anuncian como "bolas" o "corridos

¹⁵ B. Dromundo, s / Ma. Silva, en su biografía de Zapata. p. 134.

¹⁶ También lo cita Olivera como a otros.

¹⁷ Los cuadernos también los menciona Redfield para Tepoztlán.

surianos".¹⁸ Jacobo Dalevuelta informa que Guerrero "cuenta, naturalmente, con la colaboración de un verdadero ejército de poetas anónimos que le llevan, versificados, los relatos de los asuntos públicos. Y el editor los escoge y clasifica. Y además, los paga".¹⁹ El anonimato de los autores no siempre se mantiene: muchos corridos aparecen firmados y así están los nombres de Marciano Silva, Juan F. Galván y muchos otros trovadores de varios rumbos del país.

El carácter profesional de las actividades del trovador se refleja también en el hecho de que aceptaban encargos personales para componer corridos. Tal se refiere, expresamente, en el *Corrido de Vicente Rodríguez*. Es seguro, entonces, que algunos autores surianos hayan estado en relación con las casas editoras y vendieran a éstas sus corridos; este es un indicio más del carácter profesional que alcanzó la actividad poética.

¿Cómo se transmitían las melodías? Al parecer, hubo por lo menos tres caminos. En primer lugar, el contacto directo entre los propios compositores y juglares. En segundo término, para el público general, el cantador de ferias y mercados que entonaba los corridos cuya letra tenía a la venta. Por último, al menos en algunas localidades, parece ser, había personas encargadas de "poner el tono" a los textos que recibían y enseñarlo a sus colegas; tal cuenta don Miguel Salomón que era la tarea de Sabino López en Amecameca.

Con estas notas espero haber ofrecido al lector algunos elementos para comprender el ambiente social y cultural en que tuvieron vigencia, entre 1880 y 1920, los corridos aquí reunidos. Cabe ahora agregar algunas consideraciones sobre los textos mismos.

El lenguaje de los corridos

En los manuscritos originales los textos aparecen con los más diversos nombres: corrido, bola, versos, recuerdos, saludos, duelo, melodías, quintilla, esdrújulo, elogio, dedicatoria, agasajo, despedimento, octava, historia, danza. Muchos simplemente tienen su nombre, sin aclarar el

¹⁸ Sobre la "Bola". Bibl. y notas.

¹⁹ Dalevuelta, s / Guerrero.

género o tipo que les corresponde. La forma, desde el punto de vista literario, presenta también una amplia gama de ejemplos diferentes. Sin embargo, no me he detenido en esos puntos que corresponden al especialista en literatura: me atengo al testimonio popular que en la región acepta y usa la denominación de "corrido" para todos y cada uno de estos cantos y admite dentro de esa clasificación genérica algunas distinciones estilísticas como "bola" y "danza", especialmente. Por otra parte, el contexto cultural nos permite manejar al conjunto de estos cantares como una sola unidad, con las diferentes circunstancias de función social ya esbozadas que en nada corresponden a las diferencias en la forma poética.

Hay un aspecto literario que sí es pertinente considerar aquí, aunque desde otro punto de vista; el lenguaje que se emplea. Una característica muy común, casi distintiva de los textos recogidos, es el empleo incesante de términos culteranos y la frecuente referencia a personajes y circunstancias de la mitología clásica. Para algunos especialistas, esto sólo sería suficiente para negar el carácter popular de las composiciones. Don Vicente T. Mendoza afirma que ese lenguaje es característico de la tercera etapa evolutiva del corrido, la posterior a 1930: "El corrido se hace culterano, artificioso, frecuentemente falso, sin carácter auténticamente popular [...] ha perdido su frescura y fluidez, su espontaneidad en la pluma de escritores mediocres".²⁰ Aquí, sin embargo, lo encontramos desde fines del siglo pasado (primera etapa en la evolución del corrido, según el propio autor), como forma usual, aceptada y repetida por los autores regionales a quienes difícilmente se les puede negar raigambre popular.

En otra obra, Mendoza señala que las hojas impresas de autores conocidos—entre los que menciona a Refugio y Juan Montes— tienen importancia "pues han dado lugar a la aparición de un género semiculto de literatura, el cual se distingue a simple vista por alejarse insensiblemente del metro octosílabo del romance y por contener citas y frases completamente ajenas al pueblo anónimo, verdadero creador del corrido". Más adelante señala: "En otras ocasiones intro-

²⁰ VTM, *Sobre lenguaje culterano lírica*, p.14.

ducen un estilo que ya no se usa en nuestra época: los esdrújulos, que estuvieron en boga a mediados del siglo pasado”.²¹ Los metros distintos del octosílabo, las citas y frases “ajenas al pueblo anónimo” y los esdrújulos, son todos rasgos frecuentes en los textos que presentamos.

El uso de barbarismos también ha sido señalado; pero autores como Dromundo no lo consideran ajeno a la expresión popular, sobre todo en la región suriana de Morelos y Guerrero. Al comentar un “saludo” muy semejante a varios textos incluidos en esta antología, señala: “Como verá el lector, por la redacción en bárbaro de este poema, se trata de un auténtico bardo popular que escribió seguramente estos curiosos versos para una de tantas fiestas zapatistas [...]. Es característico de la gente del sur expresarse de la anfibológica manera ya apuntada.”²²

Volvamos ahora a ciertos hechos señalados a lo largo de este ensayo. En la región de Cuautla-Amecameca, entre 1880 y 1920, la creación de la lírica narrativa era una actividad especializada y quienes se dedicaban a ella mantenían una relación constante que se ritualizaba en determinadas circunstancias; esto no niega la posibilidad de corridos compuestos por personas que estaban al margen de los círculos profesionales, pero la difusión de esos cantos debe haber sido muy limitada, dado que los canales institucionalizados estuvieron en manos de los autores y publicistas que sí participaban en aquellos círculos. El corrido popular, que atañía a los acontecimientos de interés regional, que circulaba ampliamente, que cumplía, en fin, con todas las funciones que se han mencionado antes, era el corrido que surgía de los círculos reconocidos de autores y publicistas.

La naturaleza en cierto sentido gremial de la creación lírico-poética en esta región ayuda seguramente a comprender las características formales de los corridos. Al participar en grupos especializados, los trovadores tienden a desarrollar un lenguaje también especializado. Las referencias que se hacen en algunos textos a Antonio Plaza y Juan de Dios Peza indican que la poesía académica no era desconocida para los autores de corridos. La influencia de la poesía mexicana

²¹ VTM, *Romance y corrido*, p. 145, 146-147.

²² Dromundo, p. 277 (nota).

"cultura" del siglo XIX es evidente en muchos de los cantares recopilados. Incluso hay un texto, *Las playas del mar risueño* que corresponde al poema *Playera* de Justo Sierra.²³ Muchas imágenes sin posible antecedente en la región deben provenir de lecturas indiscriminadas y accidentales de la producción poética nacional en boga de aquellos autores.

La referencia constante e inesperada a la historia y la mitología clásicas podría tener también otro origen: la instrucción escolar porfirista, la cual, por desgracia, no ha recibido la debida atención por parte de los especialistas. Sin embargo, el hecho de que los compositores supiesen leer y escribir, nos permite suponer que por lo menos algunos de ellos hayan asistido a la escuela. Sabemos que había escuelas elementales en varias poblaciones, entre ellas Cuernavaca, Cuautla y Amecameca (en esta última localidad funcionaba una imprenta que publicó libros y folletos a fines del siglo pasado). En todo caso, el ambiente intelectual en ciudades tan cercanas a la capital de la República, de acceso relativamente fácil y contacto frecuente, habrá resentido seguramente, la propagación de las modas literarias de la metrópoli. Pero, en última instancia, fueron las características sociales específicas de la creación lírica popular en el área, a las que ya se hizo referencia, las que permitieron que todas esas influencias se manifestaran en el corrido regional.

No está por demás referirme aquí acerca de un hecho que no por impreciso es menos real: el origen colonial del idioma castellano en nuestra tierra, su adopción como resultado de una imposición al pueblo dominado, colonizado. Si en la literatura académica latinoamericana este hecho ha sido frecuentemente señalado, tanto más debe serlo al hablar del lenguaje popular. Los barbarismos, las anfibologías, el uso errático del castellano, puede seguramente entenderse mejor al considerar todas las implicaciones sociales, culturales y psicológicas de la situación colonial que llevó al abandono de idiomas propios y a la aceptación forzosa de la lengua del conquistador: un idioma que se recibió hecho, cuyas peculiaridades y matices han permanecido con frecuencia ocultos porque socialmente care-

²³ Lizalde, *Las playas del mar risueño*. *Playera*, Justo Sierra.

cen de la experiencia histórica que les dio origen. A esto se responde, por necesidad, con la distorsión, la negación, el arbitrario y radical atropello de la lengua impuesta, en un esfuerzo colectivo por volverla propia, por recrearla.

El corrido revolucionario

Cabe señalar que la manera anfibológica, la referencia culterana y la ausencia de voces y giros del idioma común y diario, no se encuentran repetidas por igual en todas las categorías temáticas en que hemos agrupado los textos. Son más frecuentes en los corridos históricos, en los de amor y en los que tratan de autores y publicistas. Están presentes, pero en un grado sensiblemente menor, en las demás clases. Esta distribución es inversamente paralela a la de los textos en lenguaje popular, ricos en voces y giros regionales, que son más frecuentes en los corridos revolucionarios, de asesinatos, fusilamientos y duelos, de despecho y de crítica de costumbres.

Sin pretender un análisis exhaustivo, pueden adelantarse algunas hipótesis sobre ese fenómeno. En primer lugar, la existencia de por lo menos tres generaciones de trovadores, la última de las cuales tiene a su cargo contar la revolución armada. La rebelión popular contra el orden establecido puede entenderse sólo como la lucha por la tierra y contra la dictadura, aunque sean éstas sus razones profundas; como toda revolución, la de 1910 genera y demanda actitud de rechazo más amplias, que abarcan muchos otros sectores del ámbito social que se busca transformar, al mismo tiempo que libera potencialidades creadoras en campos que no tienen una relación directa e inmediata con las demandas enarboladas por el movimiento revolucionario. Hay un intento de quebrar todos los sistemas previos, al mismo tiempo que se crean, entre el zumbido de las balas, los que habrán de sustituirlos. Ninguna voluntad puede hacer que la creación de corridos quede al margen de este proceso. Los trovadores de la Revolución transforman su lenguaje, le infunden nueva vitalidad, lo hacen más directo, lo despojan de fórmulas y referencias que se perciben inútiles o más aún, contrarias a la marea del cambio revolucionario. El ambiente de lucha plantea nuevas demandas, abre perspectivas diferentes, enmarca al corrido en un nuevo contexto y le asigna funciones hasta entonces

C. I. D.

desconocidas. Para los revolucionarios, el corrido es también un arma de lucha; al menos debe haber corridos que lo sean, ya que otros, los cantos viejos, tienen como función provocar la nostalgia al recordar el pueblo y el hogar lejanos, los seres queridos, ausentes, la vida que se interrumpió. Pero el corrido verdaderamente revolucionario es un arma: canta los triunfos; relata los hechos heroicos y les otorga categoría de ejemplo; glorifica al caudillo; desmiente las noticias de la prensa oficial o rompe su silencio; ridiculiza y denuncia al enemigo. Por eso resulta maniqueo, partidista y totalmente comprometido al servicio de la causa. Por eso también se busca un lenguaje llano y directo, que garantice la efectividad del corrido-arma de lucha. No pretende el aplauso de los demás trovadores, ni tiene como meta la superación estilística dentro de los cánones del gremio; no quiere la admiración respetuosa del auditorio que escucha sin entender completamente el lenguaje que se emplea; quiere enardecer, movilizar, afiliar de alguna manera las voluntades en favor de una causa inmediata y vital. El corrido revolucionario es un lenguaje al día pero más allá de la noticia; informa, sí, pero cumple una función política.

Desde otro ángulo, compárese, por ejemplo, la apología a un gobernador porfirista, en la *Quintilla de don Manuel Alarcón*, con los cantos a Emiliano Zapata. En el primero sólo hay adjetivos rimbombantes, intenciones panegíricas que suenan gratuitas y excesivas. En los corridos a Zapata, en cambio, la figura del caudillo se engrandece por la narración de sus hechos, no por la acumulación de adjetivos; su imagen es la de un hombre en la historia, concreto, tanto como es irreal y etérea la de Alarcón. La diferencia, evidentemente, corresponde a la distancia en la trayectoria de ambos: uno, el gobernante que se recibe y forma parte del orden establecido que —todavía— se percibe como eterno e inalterable; el otro, el caudillo que surge en la lucha revolucionaria y alcanza su rango paso a paso, sumando acciones por todos conocidas y por todos aplaudidas. Zapata tiene historia, Alarcón sólo detenta el poder. El cambio de tono en los corridos no es gratuito, sino que refleja una transformación radical: la de un pueblo que pasa de soportar la historia a tomarla en sus manos y construirla a su manera.

En este sentido, los corridos revolucionarios se conectan más con los asesinatos, fusilamientos y duelos, que con los aquí llamados

históricos. Los hechos de los infractores, de quienes mueren por su conducta socialmente herética —pero que a fin de cuentas y por eso mismo, ponen en duda la validez del orden establecido— se narran con la misma minuciosidad y concreción que las hazañas de los caudillos revolucionarios. Puede condenárseles moralmente (lo que tal vez no sea más que una concesión del poeta en gracia del escándalo), pero se ensalza su valentía, su machismo para estar en contra. De alguna manera se deja sentir, también, la imagen del infractor como víctima, y de su culpa como culpa reflejada. Las leyes son cuestionables; hay normas más absolutas que, en última instancia, están por encima de cualquier código. Esa actitud perdura: en los *Versos de María del Pilar, o sea heroísmo mexicano*, la adolescente que asesina al hombre que tiempo atrás mató a su padre, recibe no sólo la absolución sino también la admiración del trovador. El reto a la autoridad tiene, en el fondo, un signo positivo. No importa la forma en que se haga, siempre contiene algo de lucha por la libertad.

Otros aspectos del corrido

El esquema valorativo que se emplea para juzgar las acciones, tiene poco en común con la legislación penal. Es inexcusable, por ejemplo faltar a un compadre; asesinarlo ya es escándalo. La conducta de la mujer se vigila especialmente; la norma ideal es muy rígida y las desviaciones se condenan a cada paso. Por ejemplo, la mujer ansiosa de reducir las faenas del hogar mediante el uso de innovaciones tecnológicas, es floja y comodina y debe ser severamente criticada. Pero el juicio más riguroso tiene que ver con su conducta sexual.

En el cortejo, a juzgar por los textos reunidos, la expresión lírica es un recurso puramente formal. Todos los cantares contienen alusiones semejantes, que podrían ser intercambiadas y que se limitan a una alabanza sin límite de la belleza total o desmenuzada de la amada. El enamorado parece exhibir su capacidad para apreciar la belleza física de su pretendida, como mérito único y suficiente para alcanzar sus favores. A la vez y en consecuencia, los méritos femeninos se resumen en formas, colores y texturas.

La pureza y la fidelidad aparecen rara vez en los corridos de amor, pero su importancia se revela en la situación opuesta: por boca del

despechado y en la crítica general de la conducta femenina. La belleza desaparece y su lugar lo ocupa la traición, el interés por el dinero, el ansia de dominio sobre el hombre y la búsqueda indiscriminada de satisfacción sexual. Los consejos de los enamorados parten siempre de concebir al amor como una lucha en la que cada parte intenta vencer y dominar a la otra. La mujer que no corresponde a los requerimientos de un hombre es una prostituta. De la exaltación irrestricta de su belleza se pasa, sin más, a la degradación absoluta, el vilipendio más hiriente. Las actitudes en torno al amor se revelan, en estos corridos, siempre en posiciones extremas y radicalmente opuestas; no se admiten los términos medios ni se reflejan los pasos de la transición. Esto tiene que ver con el papel del canto en las relaciones intersexuales: se canta a la mujer para enamorarla, o se canta para hacer pública su traición y su deshonor; o su muerte. El enamorado y el abandonado son los únicos que encuentran en el corrido un medio para expresar su estado de ánimo.

La religión ocupa también un lugar en esta muestra de lírica narrativa popular. Hay dos corridos de carácter netamente religioso, en los que se advierte el intento —no siempre cumplido— por apegarse a la historia sagrada. Su intención clara es el adoctrinamiento. Pero las referencias religiosas se encuentran también en algunos otros textos. Es interesante señalar la frecuencia con que se usa el nombre de Jehová, lo que haría suponer lecturas de la Biblia, tan restringidas en los medios católicos populares como generalizadas entre los protestantes. El tema de la muerte y el temor al juicio eterno aparecen sobre todo en los corridos de reflexiones y moralejas. Los dioses clásicos se mencionan con gran frecuencia, especialmente como donadores del genio poético y ejecutores de castigos; nunca se menciona el infierno pero sí “las cavernas del viejo Plutón”. Estas referencias eruditas, evidentemente, no tienen nada que ver con las creencias religiosas de los trovadores ni de su público; pero resultan de interés en la medida en que revelan cómo el poeta no se consideraba restringido al universo sobrenatural cristiano. Si, por otra parte, se toma en cuenta la ausencia absoluta de corridos que tengan por tema apariciones, milagros, santuarios y otros asuntos semejantes, se llegaría a concluir que el ambiente de fanatismo estaba ausente, o al menos que no alcanzaba la fuerza necesaria para reflejarse en este

género de lírica popular, como sí ocurría en otras regiones de México. Es posible, incluso, que los dos ejemplos de corridos religiosos no hayan sido compuestos en esta comarca; sobre la historia de Adán y Eva hay variantes similares en otras zonas del país,²⁴ además de que el lenguaje se aparta sensiblemente del usual en la región.

Algo semejante podría decirse sobre el origen de los corridos de animales. Uno de ellos, el de "un famoso casamiento" es variante modificada del romance del piojo y la pulga, ampliamente distribuido.²⁵ A este respecto conviene señalar, por último, que son muy pocos los corridos de esta antología a los que no pueda atribuirse con seguridad su origen dentro de la propia región. Incluso algunos que relatan acontecimientos de la ciudad de México, como los de Bruno Apresa, María del Pilar, o el duelo de María y Rosa González, parecen haber sido compuestos por los trovadores locales sobre la base de noticias de prensa y hojas sueltas que narraban los hechos. Sin embargo, hay casos de corridos procedentes de otras comarcas, como los ya mencionados.

Para finalizar, valga indicar que, salvo los *Versos de un famoso casamiento*, en ningún otro caso me ha sido posible identificar textos que tengan relación con los romances tradicionales españoles que sí se han encontrado en otras partes de México y América.

Nota sobre la selección y el ordenamiento del material

Como se indicó en la introducción, los textos proceden de dos colecciones manuscritas que conservaba en su poder don Miguel Salomón, de Amecameca. En el "cuaderno" había además algunas hojas sueltas, también manuscritas, que Pedro F. Galván hizo llegar al señor Salomón; se han incluido como parte de esa segunda serie, que comprende así 71 corridos; unidos a los 99 que forman la primera serie (el "libro"), hacen un total de 170 textos. Catorce de ellos están repetidos, en versiones que tienen variantes menores; en las notas se señalan estos casos, ya que se optó por presentar sólo uno de los textos.

²⁴ Otros ejemplos de Adán y Eva para mostrar su posible origen extraño a la zona.

²⁵ Sobre *El Piojo y la Pulga* y su distribución.

En las transcripciones se corrigió la desquiciante ortografía original. Sólo se mantienen modismos y formas del habla regional. Nunca fue posible leer ciertas palabras correctamente; se optó por transcribir con la mejor voluntad. Entre paréntesis se incluyen conjunciones y artículos que no están en los textos originales.

Se han eliminado 34 poemas en esta antología. La mitad de ellos son corridos de amor y cuatro más son de despecho. Se consideró que esos 21 textos no agregaban nada significativo a esta muestra de lírica narrativa popular: corresponden en su forma a los ejemplos incluidos, no relatan hechos particulares ni contienen elemento alguno que no esté ampliamente representado en los corridos que se publican; sólo varía el nombre de la destinataria. Se excluyeron también 10 corridos de autores y publicistas, sobre todo elogios y saludos, por razones semejantes a las señaladas para los textos amorosos; además, por lo menos en dos de estos casos la lectura fue difícil y la transcripción resultó carente de sentido en varias líneas. Dos ejemplos de reflexiones y moralejas se eliminaron aplicando los mismos criterios. Por último, se excluyó una versión del *Corrido de Lorenzo Morales*, correspondiente a la sección de asesinatos, fusilamientos y duelos, debido a una lectura incierta y a que el contenido es parte de la versión de igual nombre que sí se recoge. Quedan en total 123 textos diferentes.

El agrupamiento por temas no pudo ajustarse a la clasificación de corridos propuesta por don Vicente T. Mendoza²⁶ porque ésta resultaba demasiado rígida y fragmentada en relación con los objetivos de nuestro estudio preliminar. La tipología que se usó se aviene mejor con la manera en que se ha intentado beneficiar los materiales.

Se revisaron las obras incluidas en la bibliografía para saber cuáles de estos corridos habían sido previamente publicados. Sólo siete de ellos se localizaron, en versiones que tienen variantes significativas para la mayoría de los casos. De otros ocho corridos se encontraron publicaciones fragmentarias, o partes incorporadas en otros cantares. Para 16 de los corridos que se incluyen, se encontraron versiones con mayor o menor grado de variación en las colecciones de hojas sueltas impresas que fue posible consultar. En esta búsqueda mostró ser muy

²⁶ Clasificación de VTM. Ref.

útil la orientación que da Simmons en su estudio sobre el corrido.²⁷ Resultó particularmente fructífera la revisión de los fondos de la Biblioteca Nacional y de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, así como la colección personal de mi colega, el Profr. Fernando Horcasitas.

²⁷ Simmons, *Bibl. y orientación s / colecciones de hojas impresas*.

Nota: Para los fines de esta publicación dejamos íntegro el estudio introductorio preparado por el Dr. Bonfil; sin embargo, no incluimos la antología de corridos que inicialmente él proponía. Sólo se reprodujeron los ejemplos específicos que él cita en su texto.

Duelo del general Zapata

Después que el apóstol don Francisco I. Madero del Plan de Ciudad Juárez ingrato se burló, al ver hecho un despojo y caído por el suelo ese estandarte honroso que repudió altanero, un pobre campesino al fin lo levantó.

Ese fiel campesino fue el inmortal suriano que indómito peleaba por el Plan de San Luis; al ver que su caudillo había ya caducado, alzó valiente y digno ese pendón sagrado siguiendo con las armas luchando hasta morir.

Fue Emiliano Zapata el hombre sin segundo que ante la plutocracia su diestra levantó, fue un ángel de la Patria, un redentor del mundo, que por su humilde raza duerme el sueño profundo en los brazos de Vesta por voluntad de Dios.

Al ver la tiranía que contra los aztecas los blancos despleaban, siguió a un falso leader (líder), tumbó a Porfirio Díaz, después siguió con Huerta,

peleó con bazarria contra las hordas necias
del infeliz Carranza donde llegó a caer.

Como los propietarios de este jirón de tierra
compraban los gobiernos con oro nacional
para que el proletariado nunca libre se viera
teniendo sólo un amo y una sola miseria,
ganando en los ingenios un mísero jornal.

Por eso es que Carranza le dio a Pablo González
el mando de las fuerzas del sur, sin vacilar,
para que de Zapata murieran los ideales,
pues vio que de ese esparta sólo él podía salvarle
por tener más astucia que valor militar.

Hombre de mucho ingenio, él y Jesús Guajardo
para esgrimir el arma de la más vil traición,
pues de pronto se hicieron unos improvisados
rivales, el extremo que dispuso don Pablo
de que al fin se arrestara Guajardo en la prisión.

Luego salió de Cuautla la cándida noticia
que Guajardo y González se odiaban con furor,
entonces Emiliano sin pérdida lo invita
creyendo que el pirata constitucionalista,
como al fin resentido, obraría a su favor.

Guajardo le contesta que dispuesto se hallaba
a secundarlo siempre si el perdón le ofrecía;
Zapata en su respuesta tan fiel y entusiasmada
dijo: Con esta fecha queda garantizada
su vida y al presente su misma jerarquía.

Después de esto le ordenó que con pretexto alguno
me aprehenda a Victoriano, por ser un vil traidor,
y me lo manda luego, pero muy bien seguro,
pero soportar no puedo a ese falaz perjurio
que ha pisoteado indigno su palabra de honor.

Pero Guajardo a trueque de Bárcenas le entrega sesenta voluntarios de su brigada de él, contestándole al jefe que su orden no se lleva a efecto estrictamente porque según las pruebas que Bárcenas fue enviado en comisión tal vez.

Ese acto de barbarie alucinó a Zapata y lo hizo caer el fango de la credulidad, aliándose a un infame que, atraído por su audacia, premeditó los planes de alevosía y ventaja para acabarlo al golpe de una traición falaz.

Después, viendo el efecto que propició en Zapata aquella acción funesta, le dijo con placer: Con el mayor respeto le pido a usted por gracia que me otorgue el derecho de tomar una plaza y esa plaza en cuenta es Jonacatepec.

Zapata contestóle: Le otorgo a usted esa gracia, puede usted ir a tomarla con mucha precaución. Pero aquél hombre noble no vio que era una farsa de cómicos intriões (histriones) pagados por Carranza para que el Plan de Ayala muriera en su extinción.

El fuego fue nutrido por una y otra parte, en ambos combatientes mostrábase el furor, pero lo más lucido fue que en tan cruel desastre ni un muerto ni un herido resultó en el combate: los proyectiles siempre obraban a favor.

De allí cual un esparta marchó hacia Tepalcingo después del simulacro que vil premeditó y el general Zapata, aquél digno caudillo, sobre su encuentro marcha con gusto a recibirlo felicitando grato su indómito valor.

En medio de alborozo y vítores del pueblo entró el jefe y Guajardo con gran satisfacción;

después de un fiel reposo Guajardo fue el primero que marchó presuroso cual Napoleón Tercero a San Juan Chinameca, fraguando su traición.

Guajardo al separarse del gran jefe suriano a San Juan Chinameca gustoso lo invitó para obsequiarle parque que traiba de antemano, pero en sus negras frases sólo se veía el engaño envuelto en su siniestra política de horror.

Al otro día Zapata marchó hacia Chinameca con ciento cincuenta hombres de escolta, nada más, a donde lo esperaba Guajardo con firmeza, un viernes, por desgracia, el 10 de abril por fecha, con seiscientos dragones para su acción falaz.

Del Aguán de los Patos, según dan referencia, llegó el jefe Zapata con una escolta fiel; según ligeros datos, a las siete cuarenta, en un pequeño cuarto contiguo hacia la hacienda Guajardo y otros jefes se reunieron con él.

Para no errar el golpe Guajardo urdió la espúrea noticia que el gobierno se acercaba veloz; ocupan luego entonces sus hombres las alturas, los barrancos y los bosques con la mayor premura, tapando las salidas con mucha precaución.

Zapata remontóse a la Piedra Encimada mientras el vil Guajardo su gente disponía; todavía el Iscariote le dijo que ordenara si es que salía a galope llevando una avanzada de gente de a caballo o pura infantería.

Hay muchos alambrados y la caballería en tales circunstancias no se podrá batir; mejor lleve soldados de pura infantería,

que el éxito ganado será por su hidalguía
mientras yo la retaguardia me quedo a combatir.

Después cesó la alarma, todo quedó tranquilo,
era el último acto de aquel drama fatal;
mandó que lo invitara el capitán Castillo
para que le entregara el parque prometido
y aquel noble espartano marchó sin vacilar.

Le dijo a su asistente: Ve y traime mi caballo
que el coronel me llama a su cuartel de honor.
Con diez de sus jinetes se fue a ver a Guajardo
pues siempre los valientes no temen al menguado
porque mi escudo de armas es sólo el pundonor.

Cuando tuvieron nota que el General llegaba,
la banda de clarines le dio el toque de honor,
la guardia presurosa al verlo presentó armas;
después se oyó la odiosa y fúnebre descarga
cayendo el invencible Zapata ¡oh, qué dolor!

Guajardo se soñaba cual hacía un Alejandro
cuando vido al suriano tendido así a sus pies;
mandó que atravesaran su cuerpo en un caballo
para que lo llevaran como un trofeo alcanzado
a Cuautla y se premiara su negra vilantez.

Al ver Pablo González llegar al vencedor
trayendo al que luchaba constante y varonil,
oh, cuántas atenciones al fin le prodigó
condecorando innobles su astucia y no el valor,
porque su limpia espada nunca supo medir.

Varios hombres lloraban al ver el triste fin
del hombre que luchaba por un bien nacional;
las mujeres trocaban en rabia su gemir

al ver la declarada traición del hombre vil
que hablarle cara a cara no pudo en lance tal.

Los guachos altaneros bajaron por las calles
burlándose falaces del pueblo espectador:
¡Hoy sí, hijos de Morelos, ya se acabó su padre!
bien pueden ir a verlo y identificarle;
Guajardo en leal combate peleando lo mató.

Zapata fue el bandido por la alta aristocracia,
mas a la vez ignoro su criminalidad;
en su panteón lucido un ángel se destaca
trayendo en la mano un libro donde se lee entusiasta:
La tierra es para todos y el don de libertad.

El año diecinueve, el 10 de abril por fecha,
murió el jefe Zapata, como bien lo sabrán,
del modo más aleva en San Juan Chinameca,
a la una y media breve de esa tarde siniestra,
dejando una era grata hacia la humanidad.

Lucas Torres, de Amecameca de Juárez

Versos de un famoso casamiento

Señores, pongan cuidado
con regocijo y contento:
voy a decirles con agrado
de un famoso casamiento.

Éste era un pobre cochino
que quería tomar estado
con la hija de su vecino,
que era mucho de su agrado.

Éste, como hijo obediente,
a sus padres dio a saber
que quería ser pretendiente
de una famosa mujer.

Sus padres le preguntaron
quién era la dicha esposa,
les respondió muy ufano
que era una perra sarnosa.

Luego pusieron en planta
el famoso casamiento,

pa' que si quisieran darla
dispusieron el pedimento.

Fueron a tomar consejos
y a ver al pedidor
éste era un burrito viejo
el que les hizo el favor.

Ah, que gusto recibieron
luego que el burrito vino
diciendo que ya era tiempo
de avisarle a su padrino.

El padre del marranito,
pues no hallaba ni que hacer,
de verse tan pobrecito
y el gusto que iba a tener.

El novio con alegría
y pensamientos ligeros
les dio aviso en el día
a todos sus compañeros.

Al pronto dijo un coyote:
Yo como tu amigo leal
te prometo un guajolote
y de gallinas un par.

También respondió el caballo
con una risa halagüeña:
Lo que te prometo yo
es una carga de leña.

Les dijo un tejón y un buey:
Nosotros, como del país,
te ayudaremos también
con una carga de maíz.

Un venadito ligero
les dijo a los convidados:
Sabén que soy misionero,
ai les haré los mandados.

Al pronto dijo un gatito
con bastante ligereza:
Yo no tengo más albitrio (arbitrio)
que es ir a servir la mesa.

Un ratoncito chistoso
les contestó a los señores:
No dirán que soy chismoso
yo les traeré los olores.

Las ardillas respondieron
como mujeres queridas:
También nosotras vendremos
a guisarles las comidas.

Se vieron muy precisados
a dar parte a un jabalín (jabalí)
pa'que se hiciera de cargo
de aquel famoso festín.

Con gusto y con gran ternura
se fueron a ver al león,
para que éste como cura
diera su distribución.

El cura les respondió:
Quedo a la disposición,
ya nomás aguardo yo
que sea la presentación.

Mientras otros se alistaban,
ellos se fueron ya luego,

porque los padrinos eran
una tuza y un borrego.

Se fueron a presentar
en una sala lucida
y al ver que esto era legal
asentaron la partida.

Un chistoso clacuachito (tlacuachito)
le contestó a la reunión:
Yo les traeré el tlachicón.

Se presentó en el festín
un cacomixtle ligero
que tocaba su violín
y un lobo de guitarrero.

Un zorro estaba de juez
en aquella población
y de ver tanta embriaguez
fue a parar la diversión.

Un conejito sencillo
estaba muy trastornado
y se le opuso al zorrillo
y se lo llevó amarrado.

En fin, yo ya me despido
pues con grande sentimiento;
aquí se acaba el corrido
del famoso casamiento

Que el marranito querido
celebró en esa ocasión
porque estaba decidido
a hacer su feliz unión.

Ahora si ya me despido
con esta copa en la mano:
aquí se acaba el corrido
del pobrecito marrano.

Bola de Adán y Eva

Escuchen señores esta nueva bola
con regocijo y afán
leyendo la historia de nuestra madre Eva
también nuestro padre Adán.

En una huerta que había
dispuesta por el Señor
en donde Adán se servía
¡Válgame Dios, qué dolor!

A cada momento que el ángel bajaba,
siempre lo hallaba durmiendo,
y todas esas veces se lo pronunciaba:
Hombre, no pierdas el tiempo.

– Duermo de verme solito,
siempre deseo compañera,
de ver a los pajaritos
que giran por donde quiera.

– Adán, compañera tú a mí me has pedido,
pues sí te la voy a dar,

pero una cosa te digo y suplico:
que no vayas a pecar.

Un día durmiendo lo halló
y le hace esta maravilla:
nuestra madre Eva la formó
del centro de su costilla.

— Adán, aquí tienes a tu compañera,
recíbela con agrado;
has de comer del fruto que quieras
pero menos del manzano.

Atiende lo que te digo
y no te vayas a turbar,
que ese es el fruto prohibido
y Dios te ha de castigar.

Nuestra madre Eva, siempre por curiosa,
al paraíso se arrimó;
allá se encontró a la serpiente horrorosa,
fue la que la sedució.

Dos manzanas le ha tirado
que el mundo está satisfecho;
cuando las ha terminado
le brotaron los dos pechos.

Y una manzana a Adán le llevó
le dijo: La probaremos.
Pero éste al momento se arrepintió
y se le atoró en el pescuezo.

Cuando el Señor bajó a verlos
los halló cubiertos
de ramas en el Paraíso.

Estos dos andaban cubiertos de vellos
de la misma carne humana;

en cuanto pecaron quedan sin ellos
por causa de la manzana.

Qué cosa será el pecado
en este mundo mortal;
si ellos fueron castigados
de nosotros ¿qué será?

Adán ante Dios no quiso enseñarse
por esa mala tantiada;
nuestra madre Eva salió por delante,
siempre fue más arriesgada.

Por eso bien calculando
que la mujer es más viva,
porque desbarranca un santo
por subir el suyo arriba.

(A) Adán con malicia el ángel le dijo:
— No te traigo que comer;
siempre es de justicia que tú te mantengas
en unión de tu mujer.

Luego le entregó semillas
que siempre se han de observar,
una yunta fuerte y viva
y terrenos que cultivar.

Entonces la tierra ¡qué lástima daba
cuando Adán la andaba arando!
porque con ternura hasta sangre lloraba
y atrás ya se iba cerrando.

Adán, muy mortificado,
esto le dijo al Señor:
— Me encuentro muy agobiado
por la tierra y su furor.

En esos instantes le dijo Jehová:
– Tierra date el perder (?)
mientras ahora mantienes a Adán
que después te ha de mantener.

La tierra con malodía, (?)
sus extremos fueron pocos,
nos mantiene hasta hoy en día,
pero nos come a nosotros.

La madre Eva quedó castigada
que sufriera con dolores;
nuestro padre Adán a que trabajara
y comiera de sus sudores.

No hay que llamarse a desgracia
en este mundo veloz,
que lo que en la tierra pasa
todo es por obra de Dios.

En fin, me despido de esta nueva bola,
ya me voy para lo profundo
leyendo la historia de nuestra madre Eva,
fue la que desgració el mundo.

Es preciso que se salve
el compromiso veloz,
“el que tal hace tal paga”
eso no quisiera yo.

Un agasajo a los grandes ruseñores

Quiero que me dispense toda la reunión
de algunos errores que llegue a cometer;
no soy un coplero, tampoco trovador,
por eso humildemente me postro ante sus pies.

A todos los amigos de mi estimación
a saludarlos vengo porque está en mi deber;
ha llegado el día y también la ocasión
de que al fin todos juntos nos vuelvamos a ver.

El señor Lucas Torres y Miguel Salomón,
Margarito González y el señor Francisco Ruiz,
suplico me dispensen mi mala narración
que son los ruseñores aquí en este país.

El señor Ignacio Rueda y el señor Pedro Ruiz,
esos se han distinguido en esto de la versión;
Marcelino Galicia, humilde cantatriz
que es el más distinguido en toda esta región.

El señor Vidal pulsando su bajo con placer,
cantando varias historias y poemas sin cesar,

le brinda el vulgo aplausos y muchas vivas también,
que es un gorrión lucido en esto del cantar.

Refugio Mirafuentes y Sabino Rosales,
Marcelino Galicia, gracioso ruiseñor;
todos estos cantores queden en los anales
como quedó Juan Montes que tanto floreció.

En fin, fieles amigos, siguiendo el porvenir
que nos espera a todos allá en la otra mansión,
soy su amigo de ustedes, sólo les sé decir,
que les hace este agasajo ahora en la ocasión.

Yo no conozco práctica para esto de la versión,
por eso al mismo tiempo no me puedo expresar;
soy amigo de ustedes, inútil servidor
les rindo un homenaje en la totalidad.

Por eso yo les ruego me otorguen el perdón
que creo que generoso me sabrán perdonar;
en mis renglones cortos les rindo una ovación
a los ruiseñores de la villa de Amecameca y a los de San Juan.

Adiós, fieles amigos de mi estimación,
me despido gustoso de su fina amistad;
perdonen mi lenguaje y mi mala versión,
adiós, fieles amigos, todos gocen en paz.

Duelo de Emiliano Zapata

A los presentes, por favor, yo les suplico
que me permitan un momento su atención;
aunque sin teórica en el arte, ni principio,
voy a cantarles una rústica versión.

Es una historia, la más triste por su estilo,
donde se narran episodios dolorosos,
donde se ve la recompensa que un caudillo
tuvo de un hombre, el más traidor y alevoso.

Allá asesinó por traer el nombre de bandido,
según la prensa en sus columnas declaraba;
pero la causa de su crimen fue y ha sido:
porque pedía para los pueblos tierra y agua.

Creo que la tierra se formó por ley escrita
para el servicio de la pobre humanidad,
mas los iberos por derecho de conquista
se apoderaron de ella y nuestra libertad.

Hastiado entonces de sufrir ya, el bajo pueblo
se rebeló contra el señor Porfirio Díaz

acaudillado por don Francisco I. Madero
para acabar con tan funesta tiranía.

Madero al pueblo le ofreció con frenesí
que si triunfaba lo haría digno y acreedor
de las promesas que traía el Plan de San Luis,
pero muy pronto la reacción se levantó.

Entonces fue cuando un humilde hijo de Ayala
o San Miguel Anenecuilco, digno y fiel,
alzó esa límpida bandera que rodaba
tierna en la sangre del noble mártir aquí.

Le refutó su acción tan vil y miserable
que hizo a los pueblos que entusiastas lo seguían
y el juramento que firmó, allá en Ciudad Juárez,
manchando el acta sólo por galantería.

Peleó con Huerta y el muy pérfido Carranza,
queriendo hacerlos que cumplieran las promesas;
pero estos hombres, fiados en la plutocracia,
por tierra y agua le mandaron bayonetas.

Pablo González y Jesús M. Guajardo,
hombres expertos en el modo de matar
con traición, porque en la lid fueron menguados;
en prueba de ello, se los voy a declarar.

Para acabar con los purísimos ideales
que el gran suriano traía escritos en su mente,
premeditaron en hacerse unos rivales mostrando
al vulgo que se odiaban, pero a muerte.

Muy bien hicieron su papel, pues a Guajardo
mandó González encerrar en la prisión
para hacer creer que se le había insubordinado
y que lo odiaba con justísima razón.

Cuando Zapata tuvo nota de este asunto
mandó a Guajardo una amistosa invitación
para que al fin lo secundara y todos juntos
dieran el golpe más funesto a la reacción.

Guajardo entonces le escribió que se encontraba dispuesto
al fin a secundarlo en tal empresa,
si bajo palabra de honor le aseguraba
el darle ciertas garantías a él y a sus fuerzas.

Zapata entonces contestóle sin malicia:
Le otorgo a usted toditas esas garantías
y le concedo el mismo grado en la milicia,
hasta ponerlo de más alta jerarquía.

Mas lo que quiero, es que me aprehenda a Victoriano
y me lo mande sin demora a este cuartel,
pues los traidores de la vida no son dignos
y es muy preciso que yo me entienda con él.

Pero Guajardo, siendo al fin su compañero,
cincuenta y nueve voluntarios de él entrega,
y en un paraje que nombran Mancornadero
allí los pasan por las armas sin más tregua.

Viendo Zapata el hecho aquél que hizo Guajardo,
creyó sincera su adhesión y su falsía
y le otorgó grado y poder a un vil menguado
que solamente exterminarlo pretendía.

Después, marchó a tomar a Jonacatepec
para granjearse de ese modo más su afecto,
donde tan sólo un simulacro creo que fue,
porque en tan fuerte tiroteo no hubo ni un muerto.

De ahí marchó, más orgulloso que un esparta,
a Tepalcingo, cual ilustre vencedor,

y a su encuentro le salió el jefe Zapata
condecorando su estrategia y su valor.

Entre mil vítores del pueblo y alevoso
entró Guajardo a Tepalcingo con el Jefe,
y según datos, después de un gran reposo
marchó Guajardo a Chinameca con su gente.

Como Zapata fue invitado por Guajardo,
a Chinameca tuvo que ir al otro día
para tratar ciertos de parque que traía.

Marchó del Agua de los Patos, según cuentan,
a Chinameca con su escolta muy temprano
donde llegó, según, un triste jueves desdichado.

Ciento cincuenta eran los hombres que traía
pues no pensaba en la más mínima traición
y el vil Guajardo, con seiscientos, no podía
darle la muerte cara a cara en la ocasión.

Allá en un cuarto contiguo hacia la hacienda,
Guajardo y otros con el jefe se reunieron
para tratar con mucho tacto y más prudencia
todos los planes que tenían contra el gobierno.

Para no errar, hizo la voz espúrea
de que el gobierno se acercaba muy veloz
y guarneció sin dilación bosques y alturas
y las salidas, demostrando su temor.

Zapata entonces tomó la Piedra Encimada
y al separarse, el vil Guajardo le decía:
Usted me ordena si salgo con avanzadas
de puro infante o mejor caballería.

No puede ser, porque hay inmensos alambrados
y son obstáculos a las caballerías;

para que el éxito se logre y sea ganado
mejor le ordeno salga con infantería.

Cesó la alarma y todo quedó tranquilo,
a su calvario se acercaba el redentor,
ya de aquel drama el acto daba aturdido
el último acto de barbarie y de dolor.

Comisionó Guajardo al capitán Castillo
para que fuera a traer al Jefe en nombre de él,
recomendándole que fuera muy cumplido
en invitarlo para que fuera con él.

Después de un rato pidió el Jefe su caballo
y diez de escolta para que fueran con él
y se lanzó para el cuartel donde Guajardo,
muy impaciente, le esperaba ya a comer.

Cuando tuvieron la noticia que llegaba
luego se oyó el toque de honor muy entusiasta:
la guardia vil y veleidosa presentó armas
para después hacerle fuego ¡qué desgracia!

Al apagar su última nota los clarines
se oyó el fragor de una tristísima descarga;
cayó Zapata, el que luchó siempre invencible,
con su asistente y otros que le acompañaban.

Ésa no es honra militar, alguien les dijo,
no son soldados de opinión los que así matan;
matar a un hombre sin hablarle es un delito
con que a la digna sociedad necio se ultraja.

Tened el fallo de la historia, que algún día
os llamará seres indignos de la patria
que habéis trocado el pundonor y la hidalguía,
premeditando alevosía, miedo y ventaja.

Murió Zapata, el luchador inexorable,
a quien ni el oro ni la plata deslumbró;
de sus caudillos ¿quién tal vez podrá imitarle?
allá la historia lo dirá, tal vez o no.

Cuando Guajardo vio su traición realizada
mandó al momento atravesarlo en un caballo
para que a Cuautla sin demora lo llevara
a recibir los parabienes de don Pablo.

Qué atenciones le brindó Pablo González
cuando del cuerpo del suriano le hizo entrega;
cincuenta mil pesos fue el precio miserable
que la nación tuvo que darle a esa pantera.

Varias familias con su llanto demostraban
su gratitud y su cariño hacia Zapata,
que como Cristo, llegó al fin de su jornada
por libertar de la opresión a nuestra raza.

Guachos y guachas se paseaban por las calles
en un estado de ebriedad diciendo al pueblo:
Hoy sí, bandidos, se les acabó su padre;
si no lo creen, allá en palacio irán a verlo.

Sobre su tumba, allá en Morelos, se halla un ángel
mostrando un libro a la pobre humanidad,
donde se lee con un afecto delirante:
la tierra es libre para todos, dicho está.

Sergio Muñoz

Quintilla de Don Manuel Alarcón

La reina de la noche que de levante vino
y con sus lampos de oro alumbra la creación,
la luz febea que Homero buscaba en su camino
para alumbrar con ella su bárbaro destino
si de ella dependía la dulce inspiración.

Aquella eterna bruma del desafanoso fin (?)
me convirtió en tinieblas su inmensa claridad,
se evaporó en éter llegando a su confín,
hoy baja su existencia en blando porvenir
con todo el imponente que trae la adversidad.

El Dios de las naciones advirtió en sus decretos
allá desde ave eterna nos quiso hacer bien
de darnos un caudillo preclaro en su talento
a quien confiarle quiso las riendas del gobierno
porque con sabia mano adquiere en su poder.

Este hombre mas así patriota y venitario (?)
llamado don Manuel y luego de Alarcón,
de corazón humilde y en todo hospitalario,

es a quien le debemos el genio humanitario
que a nuestro Estado tiene poseído con su amor.

Con todos sus cuautleños que tiene immaculados
y su magin estrataria (?) tan sabia en gobernar
como la flor recibe el fluido del verano,
en esta semejanza todo ha regenerado
acerca de las ramas de su alta dignidad.

Como la fuente angosta por tantos manantiales
anciana de la vida se vaya a lamentar
el escupín fecundis (?) así con sus modales,
no sólo el hombre inculto que vive en arrabales
sino hasta el germen pulcro de gran capacidad (?).

Del copioso arbusto en el derecho humano
sus mismos estatutos comprueban su moral,
su amor indefinible al pueblo mexicano (?)
jamás ha consentido que hubiera cruel hispano
que infingen (infringen) y ultrajan la carta federal.

De ahí seguramente dimana el alto grado
en que los pueblos se hallen viviendo en dulce paz,
por eso unos y otros nos vemos como hermanos,
él se ha dignado así (habiendo) desengaños (?)
salva con sus bondades vuestra (nuestra) honda adversidad.

Benditos sean los pechos que un día lo alimentaron
y el astro que al nacer en él predominó,
las flores lo embalsamen, las aves con sus cantos
publiquen por los aires con célicos romances
la ciencia de un caudillo de tan crecido honor.

Que sus progresos sigan a la parca indeleble (?)
y goce nuestro Estado de una alta ilustración;
los siglos venideros que al nacer nos envuelven

con letras de oro escriban en páginas indelebles
el nombre esclarecido del señor Alarcón.

Por todo el panorama del globo terrenal
las cinco divisiones que en geografía se ven,
los duques y los reyes, marqueses y demás
lo reconozcan todos como una novedad
que del Parnaso vino para sembrar el bien.

Así la humilde Cuautla, postrada así a tus pies,
porque mi lira ingente te canta esta canción,
sumisa le tributo mil palmas y laureles;
en testimonio humilde te ofrezco serte fiel,
por esta vez me ausento cantándote un adiós.

Corrido de Vicente Rodríguez

(Introducción del corrido)

Aunque las quejas de mi lira y mis canciones
nadie del mundo debe escucharlas,
voy a cantarles la desgracia tan fatal
que en Matamoros de Izúcar por fin tuvo el lugar.
Allá en un pueblo que le llaman Tepeojuma,
según noticias que nos traen de por allá,
mataron a un hombre de ilustrada sociedad.
Adiós Vicente Rodríguez, te fuiste y no volverás.
El asesino, el señor Clemente Mantilla,
siendo que un día fue tu protector,
con mano atrevida la existencia te quitó
cuando esos no son los pagos a los hombres de honor.
Le pido al cielo que verse en esta historia
aquella historia que Dios conversó
cuando (Caín) orgulloso a su hermano Abel mató
que en once generaciones su crimen castigó.

(Sigue el corrido)

Heme aquí, la comedia del mundo,
destinada a cantar de los hombres

las escenas más tristes que el vulgo
desearía que algún poeta mencione.

Voy (a) hablar refiriéndome a un caso
de los más importantes y tristes,
pues mató un hombre vil y tirano
al señor don Vicente Rodríguez.

Esto fue en el estado de Izúcar
(Matamoros, según se comprende),
en un pueblo que es Tepeojuma
un día jueves del noventa y siete.

Es un día que los hombres celebran
de la Virgen María su cumpleaños
donde tuvo lugar esta escena
siendo el mismo autor capturado.

Don Vicente se hallaba ese día
con algunas personas de aprecio
instalado en una pulquería
sin saber que ese día iba a ser muerto.

Cuando dicen que un matador,
que fue don Clemente Mantilla,
en ese acto pasó a la sazón
y le habló a don Vicente en seguida.

Don Vicente, al oír que le hablaba
un amigo de su estimación,
pidió un vaso de pulque y con calma
y al umbral de la puerta salió.

Y le dijo a su interno tutor:
— En confianza, y señor de mi aprecio,
este pulque se lo brindo yo.
Tome usted y después hablaremos.

Cuando en medio de aquel contingente
don Clemente, con su alma dañada,
un balazo le dio a don Vicente
Sin que algunos motivos obraran.

Don Vicente, mirándose herido,
le dijo lacónicamente:

— Ése no es el deber de un amigo,
no son éstos los pagos, Clemente.

— ¿No recuerdas que andando de malas,
cuando quiso matarte el Gobierno,
como amigos influí por tu causa
hasta haberte salvado del riesgo?

— Esta mancha— le dijo a Mantilla—
debe ser para ti tan fatal
que en tu frente estará mientras vivas
sin que nadie la pueda borrar.

— Ya por fin me quitaste la vida,
muy contento me voy al sepulcro.
Vete con Dios, don Clemente Mantilla,
Dios perdone esta causa si es justo.

A los pocos momentos del caso,
cual sucumbe el estío de una flor,
don Vicente se había separado
dando a todos el último adiós.

Refiriéndome así al homicida,
cuando vio aquello, así, tan infame,
dijo: — Y si mi esperanza es perdida
y la fuga que debe ampararme.

Por supuesto que los circunstantes
que le hacían compañía a Don Vicente

se lanzaron en el mismo instante
y aprehendieron (a) aquel delincuente.

Una vez que lo habían agarrado
y fragante en su mismo delito,
de allí para Izúcar mandado,
donde se halla el horrible castigo.

Sólo queda en la línea de amigos
(del) ilustre Vicente Rodríguez
en un duelo donde todos vivimos
y nunca hemos podido extinguirlo.

Como hablando de la biografía,
según dijo todito el estado,
es un hombre de tanta hidalguía
que en su muerte los hombres lloraron.

Al surgir la funesta noticia,
los hombres de mucha importancia
resolvieron quitarle la vida
al autor de esta infame desgracia.

— Cuando vayan con él para Izúcar,
en el punto de más proporción,
le quitamos entonces su culpa
y pagará con nosotros ¡qué horror!

Así estaba, lo habían convenido,
solamente faltaba efectuarlo;
sin embargo no lo han conseguido
porque había quien llegara a estorbarlo.

Don Severo Rodríguez les dijo
cuando aquellos se le presentaron:
— Yo no puedo, a mi vez, consentido;
puede haber algún día resultado.

— Si el gobierno no reza, señores,
en justicia y razón este crimen,
aconsejo y les doy correcciones
sí obraré como fuese posible.

Sólo quedan pendientes las cosas;
el destino dará el desenlace
porque yo soy notorio en la historia
aunque se que me pesa este lance.

Ya por fin juzgo haber terminado
del señor don Modesto Domínguez
estos versos que tenía de encargo
en memoria del señor Rodríguez.

Yo su autor, Juan Galindo, suplico
que perdonen la regla de versos,
en fingir la materia del sito
porque no soy capaz para ello.

Refiriéndome así a don Vicente,
si algo erré en atención de este lance,
ése no es el error de mi mente,
pues tomé el natural de un mensaje.

Versos de María del Pilar o sea, heroísmo mexicano

Todos los presentes deben dispensarme
si bien expresarme no puedo a la vez;
un hecho reciente vengo a notificarles
digno y admirable de mucha honra y prez.

Admirable digo porque, en mi concepto,
ni en pasados tiempos ni en los que vendrán
se verá un cariño grande y predilecto
de una hija, es muy cierto, para su papá.

Francisco Tejeda y Orta en un extremo
de febril empeño o exaltación
mató en vil refriega al señor Moreno,
licenciado pleno en legislación.

Hechos tan falaces, sólo de plebeyos,
no de hombres de ingenio y reputación
pero el que mal hace, nos dice un proverbio,
pronto tiene el premio de su vil traición.

Y el señor Moreno en su marcha estricta
dejaba una hija, sin premeditar

que ésta con anhelo seguiría la pista
de Tejeda, y lista lo había de vengar.

María del Pilar fue aquella hija amable
que ante el frío cadáver de su fiel papá
llena de pesar prometió vengarle,
promesa que nadie tal vez cumplirá.

Cuando fue inhumado con un llanto puro,
abrazada al duro féretro decía:
— Yo te vengaré, papá te lo juro,
y tu cruel verdugo te hará compañía.

El día 10 de julio llegó en cumplimiento
de su juramento, sin más replicar,
pues ese día tuvo que marchar al centro
su mamá y tiempo le dio de escapar.

Tomó el automóvil y en su compañía
marchaba una tía con rumbo a la iglesia;
bajaron del auto que las conducía
y se dirigieron a pie con firmeza.

Con paso indeciso, triste y preocupada,
María caminaba sin ningún temor
cuando de improviso vio un grupo que estaba
de hombres que esperaban un auto veloz.

Se fijó en el grupo con mucho cuidado
y vio al diputado platicando ahí;
luego se dispuso (a) ir (a) amenazarlo
para aviolentarlo tal vez a reñir.

Una pobre niña de edad muy pequeña
va con una inmensa fuerza a medir;
y al fin se encamina con faz muy serena,
su palabra empeña y tiene que cumplir.

— Máteme, le dijo, como hacia mi padre;
vil y miserable, tendré que acordar
que su cruel delito mi ventura invade,
huérfana y sin padre me deja en mi hogar.

Tejeda en el acto, al oír su sonora
y amenazadora voz, se enfureció,
la tomó de un brazo con fuerza notoria
y a su pistola la mano llevó.

En su cruel enojo quiso al fin hincarla
para intimidarla ¡qué barbaridad!
y al mirar su arrojo pensó amenazarla
o tal vez matarla como a su papá.

Ella no hacía caso de la doble fuerza
ni de la fiereza de su cruel rival,
no temía al fracaso si en su cruel empresa
la suerte funesta le era en lance tal.

María del Pilar viéndose oprimida,
de un brazo rendida, sin fuerza y vigor,
viendo el ademán de aquel homicida
también en seguida la suya sacó.

Al verse ultrajada disparó primero
con pulso ya sin vacilar
y al ver que triunfaba de él, sus compañeros
sobre ella hacían fuego sin más replicar.

Cuatro tiros fueron los que en aquel acto
con muy fino tacto llegó a disparar;
y los que se oyeron de ellos en contacto
fueron de los cascos de su cruel rival.

Quedó al fin vencido y el célebre Orta
y en su lucha estoica pasó al más allá,

todo fue cumplido por la fuerza ignota
en su casa propia, calle Tonalá.

Hecho el más glorioso sólo de espartanos
que con entusiasmo se dio a conocer,
fue del sexo hermoso, niña de quince años,
tipo mexicano, la autora de él.

Todos los curiosos que vieron la escena
mil enhorabuenas dábanle a la par
por el hecho honroso, tan digno, que llena
de gloria a la tierra, joven singular.

Sólo unos tiranos vieron con enojo
el hecho glorioso de aquella adalid;
cruels la golpearon y sin más sonrojo
luego presurosos se echaron a huir.

Ella, en su estado febril y nerviosa,
con su voz imperiosa al vulgo decía:
– Herí a un diputado; si soy delictuosa,
lléveme una escolta a la Comisaría.

Hablando se hallaba cuando de improviso
llegó un auto listo con gran brevedad,
salió una enlutada con amor proligo:
– Vámonos, le dijo: era su mamá.

A las oficinas del Heraldó, asientan,
con mucha violencia ahí la condució;
y el señor Iberri luego la presenta,
según dieron cuenta, a la inspección.

De allí fue juzgada en otros tribunales
y en los umbrales, llenas de emoción,
multitud de damas iban a obsequiarle
flores estimables por su fina acción.

¡Gloria a aquella niña y su juramento
nos sirva de ejemplo en la actualidad!
La virtud se estima por el cumplimiento
de un prometimiento con fidelidad.¹

Marciano Silva

¹ En otros corridos impresos sobre este mismo acontecimiento (cf: REF), el nombre es Tejada Llorca. Ref: Hay, por lo menos, tres corridos más que tratan este mismo hecho, aunque cada uno en versión totalmente distinta: "La niña vengadora". La señorita María del Pilar Moreno vengó la muerte de su padre dando cuatro tiros al diputado Francisco Tejada Llorca (Samuel M. Lozano) "El jurado de María del Pilar, la niña vengadora" (sin firma) y otro, del mismo título que el anterior, firmado por E. Guerrero. Todos están en las colecciones de corridos de la Biblioteca Nacional.

Corrido de los Manueles

(Introducción del corrido)

En sueños vi a las flores del campo
cantar una rima una canción de luto
serían plegarias o tal vez unas frases
que dirigía un difunto a otro difunto.

Un pebetero que mandaba mil perfumes
y que mandaba al cielo una oración
por el descanso de dos grandes campeones
don Manuel Silvas y Domínguez que dolor.

Un proyectil de bárbaro metal
cual débil planta herida por el Sol
atravesó el cuerpo de dos
porque el gobierno así lo decretó.

La heroica Cuautla lloraba en el silencio
por la desgracia del treintiuno de octubre
y yo vestí luto mis costumbres
porque así quiero manifestarles mi dolor

(Fin)

Hay señores escrita una ley
que Jehová nuestro Dios santo y justo
la mandó publicar en Norey
en el año tres mil de este mundo.

Esta ley son los diez mandamientos
que por fuerza debemos cumplir
ellos son el gobierno del necio
hay de aquel que la llegue a infringir.

No hurtarás un precepto nos dice
para aquel que tomare lo ajeno
será raído del suelo que pisa
como el árbol que engendra el veneno.

En el año del noventa y seis
una noche el 21 de octubre
fusilaron conforme a la ley
dos personas de iguales costumbres.

Una de ellas fue don Manuel Silvas
el segundo don Manuel Domínguez
aprehendidos debido a una entrega
por el jefe don Manuel Rodríguez.

El primero en la Villa de Ayala
donde al menos se hallaba esa vez
el segundo según circunstancias
en el Rancho de Moyotepec.

Juan Placencia y don Juan Rendón
por el plagio de unos cuatro bueyes
los mandó denunciar a los dos
implorando el rigor de las leyes.

Así fue que una vez aprehendidos
por supuesto bien asegurados

para Cuautla fueron conducidos
porque allí debían ser juzgados.

Como Cuautla conforme a las leyes
es un teatro que absuelve o condena
allí fueron se comprende
sentenciados para última pena.

Un recurso de ley les quedaba
con respeto de sus avijestos (abigeatos)
esto fue que un tercero aprobara
que era cierto aquel robo indicado.

Todavía persiguiendo las huellas
que Placencia y Rendón habían dado
los llevaron con tal diligencia
a una Hacienda llamada Huacalco.

Según es el Rial de esa Hacienda
existía un matancero de reses
el gobierno sabía que aquél era
el que aquellos compraba sus mieses.

Como aquél se encontraba sin mancha
contestó cuando fue interrogado:
— Comandante yo no sé la causa
sólo sé que ellos compran ganado.

El señor comandante Rodríguez
a una voz dirigió así a uno de ellos
señor Silvas usted que me dice
otro más balbuceó todo es cierto.

Pues entonces volvamos a Cuautla
donde hará cada cual su defensa
nuestras leyes no son tan ingratas
si el gobierno sucumbe ante ellas.

Al llegar de regreso a un paraje
que le nombran la huamuchilera
allí tuvo principio este lance
es terrible escuchar mi comedia.

Hagan alto que en este lugar
voy a dar en libertad a Domínguez
puede usted amigo retirarse
el disfraz nomás fue para herirle.

Entre poco una voz dijo, marchen
sobre el sur del distrito Morelos
de la Villa de Ayala adelante
dará fin nuestro drama sangriento.

En el punto de los paredones
allí fue donde Silvas murió
no hay quien llore por él ni razones
pues su vida a otro mundo pasó.

Lloran todas las grandes familias
sobre el mundo celeste y terrestre
las campanas que vistan sus rimas
con el luto que arrastra la muerte.

Más en fin sucumbió allá la flor
aunque Febo conforme no esté
se vistió cual gusano roedor
marchitó de sus tintes la fe.

Adiós glorias placeres y gustos
para siempre me despediré
y cual llora una madre por su hijo difunto
por ustedes señores también lloraré.

Pero descanse en paz
que allá por fin murió
perdonen si don Juan
en algo titubeó.

Las identidades prohibidas

**(Situación y proyectos de los pueblos
indios de América Latina)**

Guillermo Bonfil y Nemesio Rodríguez

Introducción

Este informe pretende ofrecer un panorama de dos procesos que se entrelazan íntimamente a partir de 1970 en América Latina. Por una parte, se trata de lo que puede llamarse la "nueva invasión" de las fuerzas dominantes de las sociedades nacionales, que avanzan con renovados bríos sobre las tierras, los recursos, los productos y la fuerza de trabajo de los pueblos indios. Por otra parte, está la reacción de esos pueblos, decididos a sobrevivir en su propia diferencia, es decir, como unidades históricas y culturales específicas. El choque abarca, de un lado, a unos 30 millones de individuos agrupados en etnias que cuentan desde millones hasta apenas unas decenas de integrantes; del otro lado, los Estados nacionales, las burguesías, los intereses trasnacionales, las fuerzas del "progreso" en su versión occidental. Es una lucha desigual si se aprecia sólo en términos numéricos; pero es, a la vez, un encuentro de civilizaciones que tiene que ver con todos nosotros. Aquí nadie puede ser neutral.

En la primera sección se describen las características de la nueva invasión, las fuerzas profundas que la impulsan y las modalidades que reviste. En seguida se analiza la movilización política india, la diversidad de organizaciones que la encarnan, el origen de sus líderes y el pensamiento político (el proyecto histórico y las demandas concretas) que las inspira. La primera sección fue preparada por Nemesio Rodríguez, director del Centro Antropológico de Documentación de

América Latina (CADAL); las siguientes por Guillermo Bonfil Batalla, quien inició este trabajo como director del Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CISINAH) y lo concluyó en el Museo de Culturas Populares. La cronología fue preparada por Nemesio Rodríguez y la bibliografía por ambos autores. Los dos se declaran responsables de la obra en su conjunto.

Algunas partes de este informe han sido publicadas previamente por los autores en versiones fragmentarias o un tanto diferentes (fichas: 20, 23, y 138). Por la extensión del texto y para aligerar su lectura, se han omitido las referencias bibliográficas; pero el lector interesado hallará en la bibliografía todo el material consultado y el índice bibliográfico le facilitará la tarea de ubicar las obras necesarias.

La preparación de este informe abarcó desde principios de 1980 hasta mayo de 1981. Fue posible gracias a los auspicios de la Universidad de las Naciones Unidas a través del *SCA Project*, encabezado por el profesor Anouar Abdel-Malek, a quien los autores expresan su agradecimiento por el interés (y la paciencia) que mostró a lo largo de este periodo. La mecanografía final de la versión en español estuvo a cargo de la señora Catalina Loza, quien realizó el milagro de poner en limpio tantas ideas desordenadas.

La situación global

Estados latinoamericanos: las líneas de la determinación externa

Analizar la situación de las sociedades indígenas en América Latina durante la década de los setenta implica visualizar, por un lado, el comportamiento global del Estado en relación con esas sociedades —las determinaciones externas por ser Estados capitalistas dependientes y las acciones concretas que realiza hacia el interior de los territorios que administran— y, por otro, exponer la resistencia étnica que tiene sus expresiones más claras, coherentes y efectivas en los movimientos y organizaciones indígenas.

El balance de las acciones e ideologías del Estado da el marco de funcionamiento de los movimientos políticos indígenas y, al mismo tiempo, remite al pasado y al futuro. Al pasado porque la situación colonial pervive como colonialismo interno y la exploración de su gestación, en líneas generales, da pistas comprensivas sobre los fundamentos de las acciones de hoy. Al futuro, ya que la crítica a la acción del Estado actual permite formulaciones alrededor de dos preguntas que nos parecen claves: ¿qué sociedades *queremos* construir? y, sobre todo, ¿qué sociedades *podemos* construir?

La dinámica de las actuales iniciativas históricas de los movimientos políticos indígenas amplía el horizonte de lo posible al ponernos de frente a y revelarnos lo que ignorábamos, no sin cierta mala conciencia;

las nuevas perspectivas sociales y civilizatorias emergentes marcan múltiples caminos a partir de la negación radical a la occidentalización compulsiva de hoy.

La aparición en América Latina de las “nuevas repúblicas” por la vía de la secesión y con modelos europeos sobre la construcción de las mismas, a comienzo del siglo XIX, no significa para las sociedades indígenas la ruptura de la situación colonial, sino que ésta se acentúa por la actualización de la articulación de los nuevos Estados con el mercado internacional hegemónico, en esa época, por el imperio inglés. Tal actualización ocurre por la destrucción de las economías regionales cuyo impacto afecta a las poblaciones indígenas a ellas ligadas; por la introducción masiva de manufacturas a precios reducidos y en competencia con las locales; por la extracción, también masiva, de materias primas, la creación de mercados cautivos, la concentración de las mejores tierras en pocas manos extranjeras y la exportación de inmigrantes europeos en gran escala, entre otros fenómenos. La situación colonial se manifiesta, a partir de allí, sobre nuevas bases sociales que se mantienen hasta hoy: ya no se trata de blancos europeos que dominan a las sociedades indígenas, sino que son occidentales por definición —criollos y mestizos—, ahora “ciudadanos”, quienes reafirman esta sujeción. Los indígenas continúan, pues, en su categoría social de dominados, colonizados, hayan o no participado en las luchas de “independencia” o de “unificación nacional” que las siguieron. Lemas como “civilización o barbarie” (Domingo Faustino Sarmiento) caracterizan el siglo y con él en mente los ejércitos criollo-mestizos se lanzan a la conquista de las “fronteras internas”, fronteras indias.

Los criollos y mestizos que lideraron la secesión del continente tenían como modelo el que ofrecían los imperios occidentales y lo aplicaron, tal cual, al interior de las nuevas repúblicas. La Revolución Francesa de fines del siglo XVIII aportaba ejemplos claros a la ideología en boga. Los súbditos del rey de Francia que eran gascones, vascos, occitanos, alsacianos, etc., fueron convertidos en “ciudadanos” franceses por ley. Las nacionalidades diversas pasan, por acto jurídico, a integrar lo que se dio en llamar “la nación francesa” quedando ideológicamente identificados el Estado con la nación. El deber del Estado es uniformizar por la religión y/o las armas a las poblaciones

diferentes que controla, lo que hace Napoleón. De igual forma, por medio de una proclama San Martín hace surgir a los peruanos en tanto que las comunidades indígenas andinas son suprimidas por decreto bolivariano. A partir de este momento la "comunidad nacional" expresada en los "Estados soberanos" incluye, sola y exclusivamente, a la población criolla y mestiza, dejando fuera a las sociedades indígenas cuya resistencia se hace sentir sorda y clandestina o en rebeliones y por las armas.

La unificación ideológica de Estado y nación que realiza Europa expresa la identificación, la estructuración y el control de un mercado y una producción exclusiva en un territorio dado. Éste es el modelo impuesto en América Latina, modelo preñado de consecuencias para las sociedades indígenas y la alteridad social, como se verá a lo largo del presente trabajo. Esta imposición hace que el tipo de Estado que surge en el continente sea un emergente derivado y dependiente de quienes detentan la hegemonía del mercado mundial. Por lo tanto, no es un Estado original que surge desde el interior de las sociedades coloniales americanas en un proceso de liberación nacional, a diferencia de las luchas de descolonización en Asia y África en este siglo, que son anticoloniales y antiimperialistas y que, en consecuencia, crean nuevos Estados y naciones englobando en el proceso de liberación y en el proyecto histórico a seguir al conjunto de las sociedades existentes en los territorios involucrados (por ejemplo China, Angola, Argelia, etc.). La carencia aparece evidente en América Latina. Carencia de proyecto político y civilizatorio verdaderamente nacional que realmente remodele lo dado y que se base en y aglutine los proyectos históricos y civilizatorios particulares superpuestos en el mismo espacio. La etnia y clase en el poder impone al resto su visión del mundo y su proyecto histórico; visión y proyecto negador de las visiones y proyectos singulares de los que son portadores las sociedades indígenas.

Ya entrados en el presente siglo, la Segunda Guerra Mundial cristaliza el proceso que se manifiesta desde la Gran Guerra y que culmina en cambios significativos en el dictado hegemónico internacional. Los Estados Unidos aparecen como líderes indiscutidos del mercado capitalista mundial desplazando definitivamente a los ingleses; las antiguas potencias europeas pierden el dominio sobre sus colonias;

la URSS se consolida e impone a Europa oriental su orientación (salvo Yugoslavia y Albania); Medio Oriente es un hervidero libertario; China emerge revolucionaria; las luchas de liberación nacional y social —anticoloniales y antiimperialistas— se acentúan en el Tercer Mundo, etc. En esta situación global, América Latina queda como coto de caza exclusivo de los Estados Unidos hasta principios de la década de los setenta. Y es precisamente en esta década cuando se da un nuevo remodelamiento del equilibrio de fuerzas a nivel internacional. La situación geopolítica mundial aparece marcada, entre otros elementos importantes, por las economías de expansión tanto de la República Federal Alemana (RFA) al frente de la Comunidad Económica Europea como de Japón que, conjuntamente, disputan los mercados exclusivos y ya tradicionales de los Estados Unidos; la “crisis” de energéticos decretada por las trasnacionales petroleras que les permitió embolsarse grandes ganancias; el triunfo de Vietnam sobre el ejército más poderoso del mundo; la descolonización del África portuguesa que consolida la Línea del Frente y, por lo tanto, la lucha contra los regímenes racistas del África austral; la dinámica palestina —como nación sin territorio— en Medio Oriente, que aparece como el motor-eje de los procesos revolucionarios en la región; la unión de la Democracia Cristiana con el Departamento de Estado de los Estados Unidos para llevar una política conjunta y unitaria en América Latina, frente a la Social Democracia y su estrategia en el área; el afianzamiento del Movimiento de los no-alineados que cambia el diálogo Este-Oeste en Norte-Sur, etc. En relación con lo anterior, la supuesta “crisis” de los Estados Unidos se nos revela como una crisis de hegemonía política (una de las razones de la aparición en escena de la Trilateral) y no, como se quiso hacer creer al Tercer Mundo, a través de los medios de prensa y difusión del imperio, una crisis económica y civilizatoria. El modelo de sociedad planteado por el conjunto de los países capitalistas industriales no ha variado en lo esencial, sigue siendo igual a sí mismo después de 200 años: es el de la sujeción, la explotación de recursos humanos y naturales, del exterminio de la diferencia como alternativa civilizatoria que manifiesta el Tercer Mundo.

Los planificadores de la política exterior de los Estados Unidos piensan superar su crisis de hegemonía política acentuando la estrecha

relación establecida, desde hace tiempo, entre las grandes trasnacionales y el gobierno del país (una de sus expresiones más claras es la relación entre la industria armamentista y el Pentágono, que data desde la Segunda Guerra Mundial). Es un gobierno que orienta un Estado fuerte, que garantiza las inversiones externas y controla férreamente a los organismos financieros internacionales (como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Interamericano de Desarrollo, etcétera).

Esta asociación se ha hecho sentir en América Latina desde hace tiempo. Toda propuesta de cambio social y económico, ya sea nacional y/o revolucionario, moviliza a los Estados Unidos y a los sectores clientes de las burguesías latinoamericanas. La potencia aplicará su fuerza militar y económica directamente, como en Nicaragua de Sandino, Guatemala de Arbenz, en 1965 en Santo Domingo, y Playa Girón en Cuba, etc.; indirectamente apoyando golpes de Estado como contra Torres en Bolivia, contra Goulart en Brasil, contra Allende en Chile, etc.; intentará ahogar económicamente a países como Perú en la época de Velasco Alvarado, el bloqueo a Cuba, la actual presión sobre Nicaragua, etc.; o manteniendo en el poder a gobiernos genocidas con asesorías militares en contrainsurgencia, equipo militar sofisticado y recursos financieros cuantiosos, como a Somoza, a la actual Junta Democristiana de El Salvador, al gobierno guatemalteco, etc. Es decir, intentará por cualquier medio destruir desarrollos socioeconómicos que queden fuera de su influencia. El principio rector es que las economías latinoamericanas deben seguir siendo complementarias por subordinación al capitalismo industrial dominante; y la tendencia global de las clases que controlan los Estados en América Latina es la de seguir siendo la principal pieza de acumulación de las trasnacionales en la región.

La Revolución Cubana, al cambiar la relación de fuerzas en la geopolítica regional, hizo que los Estados Unidos prestasen mayor atención a América Latina, por supuesto que de acuerdo con sus intereses. Promueve el "cambio social" a través de la Agencia Internacional de Desarrollo, la Alianza para el Progreso, etc., cuyos planes tienen más que ver con guerra psicológica que con el desarrollo; lanza a miles de jóvenes universitarios norteamericanos a investigar las formas y condiciones de vida en el continente para detectar poblaciones

conflictivas y cómo controlarlas (por ejemplo los Cuerpos de Paz y el Plan Camelot, etc.); incrementa las becas a latinoamericanos para estudios de grado y postgrado en las universidades norteamericanas, creando los futuros tecnócratas y administradores de los Estados de la región que, a su vez, pasan a ser parte de las burguesías clientes como el sector político que asegura y afina los lazos de dependencia; incrementa la capacitación de militares latinoamericanos en contrainsurgencia bajo la ideología de la "seguridad nacional", por la cual los ejércitos se preparan para hacer la guerra a sus propios pueblos y/o hacerse cargo de la administración pública y orientar la marcha del Estado cuando las burguesías se muestran incapaces de controlar las manifestaciones de descontento de los sectores sociales subordinados, poniendo en "peligro" la acumulación de capital y por lo tanto su existencia como clase hegemónica.

Lo anterior tuvo y tiene consecuencias directas en América Latina, especialmente para la población indígena. Treinta millones amenazados directa e impunemente por las decisiones tomadas en Washington, New York, California, Texas o Bahamas. La penetración o no en una "zona virgen" (es decir: tierra indígena) con petróleo o manganeso, depende de que el director de una compañía quiera o no explotar y colocar en el mercado mundial esas "reservas", y los Estados dependientes, más que dispuestos, están hechos para facilitar las operaciones requeridas. No se puede olvidar que desde el comienzo de la década de los setenta, al subir desproporcionadamente los precios internacionales de las materias primas en energéticos y minerales, las trasnacionales mineras penetran definitivamente en América Latina; y que concomitantemente, se producen grandes cambios políticos, sociales y ecológicos en la región (por ejemplo la Cuenca Amazónica que abarca ocho países y representa el 30% del territorio latinoamericano, área en que se explota, para 1975, petróleo, bauxita, estaño, níquel, hierro, manganeso, uranio, cobre, potasio, fluorita, zinc, sulfuro, cromo, plomo, caolín, fosfato, lignito, turba, carbón, titanio, diamantes, plata, oro, etc. A comienzos de la década, solamente en el sector brasileño de la Cuenca se concentran más de 50 grandes compañías internacionales mineras, con todas las facilidades gubernamentales para que operen).

Es la década de las carreteras "marginales", "transamazónicas" y fronteras que penetran territorios supuestamente "vacíos" (territorios indígenas); de los grandes complejos hidroeléctricos que inundan poblados indígenas (poblaciones que se van, son trasladadas a la fuerza o se ahogan); de exploración y explotación petrolera y minera que distorsiona las economías de autoconsumo (economías indígenas); de enormes proyectos ganaderos de exportación en zonas tropicales que expulsan poblaciones indígenas por destrucción y ocupación de sus hábitat, etc. Una década, en fin, en que los Estados latinoamericanos renegocian su pacto de sumisión al imperialismo y se rearticulan con los dictados modernos del mercado internacional.

Estados latinoamericanos: el colonialismo hoy*

La acción de los Estados latinoamericanos, dependiente en gran medida de las determinaciones geopolíticas y económicas externas, se realiza buscando acentuar la acumulación progresiva y ampliada del capital, lo que permite el crecimiento del sistema dominante y armoniza, al mismo tiempo, los intereses del conjunto de la(s) clase(s) poseedora(s) de bienes de capital, imprimiendo la dirección que dicte la potencia hegemónica al "proceso de desarrollo económico" de los respectivos países.

Esta acción se instrumenta a través de planes estatales, regionales y/o locales de desarrollo "integral" o "sectorial". Se trata de hacer desaparecer definitivamente las "fronteras internas" incorporándolas a los procesos productivos capitalistas, paralelamente con la actualización de los mismos en las áreas con poblaciones ya incorporadas; en ambos casos se realiza en espacios y poblaciones indígenas. De éstos se requiere su tierra y, a veces, su fuerza de trabajo.

A diferencia de los actuales planes globales de desarrollo, hasta la década de los setenta se podía distinguir claramente frentes demográficos o de colonización de los frentes extractivos. En el decenio

* A lo largo de esta sección del trabajo, solamente se indicarán ejemplos y áreas geográficas en donde ocurren, no se analizarán casos específicos. Remitimos al lector a la *Cronología 1971-1980* para ver casos concretos a lo largo de la década y en diferentes regiones; y a la extensa bibliografía incluida al final del trabajo, para el análisis específico de los ejemplos.

posterior ambos tipos de frentes se combinan, van juntos e implican: colonización con asentamientos humanos fijos y estables, desarrollo agropecuario y agroindustrial, exploración y explotación del suelo y subsuelo, establecimiento de industrias y de servicios y una consolidación política, jurídica e ideológico-cultural (por ejemplo es lo que ocurre en Amazonia en su conjunto, en el Gran Chaco, en la Patagonia, en el Estrecho del Darién, en la Selva Lacandona, en la Mosquitia, etc.). Este tipo de frente de conquista total afecta, fundamentalmente, a minorías indígenas selváticas y del bosque.

La actualización de los procesos de producción capitalista afecta directamente a minorías sociológicas nativas, es decir, a poblaciones que son mayoría en algunos Estados (por ejemplo Bolivia, Perú, Guatemala) pero que no tienen representación política como tales en el mismo, o que son mayorías regionales y que no controlan políticamente sus territorios (por ejemplo Sierra de Ecuador, la Araucanía, comarca Guaymí, la Guajira, etc.) Esta actualización se manifiesta a través de la radicación de nuevos capitales, generalmente de origen trasnacional, o la reorientación de los ya existentes hacia explotaciones de diferente tipo, buscando "la máxima racionalización de su uso": creando empresas agrícolas, agropecuarias, agroindustriales, industriales, comerciales, etc., que se imponen a las sociedades indígenas por diferentes medios (por ejemplo las misiones religiosas —sobre todo protestantes—; los créditos bancarios; la presión militar; el control de la tierra, el agua y el bosque, etc.) Todo ello expresa el clima restrictivo que fabrican los actuales Estados en relación con estas sociedades que están, involuntariamente, en los territorios que controlan.

Estos Estados al promover y facilitar los proyectos llamados de "desarrollo" asumen la realización de las grandes obras de infraestructura necesarias, canalizando para ello enormes créditos de la banca internacional, como se puede ver en los complejos hidrosiderúrgicos (por ejemplo Changuinola-Cerro Colorado en Panamá, etc.), hidroeléctricos (por ejemplo Itaipú entre Brasil y Paraguay, etc.), energéticos (por ejemplo oleoducto norperuano, etc.), viales (por ejemplo transamazónicas en Brasil, etc.). A la vez, toman medidas proteccionistas en favor de las inversiones de capital, como las facilidades de radicación, la concesión de tierras y recursos renovables

y no renovables para exploración y explotación de los mismos, la exención de impuestos y de pago de regalías, el otorgamiento de garantías frente a fuentes financieras y crediticias internacionales y privadas, la libertad de remisión de las ganancias generadas al exterior, etcétera.

El Estado contribuye a dismantelar las sociedades indígenas y sus territorios; y lo hace independientemente de las intenciones que manifiesta, ya que el "desarrollo" concebido como elemento clave de "la acumulación de capital" en los países capitalistas dependientes tiene un efecto contrario al declarado: destruye a las sociedades indígenas quebrando sus estructuras económicas de producción y consumo y se apropia de sus espacios.

La acción "planificada" como la "no planificada" responden a la racionalidad del capital, es decir, la que determina su acumulación en referencia a unidades capitalistas múltiples y coordinadas (una de las cuales es el propio Estado) o unidades capitalistas individuales, sin relación entre sí. Por ello, tales acciones implican políticas económicas, demográficas y espaciales no siempre explícitas pero sí específicas que, con el objetivo de "activar la economía" y de "distribuir equilibradamente los beneficios del desarrollo a todos los rincones del país", modifican las sociedades indígenas y sus territorios introduciéndolos, ahora permanentemente, en los circuitos de inversión y producción capitalista. De esta manera niegan los derechos de estas sociedades sobre sí mismas y sus espacios y llegan a ignorar, en muchos casos, su existencia física (es común encontrar la denominación de "tierras vacías" o "tierras vírgenes" aplicada a las tierras indígenas, sobre todo las selváticas y boscosas) y, sobre esta negación, se maneja la ilusión para el resto del país: las tierras "no pobladas" deben colonizarse y su explotación e industrialización (polos de desarrollo) permitirá atraer los capitales suficientes que ayudarán a superar los obstáculos del subdesarrollo (que resulta así íntimamente ligado a la presencia indígena) y se obtendrá, al fin, el "despegue" hacia el desarrollo.

Pasaremos ahora a ver la participación directa de los Estados contra las sociedades indígenas en los hechos que consideramos que más les afectan, dejando de lado las acciones privadas.

Los despojos de tierras con participación del Estado se dan por el otorgamiento que éste hace de tierras indígenas a terceros no indígenas. Las sociedades indias han sufrido históricamente una constante presión para que abandonen sus tierras, ya que se ubicaron en los suelos más ricos, de mejores y mayores recursos para la explotación agrícola en gran escala, como es el caso en Mesoamérica, la zona cruzada por la Cordillera de los Andes, la Araucanía, etc. En la última década, tierras consideradas fiscales, pero que de hecho fueron y son territorios indígenas, han sido declaradas "zonas de colonización planificada" con el objeto de establecer grandes complejos agroindustriales (por ejemplo el Gran Chaco que comparten Argentina, Bolivia y Paraguay, etc.); tierras que pertenecen a comunidades indígenas y han sido reconocidas como tales, son declaradas "áreas de importancia nacional", por lo cual las sociedades que en ellas viven pierden sus derechos y reciben "compensaciones", en dinero o en tierras, que no se ajustan a las necesidades del grupo involucrado (por ejemplo el espejo de agua de la represa La Angostura que inunda tierras de Venustiano Carranza en Chiapas, México, etc.), otros territorios son abiertos por concesión estatal a la exploración y explotación petrolera, por parte de compañías estatales y privadas, que obligan a las sociedades indígenas que en ellas viven a desplazarse (por ejemplo impacto petrolero en la Cuenca del Marañón sobre los 17 grupos indígenas del área, en Perú, etc.); en otros casos se concede el uso del suelo como pastura a ganaderos, dentro de las reservas indígenas administradas por el propio Estado (por ejemplo la reserva Kaiwa en Brasil, en la que los indígenas sólo disponen del 5% de la misma mientras el resto está ocupado por ganado vacuno de propiedad no indígena, etcétera).

La degradación de las tierras se acelera en relación directa con el avance de la explotación agrícola capitalista intensiva de monocultivos de exportación (por ejemplo caña de azúcar, café, tabaco, etc.) que reemplaza a los complejos sistemas de uso del suelo basado en la producción combinada de especies alimenticias básicas (por ejemplo maíz, papa, frijol, mandioca, calabaza, etcétera).

Íntimamente ligados al uso del suelo y a su deterioro están los organismos financieros y crediticios estatales y paraestatales, que condicionan los créditos agrícolas a la aceptación de las sociedades

indígenas de sembrar cierto tipo de productos, generalmente híbridos o no alimenticios y a utilizar determinados abonos químicos y plaguicidas. La indiscriminada explotación de los bosques y de la selva coadyuva al proceso de deterioro ecológico global, con la consecuente degradación de los suelos por lavado y salinización, la extinción de flora y fauna incluidas en las dietas cotidianas de los grupos indígenas (por ejemplo Proyecto Javi en Brasil, etc.). Otro caso es el de las tierras que al desaparecer la panoplia protectora son utilizadas para sembrar pasturas que sirven para la introducción de ganado vacuno que, por la poca mano de obra que requiere y la gran extensión de tierra que ocupa, se convierte en causa de expulsión de la población nativa (por ejemplo Plan de la Chontalpa, Tabasco, México; Proyecto Ganadero Volkswagen en el centro de Brasil, etc.). Con la combinación de estos hechos se altera gravemente o se suprime definitivamente el dinamismo de los ecosistemas indígenas, orientados durante siglos con base en un conocimiento profundo, sin otorgar ningún beneficio a las sociedades indias ya que se empobrece cualitativa y cuantitativamente el medio natural total y los hombres que en él viven. Lo anterior tiene implicaciones directas en la alimentación de estos grupos humanos, porque al provocar la desaparición de las especies vegetales y animales de las cuales viven los obliga a cambiar su dieta, lo que generalmente implica un impacto biótico negativo en el grupo por la mayor incidencia de las enfermedades a cambio de la subalimentación (quizás el hecho más dramático se dé entre los grupos selváticos que con su sistema agrícola de roza, tumba y quema —itinerante—, la caza y la pesca, obtenían una muy buena alimentación, muchas veces con más calorías y proteínas que el mínimo especificado por la Organización Mundial de la Salud, por ejemplo los aguarunas del Marañón, Perú, etc.) Sin embargo, los tecnócratas estatales atacan por todos los medios posibles el sistema de perambulación de estos grupos, sistema que implica determinadas relaciones sociales, complejas y elaboradas cosmovisiones del mundo y específicas relaciones con la naturaleza, de tal manera que como sociedades aparecen en una relación de alianza con la naturaleza: para ellos la reproducción social es parte integrante de la reproducción del medio natural. Para esos tecnócratas del Estado, la selva debe desaparecer, los grupos humanos sedentarizarse y la producción del suelo debe manifestarse en ganado

o en monocultivos de exportación y con métodos industriales, generalmente con modelos sólo aplicables a llanuras y praderas templadas como las de los Estados Unidos; estos modelos, naturalmente, son por completo inadecuados si las regiones son tropicales o semitropicales (por ejemplo la reserva Parecí en Brasil, etcétera).

Por otro lado, algunos de los Estados dependientes latinoamericanos comienzan a manifestarse en favor de la creación de enclaves de población colonizadora extracontinental en áreas indígenas y buscan traer, para esto, "minorías seleccionadas" procedentes de Asia y África. Las "minorías seleccionadas" son chinos de Formosa, surcoreanos, laosianos, camboyanos, vietnamitas, angolanos y mozambiqueños de origen portugués u holandés y meos de Indochina. Ya comienzan a llegar las primeras remesas a Bolivia, Paraguay, Argentina, Uruguay, Chile y Brasil.

Estos inmigrantes cuentan con el apoyo económico y político de las potencias de la OTAN. La causa de estos movimientos poblacionales es clara: los procesos de descolonización en Asia y África, por un lado, y los cambios geopolíticos en vías de cristalización ponen a las potencias occidentales frente al problema de reubicar a las poblaciones colonizadoras de procedencia europea y/o a sus "aliados" en franca derrota en algún lugar y las potencias eligen como lugar de destino a Latinoamérica.

Se puede agregar, con relación a esto último, que la creación de enclaves de población extranjera y fiel, ha sido y es parte de la práctica imperial (por ejemplo la creación arbitraria de Israel en Medio Oriente, etc.) para controlar férreamente una región que el propio imperio considera estratégica en términos geopolíticos. Para los Estados Unidos, América Latina es parte no negociable del hemisferio occidental (aunque le moleste Cuba y Nicaragua) en términos políticos y es un elemento clave en la acumulación económica.

Los procesos anteriores son avalados y profundizados por la acción jurídica de los propios Estados, tendientes a diluir la consuetudinaria tenencia de la tierra en propiedad comunal y de uso colectivo de los medios ambientes indígenas. Esto se realiza por "acorralamiento" o "fijación" de estas poblaciones en porciones limitadas de sus propios territorios (por ejemplo resguardos en

Colombia; reducciones en Chile; reservas y parques indígenas en Brasil, etc.). El propio Estado que reconoce tales territorios plantea al mismo tiempo nuevas medidas legislativas que tienden a que la tierra pase de propiedad común y uso colectivo, a propiedad privada y de uso individual (por ejemplo proyecto gubernamental de emancipación indígena en Brasil; nueva legislación sobre tierras de reducciones en Chile; proyecto de comunidad en Colombia; cambios en la ley de Ceja de Selva en Perú, etc.). Esta tendencia se acentúa en aquellos países en que los organismos indigenistas oficiales, supuestamente encargados de la defensa de protección de los grupos indígenas, están íntimamente ligados o dependen de los Ministerios del Interior que, precisamente, son los que aplican las políticas de "desarrollo nacional" (por ejemplo la Fundación Nacional del Indio, FUNAI, en Brasil, que en 1973 se fijó un plazo de cinco años para demarcar las áreas indígenas del país y que en 1978 sólo lo había hecho en un 30%, mientras el gobierno basaba gran parte de su política económica en la entrega del área amazónica a las trasnacionales, con la complicidad de FUNAI, que certificaba que en las zonas solicitadas no había indígenas, como es el caso en algunas zonas yanomami; lo mismo ocurre con el Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) de Colombia, que por todos los medios intenta desconocer los resguardos indígenas cuyos títulos de propiedad sobre las tierras fueron otorgados por la corona española y reconocidos por la República de Colombia a fines del siglo pasado; etc.). Y es más grave aún, cuando estos organismos dependen directamente de los Ministerios de Defensa (por ejemplo el Instituto Nacional de Defensa Indígena, INDI, en Paraguay, que fue creado en la segunda mitad del decenio pasado, después de graves denuncias internacionales sobre genocidio, cacerías de indígenas y mercados de esclavos en el país, etc.) ya que la población indígena queda bajo los dictados de la doctrina de la "seguridad nacional", lo que impide cualquier intento autónomo de organización política y corta la posibilidad de que estas sociedades busquen alianzas con otros grupos explotados de la sociedad.

Las instituciones indigenistas juegan un papel destacado en la relación del Estado con las sociedades indígenas y tienen el objetivo expreso de "integrar estas poblaciones al país" de que se trate, produciendo los cambios materiales e ideológicos necesarios para

equipararlas al resto de la población. En el papel ha habido cambios significativos en algunos países; cambios basados en cierto reconocimiento de las especificidades socioculturales y la legitimidad territorial que tienen las sociedades indígenas (por ejemplo en Perú, la Ley de Ceja de la Selva reconoce la propiedad comunal de la tierra de las comunidades nativas y el Estado se compromete a demarcar esas tierras, aunque, en los hechos, la mayor parte de la demarcación realizada hasta la fecha la hicieron instituciones privadas como el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA); en Venezuela, donde a partir de 1974 se reconocen las empresas comunales indígenas como autónomas, y también el Estado venezolano otorga títulos de propiedad comunal a los indígenas amazónicos; en México el Instituto Nacional Indigenista (INI) formula su Plan Quinquenal en 1972, en el que reconoce que en el país existe una situación de colonialismo interno, que se trata de un país pluricultural, que la participación de los indígenas es clave para la formulación de políticas estatales acordes con las necesidades de las poblaciones involucradas, aunque no podemos dejar de señalar que este Plan Quinquenal y sus buenas intenciones fue formulado por arriba y desde afuera de las propias sociedades indígenas del país, etcétera).

Los Estados latinoamericanos también juegan un papel importante en el otorgamiento de facilidades para que misiones religiosas cristianas (tanto católicas como protestantes) y organismos supuestamente técnicos, pero de dudosa trayectoria, dependientes y articulados con las misiones —por ejemplo el Instituto Lingüístico de Verano en la mayoría de los países de la región, que abre el camino a las sectas fundamentalistas protestantes; la Asociación Colombiana Indigenista (ASCOIN) de la Iglesia Católica, creada con el objetivo de dividir las bases indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) movimiento político indígena de guambianos y paeces, etc.—; se hagan cargo del proceso de ideologización occidental de las sociedades indígenas, generalmente por la vía de la educación formal llegando, en algunos casos, a ser las mediadoras entre la población indígena y los gobiernos (por ejemplo la amazonia en su conjunto). Las misiones cristianas, independientemente de las confesiones y posiciones que coyunturalmente adopten, tienen el objetivo de cambiar las ideologías y particulares visiones del mundo que las sociedades indígenas

poseen, ya que como misiones son portadoras del modo de vida del conquistador y la misión es una forma de conquista. En las fronteras del capital en América Latina siempre se encuentran misioneros que intentan hacer digerible o aceptable el sistema total que representan. Cuando la misión fracasa, la violencia del Estado es aplicada sin dilación (por ejemplo el caso Planas en Colombia, etcétera).

Los países con minorías sociológicas indígenas en los que aparece la necesidad de armonizar la dominación económica y política de las mismas con su dominación cultural, se han diseñado e instrumentado planes educacionales para indígenas que incluyen la promoción de maestros rurales, castellanizadores, alfabetizadores, maestros bilingües, etc., con "mentalidad blanca" en la gran mayoría de los casos. En general, la infraestructura educativa en áreas indígenas es deficiente y carencial y se utilizan planes de enseñanza que impiden que los indígenas se acepten a sí mismos tal cual son, es decir, como productos de una historia social diferente y colonial que se expresa en categorías lingüísticas propias a partir de organizaciones del mundo particulares. En general, los planes educativos para las zonas indígenas "reconstruyen" culturalmente a los educandos, los alienan en términos de la sociedad dominante, a la luz de la ideología de la clase o estamento en el poder y en función de sus intereses políticos y de las relaciones económicas por ella establecidas y para ella beneficiosas; se reemplaza la historia del dominado por la del dominador tal como la construye la etnia y clase en el poder; se cambia la lengua del colonizado por la del colonizador con todo lo que esto significa en el mantenimiento o destrucción de los lazos de solidaridad grupal al mismo tiempo que se valoriza la lengua del invasor como "civilizada" y la dominada es desvalorizada como "mero" dialecto en vías de desaparición (en Perú se dio el caso del reconocimiento del quechua como lengua nacional en pie de igualdad con el español, pero no se tomaron medidas para implementar el decreto presidencial, quedando más como medida demagógica que como realidad a construir). Al atentar contra la lengua de un pueblo se dislocan las propias organizaciones del mundo y la apropiación de la propia historia; es un atentado, en fin, a la conciencia misma que tiene una sociedad.

Los Estados, al producir los hechos anteriormente apuntados (que son algunos ejemplos entre otros muchos), obtienen su sustento

ideológico, cuando no lo importan directamente del centro hegemónico, a través de sus propios ideólogos e intelectuales que le aportan los justificativos a los planes de acción que realiza en nombre del pueblo para "la grandeza nacional". Es la riqueza de unos sobre la explotación de otros y negando a los terceros en discordia: los indios (que a veces, no siempre, son parte de las clases subalternas, pero que se afirman en las lealtades primordiales de su identidad y en el horizonte civilizatorio que determina su historia de colonizados y la anterior, la de sociedades libres).

Las sociedades indígenas son percibidas por los Estados como "atrasadas" y "lastres" en términos de los modelos de desarrollo aceptados. Los ideólogos, tecnócratas y administradores estatales no realizan la operación de análisis histórico que muestra que la actual situación de los indígenas es el producto de la situación colonial y neocolonial que ocultan. Tampoco cuestionan el "modelo de desarrollo nacional" adoptado, que ellos mismos elaboran: lo tienen *a priori* como valioso, ya que a él responden los que dictan la política llamada "nacional"; son, finalmente, sectores sumisos a las necesidades imperialistas. Para los grupos en el poder el modelo de sociedad a construir se formula más o menos en los términos siguientes: "debemos llegar a ser iguales a los norteamericanos o a los alemanes y nuestro desarrollo significa llegar a vivir como ellos". Las sociedades no occidentales, concretamente las indígenas, son percibidas como que "no tienen viabilidad histórica, están estancadas en los albores de la historia y no progresaron", aunque la dinámica e iniciativa política de las mismas demuestren lo contrario, como se puede apreciar en los siguientes capítulos.

Para terminar con esta "mancha vergonzosa" las *intelligenzias* sumisas producen "teorías" y más "teorías" sobre la incompatibilidad de las formas de vida indígena con las exigencias del Estado "moderno"; los partidos políticos permitidos proponen "soluciones definitivas al problema indígena"; y el Estado hace todo lo posible para "superar el atraso de las poblaciones indígenas", "aliviar la miseria física y moral que los oprime" e "incorporarlas a los beneficios de la civilización". Desde esta óptica se los ve como grupos subhumanos o, en el mejor de los casos, como supervivencias arcaicas que deben dejar de ser lo que son y convertirse en copia fiel del invasor; esto a veces lo logra

enajenando individuos, pero no lo obtiene con las sociedades indígenas en su conjunto.

Para lograr la transformación que los lleve a "la civilización" y los incorpore plenamente "a la vida nacional" deben dejar lo que les pertenece (tierras, lenguas, bosques, medicinas, etc.), aquello que son (yaquis, tobas, aguarunas, yanomami, mapuches, quechuas, tarahumaras, quichés, etc.) y "subir" lo más rápidamente posible en la escala de la "evolución" de las sociedades humanas, alcanzando la "igualdad" que ofrece el Estado actual. Estado centralizado y usurpador de la vida cotidiana, que mantiene la "unidad nacional" de los no indígenas negando la existencia de las sociedades indígenas oprimidas en sus territorios y negando, a su vez, las múltiples historias superpuestas en ese mismo Estado-nación-mercado. Estado cuyo objetivo real para las poblaciones indígenas es el de la occidentalización compulsiva, la pérdida de las autoimágenes y las identidades a las que se adscriben, para lograr la homogeneización del consumo, la uniformización productiva, la dominación cultural. La alteridad social, que es histórica, impugna radicalmente la unidad de tal Estado-nación y éste percibe que la resistencia indígena moviliza fuerzas centrífugas que atentan contra su unidad y hegemonía, lo que pone en peligro no sólo la concepción de Estado unicultural y uninacional, sino que la concreción misma de los "planes de desarrollo" de las clases dirigentes latinoamericanas. Las etnias y clases en el poder tienen, pues, que producir "cambios sociales" en las sociedades indígenas que, planteados desde afuera, por arriba, sin participación ni consulta, sólo son vistos como importantes y necesarios por esas mismas élites gobernantes. Se montan así los mecanismos operativos que buscan desestructurar el soporte material y la conciencia de sí de las sociedades indígenas; quebrar su fiera resistencia.

La oposición latinoamericana a las clases dominantes de los Estados, que le daremos la denominación amplia de izquierda, no difiere en sus planteamientos, en cuanto a las sociedades indígenas se refiere, de las definiciones que utiliza el sistema que combaten a riesgo de su vida y en nombre del socialismo. No podemos pasar por alto que la apertura reflexiva de Mariátegui fue abortada en los años treinta por el estalinismo de los partidos comunistas de la región y, de ahí hasta la fecha, la cuestión nacional en América Latina no se discute

(salvo algunas tímidas enunciaciones a fines de la década de los setenta). Esta izquierda es europeizante y reproductora de formulaciones y esquemas; no es una izquierda creativa. Los enunciados pasan a ser doctrina cristalizada y no pensamiento vivo y actuante.

Las sociedades indígenas son visualizadas como "precapitalistas", y no como "a-capitalistas", o los indígenas son "campesinos folklóricos" y deben desaparecer como tales. Y, debido a las relaciones de producción capitalistas que los incluyen "tienen que tener" una cosmovisión "determinada" por las mismas; por lo tanto deben dejar de ser indígenas y aceptar "proletarizarse", asumirse "solamente como clase" y luchar por el socialismo. Un socialismo de cuyo contenido no se habla ni escribe, socialismo ambiguo que nada dice de las sociedades indígenas, por lo menos en las formulaciones actuales.

Esta sobresimplificación de los reales contenidos de la historia de las sociedades, de las sociedades indígenas y de sus transformaciones y de las clases sociales, es consumida como un esquema atractivo y llave de la verdad. Es un simplismo que no soluciona, ni en la teoría ni en la práctica, por que no lo aborda, el problema de las etnias ni el de las relaciones etnia/clases; problemas que han llevado a más de un fracaso político a las izquierdas importadoras de modelos (por ejemplo las izquierdas bolivianas, peruanas, ecuatorianas, a diferencia de la izquierda guatemalteca que plantea que el elemento fundamental de la lucha de liberación nacional y social es la población indígena). No se puede extrapolar por analogía y mecánicamente el positivismo del evolucionismo biológico a los procesos de transformación de las sociedades, sin correr graves riesgos, sin hipotecar el futuro (por ejemplo el endurecimiento del Frente Sandinista de Liberación Nacional, FSLN, frente a los misquitos puede llevar en el futuro próximo a situaciones de conflictos graves en la costa atlántica de Nicaragua). Toda formulación del atraso y el progreso humano basada en el principio de que existe una sola perspectiva histórica y una sola vía de lograrlo es errónea: Asia y África nos lo recuerdan cotidianamente pero la visión marxista occidentalizada no las ve o las degrada (por ejemplo los socialismos africanos pasan a ser en las publicaciones europeas y latinoamericanas "socialismos" dudosos).

La realidad latinoamericana es más rica y compleja que esta visión unilineal que nos proponen ambos enfoques, el estatal y el opositor,

ya que se trata de una región multiétnica pero que se percibe como uninacional. Ambos puntos de vista se basan en un reduccionismo de la alteridad social, de sus procesos y combinaciones. Los dos enfoques proponen esparcir los "beneficios" de una sociedad que se impone a otras. Ambos enfoques son, pues, colonizadores, ya que admiten como valor *a priori* y universal la perspectiva civilizatoria occidental que se debe imponer al resto de las sociedades no occidentales, en nuestro caso a las sociedades indígenas. La resistencia y la rebelión serán atribuidas a la falta de comprensión, al "infantilismo", al "primitivismo", al "tradicionalismo"; no se interpretará el rechazo como una elección consciente de las sociedades indígenas de construir su propio futuro. Las organizaciones indígenas muestran su rostro en todos los países latinoamericanos (salvo Uruguay en donde fueron masacrados en el siglo pasado), son conscientes de lo que les pertenece y de lo que les ha expropiado, prefiguran su futuro y, ¿por qué no el nuestro?

Podemos afirmar que el Estado asume el papel más importante para el capitalismo y se convierte en el principal agente promotor e introductor de transformaciones económicas en los ámbitos indígenas, transformaciones que refuerza con complementos de orden social, político, educativo, cultural, ideológico, jurídico, para lo cual cuenta con aparatos técnicos y administrativos de programación y coordinación y con la fuerza del poder, es decir, con el ejercicio de la violencia institucional en caso de que el rechazo a su imposición sea radical. Paralelo y traspasando lo anterior, tiene ideología e ideólogos que presentan la expansión del capitalismo como vital para la existencia del Estado-nación, que justifican cualquier acción uniformizadora de la población diferente. Los indígenas ganan, entonces, el derecho a la diferencia por la vía de las organizaciones étnicas que en términos políticos contestan a la dominación.

Las organizaciones políticas indias

Los pueblos indios de América Latina han luchado siempre contra la opresión colonial que se arrastra durante casi cinco siglos. A lo largo de ese periodo su inconformidad y su anhelo de libertad se han expresado en formas que oscilan entre la rebelión abierta y la resistencia pasiva. El colonizador frecuentemente ha presentado la reacción indígena ante la dominación como una esporádica acción violenta cuyas causas son confusas e irracionales. Se contrastan los momentos de rebelión armada con los periodos de supuesta tranquilidad y sumisión, como si éstos fueran una prueba de la esencial aceptación del régimen colonial por parte de los indios, interrumpida de vez en cuando por alzamientos anormales debidos, sin duda, a influencias extrañas o a la erupción de la "mala naturaleza" que se atribuye al indio. Contrariamente a esta racionalización colonialista, la resistencia pasiva de los pueblos indios debe entenderse como una forma de lucha. El llamado tradicionalismo, el apego férreo a la costumbre, el rechazo a las innovaciones propuestas por los dominadores, son instancias que revelan, en circunstancias concretas, la decisión de sobrevivencia de los pueblos. No ha sido, en el caso de los grupos indios de América Latina, ni una actitud conservadora ni un ejemplo de su condición refractaria al cambio, sino un recurso poderoso —a veces el único a mano— para preservar su identidad amenazada y reforzar su solidaridad interna. Rebelión abierta y

resistencia pasiva no son reacciones contradictorias sino momentos diferentes de una misma lucha, expresiones diversas de una misma actitud opuesta a la dominación colonial.

Otra forma en que se ha manifestado la lucha india, sobre todo en épocas recientes, ha consistido en su participación *no diferenciada* en movimientos y organizaciones políticas cuya iniciativa ha sido externa al grupo indígena. En tales casos, las demandas específicamente indias no llegan a ser explícitas; el contingente indio se suma a una lucha más amplia en la que se reivindican algunas de sus causas (contra un régimen represivo y dictatorial, por ejemplo), pero no alcanza a plantear el conjunto de su proyecto propio, porque no encabeza ideológica y políticamente el movimiento o la organización en que participa y porque su propia participación se da en términos individuales, sin un carácter orgánico interno.

La década que comienza en 1970 ve la aparición masiva de una nueva forma de lucha india. En prácticamente todos los países de América Latina que cuentan con población indígena surgen organizaciones políticas que se identifican sobre bases étnicas o, con un sentido más amplio, como organismos indios. Irrumpen en los escenarios nacionales para desempeñar en ellos un papel político, de acuerdo con las circunstancias y posibilidades de cada situación nacional concreta. A veces toman la forma de partidos políticos, otras son federaciones, confederaciones, alianzas, asociaciones o movimientos; pero siempre se definen como organismos indios que luchan políticamente por los derechos de sus pueblos. La cronología incluida en este informe, sin que pretenda ser exhaustiva, da las fechas de aparición y los acontecimientos más relevantes de las principales organizaciones conocidas.

¿A qué obedece la aparición de un rostro político institucionalizado de los pueblos indios? Antes de enumerar los diversos factores que parecen incidir en este proceso, conviene señalar, así sea brevemente, algunos indicadores que muestran la diversidad de condición de los grupos indígenas, dentro de su unidad sustancial.

Un primer acercamiento nos presenta, en un extremo del espectro a los pueblos indios que son herederos históricos de las llamadas "altas civilizaciones arcaicas" que se desarrollaban en Mesoamérica y en la región de los Andes en el momento de la invasión europea; en el otro

extremo se ubican los pueblos tribales que habitan en diversas áreas, desde la gran cuenca amazónica hasta las zonas desérticas y semidesérticas del continente. Los contrastes pueden apreciarse en diversos aspectos.

En primer lugar, el patrimonio cultural heredado en cada caso es diferente. Unos vivieron sociedades urbanas, complejas, con agricultura intensiva y llegaron a constituir extensas unidades demográficas y territoriales; los otros aprovecharon los recursos naturales de su ambiente a través de la recolección, la caza, la pesca y, a veces, mediante alguna forma de agricultura itinerante; vivieron, pues, en sociedades relativamente pequeñas, con gran movilidad geográfica.

Las diferencias de trayectoria histórica perduran. Frente a grupos lingüísticos que cuentan con millones de hablantes, como los quechuas, los aymaras y los nahuas, hay pueblos que sólo suman decenas de integrantes. Un buen número de lenguas disponen de alfabetos y son escritas y leídas corrientemente por miles de personas; para otros idiomas, en cambio, no existe escritura y la tradición se conserva en la memoria y se transmite oralmente. Varios grupos disponen ya de cuadros técnicos entrenados profesionalmente en las instituciones escolares de la sociedad dominante, en tanto que en otros no hay nadie alfabetizado —esto, como se verá, incide en el tipo de organización política.

El grado y la naturaleza del contacto con la sociedad dominante varía también en forma considerable. Algunos pueblos —sobre todo los agrícolas sedentarios— fueron sometidos a la dominación colonial desde el primer tercio del siglo xvi; otros, muy pocos, permanecen todavía libres, más allá de las llamadas “fronteras de la civilización”. La intensidad del contacto (y en consecuencia, del sojuzgamiento colonial) va desde la coexistencia permanente durante casi cinco siglos, hasta sólo el conocimiento indirecto. Millones de indios quedaron integrados al régimen colonial desde los albores de la invasión; han estado sometidos a presiones demográficas, territoriales, económicas e ideológicas y a prohibiciones e imposiciones de todo tipo. Sus sociedades y culturas precoloniales fueron mutiladas, se alteró violentamente su modo de vida y, en muchos casos, se fragmentó su unidad social mediante los mil filis del proceso de desindianización y se les redujo a la condición de “campesinos”, “marginados” y “proletarios”, designaciones con las que la sociedad dominante intenta

anular la persistencia histórica de los pueblos indios. Estos pueblos han transformado su cultura, en gran medida, como resultado de una secular dominación colonial; simultáneamente, han adquirido nuevas armas y posibilidades nuevas de lucha mediante la apropiación creadora de recursos que originalmente sólo pertenecían al colonizador. El cambio cultural, aun el impuesto por la situación colonial, no implica necesariamente una ruptura en la trayectoria histórica y en la identidad de los pueblos indios, como lo prueba la movilización política actual de estos grupos.

Las diversas formas de organización política de los pueblos indios se explican, en parte, por estas diferencias establecidas históricamente. Los programas (no tanto en sus contenidos profundos que, como se verá, son coincidentes, sino en sus formas de expresión y en el grado en que adoptan tácticamente las normas de discurso político establecidas por la sociedad dominante) reflejan nítidamente las diversas intensidades de la relación colonial, de igual forma que lo hacen las características de organización y acción de los movimientos indios.

Marcada esta diversidad de condiciones históricas de los pueblos indios, pasemos ahora a mencionar cuáles son los factores concretos que permiten explicar el surgimiento de las nuevas organizaciones políticas indígenas. Para fines de análisis, tales factores se dividen aquí en exógenos y endógenos. Los primeros son aquellos que se derivan de las condiciones de la sociedad global en la que se insertan los grupos étnicos, los endógenos, en cambio, hallan su origen en el seno de las propias sociedades indígenas. Naturalmente, la división es artificial, pues todos los factores están relacionados entre sí, pero la distinción permite hacer más claro el discurso.

Factores exógenos

a) Persistencia de diversos modos de producción articulados con el modo de producción capitalista dominante

Las actuales estructuras sociales de los países de América Latina no pueden entenderse sin tomar en cuenta el régimen colonial del que surgen y las formas de dominación externa a que están sujetas. El

modo de producción capitalista no es resultado, en estos países, de la evolución interna de las fuerzas y relaciones de producción, sino de un proceso de colonización y dominación. El capitalismo se ha impuesto desde afuera y por arriba, en forma desigual y discriminada; ha articulado en su beneficio modos de producción preexistentes, que no han permanecido estáticos pero que tampoco se han transformado en plenamente capitalistas.

La población indígena, definida a partir de la conquista como la categoría social del colonizado, ha mantenido formas de producción caracterizadas por elementos y relaciones distintivos, entre los que destacan: un conjunto de tecnologías que le permite a cada grupo adaptarse al medio ecológico cuyo control ha conservado, y explotar y reproducir los recursos que en él identifica; formas de organización del trabajo en las que la familia extensa, la aldea y aun la comunidad, son la unidad productiva (y no el individuo o cada actividad aislada); alta capacidad de autosuficiencia; formas combinadas de propiedad de los medios de producción; obligaciones y reciprocidades económicas que se expresan a través del parentesco; esquemas propios para asignar valores a los bienes; en fin, códigos distintivos para clasificar los recursos y para definir la relación del hombre con la naturaleza. No cabe discutir, en el contexto de este trabajo, si las características anteriores corresponden a tal o a cual modo de producción; lo que resulta claro es que no corresponden al capitalismo. El hecho cierto de que haya intercambio de bienes con la sociedad dominante en términos mercantiles y que una parte de la población alquile su fuerza de trabajo, generalmente en forma temporal, en empresas netamente capitalistas, o aun el que en algunos casos hayan surgido dentro del grupo formas de estratificación que permitan hablar de una burguesía incipiente, no invalidan el hecho rotundo de que la especificidad de la población indígena y de sus relaciones con la sociedad dominante no puede ser entendida sólo a partir del modo de producción capitalista.

La persistencia de modos de producción no capitalistas, de los que participan los grupos étnicos indígenas, es un hecho que posibilita la movilización política diferenciada de esos grupos. Esto no significa que exista una relación mecánica de causa y efecto, ya que las etnias son fenómenos históricos que se manifiestan también en sociedades con un modo de producción único. Pero cuando coinciden esen-

cialmente los límites del grupo étnico con los de un modo de producción diferente, esa diferencia refuerza las posibilidades de expresión política propia de la etnia. Tal parece ser la situación de la gran mayoría de los grupos indígenas en este momento.

b) Formas concretas de articulación que reproducen aspectos ideológicos y sociales de la situación colonial

Las relaciones sociales concretas entre la población indígena y la mestiza o ladina, así como las representaciones que las definen a nivel ideológico, configuran una situación total en la que la frontera étnica expresa la relación asimétrica de un grupo que domina económica, política y socialmente al otro, y justifica su posición dominante en términos de una supuesta superioridad racial y/o cultural (G. Balandier). Es decir: persiste una relación colonial, independientemente de que en la superestructura ideológica de la sociedad nacional se niegue oficialmente cualquier proposición discriminatoria.

En las regiones con población indígena mayoritaria el grupo dominante, asentado comúnmente en las ciudades, es el grupo mestizo. La vida cotidiana revela y hace explícitos todos los supuestos de la mentalidad colonizadora, que tienen su imagen opuesta en la mentalidad colonizada del indígena. Este sistema ideológico dicotomizado corresponde a la asimetría de las relaciones económicas y políticas entre los dos grupos étnicamente diferenciados.

Estas estructuras de dominación "atrasadas" (en términos del modelo propuesto por la ideología desarrollista oficial), no deben entenderse como "supervivencias" o "anacronismos", como anomalías que inexplicablemente no han sido superadas; su existencia, al igual que la de modos de producción no capitalistas, responde a los límites de expansión del sistema dominante (a su vez, dominado y dependiente) y a la necesidad que éste tiene de mantener articulada y de alguna manera bajo control a la población que de ellos participa. Pueden llamarse formas vicariales o subsidiarias de articulación.

La persistencia de formas de articulación vicariales, con claras características coloniales, refuerza la funcionalidad de las barreras étnicas y en consecuencia posibilita la expresión de demandas indígenas (de descolonización) y étnicas (en favor de la legitimación del pluralismo).

c) Reconocimiento del hecho "pluralismo étnico" por parte del Estado

El Estado reconoce el pluralismo étnico y le niega legitimidad. La existencia de una política indigenista expresamente diferenciada no tiene ningún apoyo en las bases constitucionales de la mayor parte de los Estados latinoamericanos. Jurídicamente no se reconoce distinción alguna entre el indígena (social o individual) y el resto de la sociedad, pero el Estado asume la existencia de poblaciones étnicas diferentes y explícita ideológica y prácticamente una política particularizada para ellas. La política indigenista se define en términos del interés de la nación y busca el cambio dirigido de las comunidades étnicas a fin de colocarlas en pie de igualdad e integrarlas plenamente a la nación mexicana —dejando a salvo siempre, sin definirlos, los "valores positivos" que pudieran contener las culturas aborígenes.

Lo que aquí importa destacar es el hecho de que el Estado se relaciona con las poblaciones indígenas sobre la base de reconocer su especificidad histórica, diferente de la propuesta por el mismo Estado para toda la sociedad. Este reconocimiento, que no implica aceptación de la legitimidad del pluralismo, se traduce en un aparato institucional exclusivo y en procedimientos de excepción que se postulan como transitorios (hasta que culmine la integración) pero que, por su acción durante décadas, han resultado ser un factor de reforzamiento de la conciencia indígena y la identidad étnica.

En un primer momento (en el caso de México) la acción indigenista tuvo como agentes a representantes de la sociedad no indígena (maestros, médicos, agrónomos, extensionistas agrícolas, administradores, etc.). Posteriormente y en buena medida gracias a la investigación antropológica (que, independientemente de sus orientaciones teóricas, puso en relieve los problemas de la situación intercultural) se generó una estrategia que busca apoyarse cada vez más en agentes de cambio surgidos de las propias comunidades étnicas (actualmente hay en México cerca de 24 mil maestros y promotores indígenas bilingües que trabajan para instituciones educativas oficiales). A este nuevo sector indígena se le ha instituido: se le ha asignado un papel dentro de la acción indigenista institucionalizada. Al mismo tiempo y necesariamente, este sector ha pasado a ser instituyente, es decir, que su praxis conforma lo instituido, es legítima en términos de la

institución, porque ellos forman parte o de alguna manera son la institución.

El Estado, pues, ha definido un objeto específico para una acción política particular: los indios. Esa política particular busca que dejen de ser indios, que cambien y se incorporen a la sociedad nacional como la concibe el Estado. Pero la misma política indigenista, combinada con otros factores estructurales que veremos más adelante, ha creado condiciones para que emerjan movimientos indígenas de afirmación étnica.

El Estado, por otra parte, ha optado por apoyarse en un sector indígena especialmente entrenado para llevar a cabo su acción indigenista. Al hacerlo, ha creado un espacio legítimo para que ese sector indígena actúe institucionalmente, bajo el supuesto de que el proceso educativo al que ha sometido al grupo de agentes de cambio habrá conformado a éstos de acuerdo con los principios, procedimientos y objetivos instituidos, las limitaciones estructurales del sistema han colocado a este sector indígena ante la posibilidad de instituir proyectos propios, que se apartan del proyecto específico para cuya ejecución los reclutó el Estado.

d) Incapacidad del sistema dominante para incorporar al sector de la población "marginal" que está en disponibilidad de hacerlo

El proyecto modernizador de los Estados tropieza con obstáculos fundamentales que lo han llevado a una crisis incesante. En la base de esos obstáculos está el carácter dependiente y periférico del capitalismo latinoamericano, merced al cual se drenan constantemente los recursos nacionales, se limita angustiosamente la capacidad de capitalizar y se incrementa en forma acelerada la deuda externa y la dependencia.

En lo que atañe a los grupos étnicos, la acción indigenista que busca acelerar el cambio social y facilitar el "pase" individual como procesos de integración/modernización, ha logrado despertar en sectores importantes de la población indígena —especialmente entre los jóvenes— expectativas acordes con el modelo de desarrollo que se les ha propuesto como única alternativa. Pero la limitada expansión del sistema y la "herencia colonial" que coloca en desventaja competitiva al indígena, han cercenado esas esperanzas al angostar las vías de

movilidad social ascendente, hasta virtualmente ocluir las. Veamos con mayor detalle esta situación.

Básicamente (se habla aquí, particularmente, a partir del caso mexicano) el sistema educativo que ha sido instituido para la población indígena busca capacitar a las nuevas generaciones para que se desenvuelvan fuera de la comunidad o, en todo caso, en su propia comunidad ya transformada (=modernizada/=integrada). Se proponen actividades y tecnologías diferentes de las tradicionales y se imbuyen valores y aspiraciones acordes a la futura situación; se abren expectativas a partir de opciones distintas a las que ofrece la comunidad tradicional. La penetración de los medios masivos de comunicación, con sus mensajes consumistas y su postulación de una forma de vida alucinante, ajena incluso a la inmensa mayoría de la población urbana, refuerza en forma consecvente la ilusión del "pase" cuyo punto de partida está en la percepción devaluadora y el rechazo a la forma de vida propia, como realidad y como potencial proyecto. La emigración hacia las urbes, a las zonas de agricultura comercial y aun al extranjero, es la vía concreta para arribar a la ilusión por el desarraigo.

El modelo de "pase" y ascenso social está condicionado a la existencia, dentro del sistema envolvente, de posibilidades efectivas de capilaridad. Durante periodos de auge relativo, el sistema ciertamente ha permitido la asimilación por esa vía de un contingente de la población indígena capacitada y orientada hacia el cambio y la integración; pero generalmente, y sobre todo en periodos de crisis, el sistema está sujeto a fuertes tensiones, la capilaridad se reduce y en la competencia endurecida la población indígena queda en desventaja por: *a*) una capacitación comparativamente deficiente y *b*) la acción de mecanismos de reclutamiento informales (compadrazgos, afiliaciones previas, relaciones patrón-cliente) en los que con frecuencia aparecen expresiones de discriminación étnica y que dejan al margen al indígena. En tales periodos de crisis, las comunidades tradicionales tienden a cerrarse y los inmigrantes encuentran en ellas una alternativa basada en su derecho a la tierra comunal.

Ha crecido el número de indígenas orientados hacia el "pase" y la modernización, pero la estrechez de las soluciones individuales va empañando el espejismo: los que regresan; los que se fueron y no encuentran trabajo; los que, estando fuera, mantienen y aprovechan

su derecho a la tierra de la comunidad. Esta situación tiene un doble efecto: cuestiona la alternativa del "pase" como posibilidad real y rescata la opción de la lucha étnica; genera desencanto y frustración por el incumplimiento de las expectativas levantadas y permite que se vuelva la vista en busca de otros caminos, entre los que se presenta, en primer lugar, el de crear oportunidades paralelas, propias y exclusivas para los indígenas.

Para México cabe señalar de manera particular el caso de maestros y promotores indígenas bilingües. Ellos actúan en alfabetización, castellanización y enseñanza elemental, dentro del sistema escolar federal. El ascenso por esa vía tendría su continuación lógica en el sistema educativo nacional no indígena; ese camino fue recorrido por maestros indígenas de las primeras generaciones; pero cuando se arriba a la cifra de 24 mil, el flujo hacia los escalones superiores del sistema educativo nacional se restringe. Se produce un estancamiento cada vez más acentuado, una inmovilidad, una reducción de posibilidades escalafonarias reales. Al mismo tiempo, se hace evidente que la educación indígena requiere de especialistas y que esos especialistas son los propios maestros bilingües. El único sector instituido es el de la enseñanza primaria, pero la praxis pedagógica instituyente está en manos de los maestros y promotores indígenas. Surge de inmediato, naturalmente, la perspectiva de un sistema educativo paralelo propio y su extensión a los niveles de enseñanza media y superior: una alternativa exclusiva para los indígenas en la que los maestros bilingües tendrían mejores oportunidades. La condición es invertir la orientación que el propio sistema educativo indigenista ha buscado imbuir: el camino no es el "pase", la integración, el cambio de identidad, sino la afirmación étnica, la lucha por legitimar el pluralismo y porque se reconozcan los derechos fundamentales de las minorías (lengua y enseñanza propias, para comenzar). Con sensibles variaciones, esta situación se presenta también en otros países latinoamericanos.

e) La nueva invasión

En páginas anteriores se ha presentado de manera esquemática el desarrollo reciente de las acciones de los Estados y sociedades

nacionales frente a los pueblos indígenas. La cronología con la que concluye este informe aporta datos adicionales al respecto. Con estos elementos es posible caracterizar el periodo que se inicia en 1950 como una nueva etapa de invasión. El crecimiento económico de las sociedades nacionales y la creciente penetración de los capitales transnacionales han tenido como una de sus consecuencias la identificación de recursos aprovechables en los territorios tradicionalmente ocupados por los pueblos indios. Aunque algunos de esos recursos ya eran conocidos, el grado previo de desarrollo tecnológico y económico hacía imposible su explotación redituable. La situación ha cambiado. Nuevas empresas ganaderas, agrícolas, mineras, petroleras, de energía hidráulica, de comunicación y urbanización, avanzan sobre las tierras indias.

En la ideología desarrollista muchas de estas tierras se consideran "vírgenes", puesto que en ellas sólo habitan indios; y los recursos que contienen resultan estar desaprovechados, son "inútiles" en manos indias —aunque muchos de ellos, en primer lugar la tierra misma—, sean la base indispensable del sustento de sus habitantes. Obviamente, los proyectos de esta nueva invasión sobre las tierras indias no han tomado en cuenta los intereses ni las opiniones de sus legítimos y ancestrales poseedores. El interés desarrollista se reclama idéntico al "interés nacional"; y nadie piensa que el beneficio del país (es decir, de sus clases dominantes) tenga que ser también benéfico para los indios. Cuando no se aduce el interés, se habla en nombre de la "seguridad nacional", lo que involucra estrategias geopolíticas dentro de las cuales, nuevamente, los indios quedan frecuentemente del otro lado, como enemigos de la "seguridad" de una nación de la que formalmente son parte.

Los resultados concretos de esta nueva invasión son, por una parte, la privatización de los recursos antes controlados por los pueblos indios y, por el otro, la mayor intervención del Estado en las decisiones sobre problemas que afectan directa y gravemente el destino de los pueblos indios. La privatización de los recursos ocurre, según las circunstancias concretas de cada caso, con la intervención directa o indirecta del Estado; la mayor influencia de éste en las decisiones (en otras palabras: la reducción del ámbito de poder e iniciativa por parte de los propios indios) se presenta tanto cuando los recursos pasan a

manos privadas, como cuando es el propio Estado quien instrumenta las nuevas explotaciones de los recursos indios.

En todo caso, estos procesos están afectando negativamente a un gran número de pueblos indios en América Latina y han llevado a algunos de ellos a situaciones límite que ponen en peligro inminente su existencia misma como unidades socioculturales diferenciadas, que poseen su propia y distintiva identidad histórica. Esta amenaza de muerte (acompañada a veces con actos de genocidio directo, que no son raros en este proceso de expansión invasora) es, por fuerza, un acicate definitivo para estimular la movilización india; la intensidad y amplitud de las expropiaciones (cualquiera que sea su ropaje jurídico) es una acción que provoca la respuesta, organizada o espontánea, de las colectividades afectadas o que se sienten amenazadas.

f) La coyuntura internacional

El último quinquenio ha visto el ascenso de los movimientos étnicos, regionales y nacionalistas, en virtualmente todos los países étnicamente plurales, tanto del mundo desarrollado como del Tercer Mundo. Los medios masivos de comunicación han dado cabida cada vez más amplia a la información (frecuentemente distorsionada) sobre la lucha de las minorías. El triunfo de Vietnam, el avance de China, el poder de los países árabes petroleros, los experimentos sociales y la independencia de nuevos países, han puesto en entredicho la supremacía y la legitimidad del proyecto histórico de Occidente y del tipo de socialismo "contaminado" por él. El etnocidio y el deterioro ecológico refuerzan el cuestionamiento global de la civilización todavía imperante.

Todos estos temas, cuya discusión estaba vedada hace apenas pocos años, son hoy materia de información y discusión cotidiana. La disidencia de las minorías va cobrando visibilidad política, ideológica — y hasta comercial— en el peor sentido de este término. Las organizaciones étnicas se hacen presentes en todos los escenarios y amplían sus contactos y sus alianzas. Se ha rebasado el nivel local y aun el nacional, que caracterizaron hasta ahora a este tipo de movimientos, la acción se ensancha ya a escala internacional.

De alguna manera ese contexto es conocido por ciertos sectores de la población indígena. Algunas comunidades étnicas están en relación

con organizaciones indígenas de los Estados Unidos; de otras etnias han asistido a foros internacionales, muchos jóvenes han leído; seguramente todos han oído.

Ciertos representantes de la sociedad no indígena (científicos, indigenistas, misioneros, activistas políticos) también han contribuido al proceso de fermentación.

Factores endógenos

a) Las identidades primordiales

En cualquier análisis de la cuestión étnica debe estar presente, como escenario permanente e inevitable de la discusión, la naturaleza esencial y profunda de la etnicidad. Se olvida, o se aparenta olvidar con frecuencia, que la especificidad étnica existe como una dimensión de la realidad social; que ha existido en el pasado, al menos hasta donde alcanzan los datos pertinentes; que ha estado presente en el transcurso de la historia y que su dinámica no obedece a las leyes de transformación de otros órdenes de la vida social; que continúa hoy, en el seno de estructuras muy diferentes entre sí, sin dar muestras de ir en vías de disolución (como lo quieren los profetas de un futuro universalmente homogéneo) sino, por el contrario, manifestándose plena y agresivamente. Las dificultades para definir lo étnico, la falta de consenso al respecto, la debilidad evidente de muchas formulaciones que tratan de agotarlo desde cualquiera de tantas perspectivas posibles, todo eso, sin embargo, no elimina el hecho elemental de que existen grupos étnicos.

En la base están las identidades primordiales, las de todo ser humano en cualquier condición social imaginable: la comunidad de lenguaje, con todas sus implicaciones simbólicas, la comunidad de experiencias vitales de la infancia (normas y fórmulas comunes); la continuidad y permanencia del grupo; la praxis social cotidiana. Todo esto, llámesele de cualquier manera, conforma un "nosotros" distinto de "los otros". El grupo étnico se conforma en torno a una identidad diferenciada y contrastiva, como un sistema que define las relaciones sociales entre los miembros del grupo y entre éstos y los que no lo son.

Cada grupo étnico admite cambios en el contenido concreto de su cultura, sin que esos cambios alteren la continuidad del grupo como sistema social diferenciado, con su propia identidad. La calidad de la identidad étnica como fenómeno primordial de la existencia social es el fundamento último (al margen de estructuras y coyunturas) de las solidaridades y las disidencias que se manifiestan a través de las organizaciones políticas indígenas.

b) El patrimonio cultural como fundamento condicionante

La continuidad histórica de un grupo étnico significa la persistencia de una matriz cultural propia y distintiva. Esta matriz (es decir, la peculiar manera de ordenar e interpretar los rasgos concretos de la cultura en cualquier momento del desarrollo histórico) no es estática ni ahistórica: cambia en el tiempo, al igual que los contenidos mismos de la cultura, pero según sus normas particulares —lo que hace de cada cultura un hecho único e irrepetible—, pese a la incorporación de elementos ajenos que buscan asimilación o la uniformidad culturales.

De manera simultánea al cambio de la matriz cultural, se da la acumulación del patrimonio cultural. Cada pueblo, a lo largo de su trayectoria histórica, genera iniciativas (conocimientos, bienes, experiencias) o se apropia, en sus propios términos, de iniciativas ajenas. Se trata de un proceso de acumulación discriminada, es decir, que no todas las creaciones culturales están presentes en un momento dado del desarrollo histórico: muchas se olvidan para siempre, otras permanecen sin vigencia actual, pero presentes en la memoria social. Lo que perdura, activo o pasivo, constituye el patrimonio cultural de un pueblo: son los ladrillos con los que construye día a día su presente y su futuro. Con ellos ejerce cotidianamente su iniciativa cultural, que no se da en el vacío sino a partir de las condiciones existentes.

El patrimonio cultural de los pueblos indios de América Latina es, en consecuencia, el único fundamento posible de su acción política auténtica. En él consta la relación de sus agravios y los elementos que les permiten construir su propio modelo de sociedad deseable. Y por ser un patrimonio exclusivo, único para cada pueblo, delimita su proyecto político en términos particulares. En el caso de los pueblos indios de América Latina, la particularidad de los proyectos se

trasciende gracias a dos factores comunes: la experiencia colonial, que unifica a todos ellos, y la pertenencia original a una misma civilización, que se traduce en elementos comunes a todos los patrimonios culturales particulares.

De aquí, pues, que existan las bases ineludibles para proyectos políticos diferentes del occidental dominante (y, en consecuencia, que se den formas de lucha distintas) y, al mismo tiempo, se genere un proyecto indio unificador de todos ellos.

Estamos hablando, claro está, de *cultura*. No sólo como un acervo de conocimientos, creencias, hábitos, prácticas y capacidades históricamente heredadas y socialmente articuladas, sino como una categoría productiva, que no sólo asegura la reproducción étnica sino que hace posible el ejercicio de la iniciativa cultural, esto es, que permite y delimita el ámbito de las respuestas posibles (innovadoras) ante los nuevos problemas. En ese ámbito y sólo en él puede darse la participación efectiva de la población india en la transformación de sus condiciones propias y de la sociedad global en su conjunto, porque en ese ámbito (que es histórico, dinámico, en transformación constante) están sus mayores potencialidades de acción.

c) La necesidad de espacios propios

El grupo étnico como grupo organizacional (F. Barth) exige la constitución y delimitación de espacios propios: económicos, políticos, intelectuales, sociales. Los indios, los colonizados, acumulan ya casi cinco siglos de agresión, de acoso incesante que ha reducido y fragmentado todas las dimensiones de su espacio. El memorial de la ignominia sería interminable: despojo de tierras, reducción, esclavitud y servidumbre, aniquilamiento físico, desarraigo, represión intelectual, evangelización, mentira, censura, atentado permanente contra la memoria, contra la lengua, imposición, opresión, frustración, persecución, no legitimidad, negación total, desprecio, discriminación, paternalismo, buena voluntad para el buen salvaje, folklorismo, enajenación del presente, del pasado, de la visión del futuro, de la posibilidad de liberarse por ellos mismos.

La "cultura de resistencia" ha sido la respuesta constante, sustento de intermitentes rebeliones. Cultura enquistada, rigidizada, estática

en apariencia y en contraste, en la que se niega el presente pero se afirma el pasado y el futuro (C. Guzmán Böckler). Sistemas comunales que se cierran o se abren según la coyuntura de la sociedad dominante (E. Wolf). Y siempre la defensa encarnizada o sutil de los espacios mínimos: la lucha por la tierra, el apego a la costumbre garante, la actividad del ritual, el cuidado de las apariencias, la conservación de sistemas paralelos, el rechazo.

Es imprescindible entender la organización y la cultura de los grupos étnicos (la "cultura de resistencia") en su dimensión política. No se avanza mucho visualizándola como dada, como gratuita, como mera continuidad de un ente que nunca hubiera estado (¡cinco siglos!) sujeto a la dominación colonial. Que muchos de sus portadores no tengan conciencia del carácter político de las culturas oprimidas, no invalida esa condición; más bien dice del grado de sujeción enajenante al que están sometidos.

Es comprensible que si la coyuntura política ofrece un mínimo resquicio viable para la reivindicación de cualquier derecho, éste sea aprovechado. La apertura de un espacio político visible e instituido, resultaría entonces aprovechable en términos de la estrategia de lucha de los grupos étnicos.

Un factor cuyo análisis no debe descuidarse es el rápido crecimiento demográfico reciente de la población indígena, que ha angustiado aún más el precario balance frente a los recursos disponibles y, en consecuencia, obliga a la movilización en pos de una nueva estabilidad mínima.

d) El surgimiento de nuevas élites dirigentes

Por diversas vías se han formado en los últimos años nuevas élites dirigentes de las luchas indias. A ellas les ha correspondido la formulación de los programas, las estrategias y las tácticas de las organizaciones políticas indias y en esa empresa han echado mano tanto del pensamiento tradicional conservado por sus pueblos, como de concepciones más o menos usuales en la sociedad dominante que permitan traducir las reivindicaciones indias en términos reconocibles por los interlocutores de la propia sociedad dominante. El papel desempeñado por estas nuevas dirigencias en la actual movilización

política de los pueblos indios es de tal importancia que merece ser tratado con mayor detalle en la siguiente sección; queda aquí, solamente, el señalamiento de su participación como uno de los factores endógenos relevantes para explicar el surgimiento de las nuevas organizaciones políticas indias.

Hacia una tipología de las organizaciones políticas indias

La documentación disponible no permite construir una tipología precisa de las organizaciones políticas indias. Hay escasez de documentos y su distribución frecuentemente alcanza sólo un ámbito local; los problemas de seguridad (cuando tantas organizaciones se hallan perseguidas o están sujetas a normas brutales de represión) no hacen aconsejable la difusión indiscriminada de programas y estatutos y frecuentemente, cuando esos problemas no están presentes, los medios de reproducción y los canales de distribución que están al alcance de las organizaciones impiden una difusión adecuada. Pero hay algo más: la naturaleza y el tipo de trabajo de muchas organizaciones hacen innecesaria la reproducción de documentos y muchos otros formalismos que acostumbran cumplir las instituciones políticas no indias. Finalmente, debe recordarse que se vive una etapa inicial de organización, en la que la inestabilidad, el cambio frecuente de las formas de acción, el ensayo que se desecha para perfeccionarse, ocurren constantemente. En consecuencia, lo que a continuación se presenta son sólo algunos criterios de clasificación, desprendidos de los datos disponibles. Como toda clasificación, ésta ayuda a un conocimiento más sistemático; pero al mismo tiempo rigidiza la realidad, la encasilla y de alguna manera la distorsiona al enmascarar su fluidez, su dinamismo y frecuentemente, su ambigüedad.

1. El ámbito de representación

Las organizaciones políticas actúan en nombre de un sector definido de la sociedad. Aunque el grado de su representatividad efectiva varíe muy considerablemente, hasta llegar a ser puramente nominal, es relevante señalar el ámbito que cada institución pretende representar. Podrían encontrarse, entonces, los siguientes tipos:

a) Organizaciones que representan a una microetnia, que es generalmente una sociedad selvática. Por la magnitud demográfica de los representados, es frecuente que se trate de una representación efectiva basada en alguna forma de democracia directa (por ejemplo: los pai-tavitera en Paraguay; los aguaruna, en Perú, o la Federación Shuar, en Ecuador).

b) Organizaciones que representan a una macroetnia, de gran monto demográfico y distribuida en una amplia región geográfica (como la Confederación Nacional Mapuche en Chile).

c) Organizaciones pluriétnicas regionales (como las Asambleas Indígenas de Brasil y el CRIC en Colombia).

d) Organizaciones regionales que abarcan a un segmento de una macroetnia (caso del Movimiento Indio Peruano de Ayacucho).

e) Organizaciones urbanas, integradas por sectores indios que radican más o menos permanentemente en las ciudades no indias (como la Asociación Purépecha en Morelia, México).

f) Organizaciones a escala nacional (Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, México; Asociación Indígena de la República Argentina; ANIP de Panamá).

g) Organizaciones en el exilio (Comité Mapuche en el exilio).

h) Organizaciones internacionales (Consejo Indígena de Sudamérica, CISA; Consejo Regional de Pueblos Indígenas de Centroamérica, México y Panamá, CORPI).

i) Organizaciones sectoriales (Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, México).

2. Permanencia y nivel de organización formal

Estos criterios permitirían clasificar a las organizaciones en varias categorías posibles; la naturaleza de la información disponible impide, sin embargo, proponer categorías reales. Unos ejemplos ilustran las diferencias a que se hace referencia:

Entre los Consejos Supremos (que corresponden a cada grupo étnico y se dividen, en su caso, de acuerdo con los estados de la República) que integran el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, en México, hay algunos que son puramente virtuales y se activan, nominalmente, sólo en ocasión de los congresos a que se convoca el

CNPI; otros, en cambio, tienen un funcionamiento permanente y una presencia efectiva en todas las cuestiones importantes que afectan al grupo que representan. Algunas organizaciones carecen de estatutos y de cualquier tipo de registro legal o reconocimiento formal por parte de los gobiernos nacionales, en tanto que otras llenan plenamente tales requisitos. Ciertas organizaciones disponen de personal dedicado de tiempo completo, cuentan con locales especialmente destinados a su trabajo, conservan archivos; otras, en contraste, funcionan únicamente gracias al tiempo que le destinan sus militantes y que deben recortarlo de sus demás actividades. Las diferencias no corresponden mecánicamente al tamaño o grado de aislamiento relativo de cada grupo; intervienen también factores como la antigüedad de la organización, los apoyos externos con que cuenta, el tipo de dirigentes que la encabezan y el contexto en que lleva a cabo su lucha.

3. Ámbito de acción política predominante

a) Problemas locales inmediatos. Muchas formas de organización surgen al calor del enfrentamiento a problemas agudos, como la defensa de la tierra. No plantean, al menos explícitamente, objetivos a largo plazo en ámbitos de acción de mayor amplitud. Pueden ser el embrión de organizaciones permanentes de otro tipo (es el caso de la organización de los guaymí en Panamá).

b) Política nacional. En este caso las organizaciones plantean proyectos alternativos para el conjunto de la sociedad nacional, a partir de transformaciones que le otorguen a la población india una posición global diferente de la que ocupan actualmente. En este apartado cabe un gran número de organizaciones conocidas; a título de ejemplo se pueden mencionar: MITKA (y sus recientes fracciones) en Bolivia; Movimiento Indio del Perú; Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) de Colombia; Confederación Indígena de Venezuela.

c) Política internacional. Las organizaciones de carácter internacional son, por naturaleza, las que privilegian este nivel de acción. Merecen una mención especial los organismos que representan a pueblos divididos por las fronteras de los Estados, como los guajiros de Colombia y Venezuela, o los shuar de Ecuador y Perú; para estos grupos, la política internacional tiene importancia central en tanto afecta directamente las posibilidades de su reunificación histórica.



d) Política sectorial. Hay organizaciones que se definen en función de su interés en un aspecto específico de la problemática general indígena. Por ejemplo, hay asociaciones dedicadas a la promoción y difusión de las expresiones culturales (como la Asociación Indígena del Paraguay) y otras involucradas específicamente en problemas educativos (alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, México).

4. Formas de acción política

Pueden establecerse, por lo menos, las siguientes categorías (tomando en cuenta que con mucha frecuencia se presentan en forma combinada):

a) Organización política de las bases indígenas. El trabajo principal consiste en la concientización política y en la movilización de la población para alcanzar los objetivos propuestos en los programas de acción (CRIC, Colombia; MITKA, Bolivia; ANIP, Panamá, por ejemplo).

b) Producción ideológica. Organizaciones que sistematizan y difunden, tanto la información sobre la situación india, como el pensamiento político que guía a los movimientos indios (Movimiento Indio Peruano; Partido Indio de Bolivia).

c) Gestión administrativa. Algunas organizaciones administran o promueven empresas económicas comunales (Federación de Centros Shuar, Ecuador); otras cumplen funciones de administración política (caso Tule, Panamá).

d) Guerra interna. Las condiciones de opresión en varios países han llevado a los pueblos indígenas a un enfrentamiento armado directo contra el Estado y contra los grupos paramilitares al servicio de las fuerzas locales antiindias. Fue el caso en Nicaragua (en Monimbó, el barrio indígena de Masaya) y es hoy, al menos en Guatemala (fundamentalmente en El Quiché).

5. Relación con otras entidades políticas

Un criterio para establecer diferencias tipológicas significativas entre las organizaciones políticas indias, consiste en determinar la naturaleza de sus relaciones con otras entidades políticas, tanto indias como no

indias; a través de esas relaciones se expresan aspectos importantes de las estrategias que cada organización ha adoptado. Es posible establecer seis puntos de referencia y, en cada uno de ellos, diversos niveles de relación.

a) Con las autoridades indias tradicionales. Hay casos en que la organización política se identifica plenamente con el sistema tradicional de autoridad (asambleas de jefes en Brasil); otros, en los que las funciones políticas hacia el exterior están a cargo de grupos diferentes a la estructura jerárquica tradicional, pero actúan en forma coordinada y se respeta la posición de autoridad de las primeras (tal ha sido la posición del CRIC y de otras organizaciones políticas en Colombia); a veces no se reconoce la autoridad tradicional y las nuevas organizaciones políticas, de hecho, se enfrentan a ellas (Federación Shuar de Ecuador).

b) Con el Estado y sus aparatos. En casi todos los casos se trata de una relación de oposición, puesto que las demandas políticas indias implican una alteración en la situación presente que el Estado garantiza. Sin embargo, hay coyunturas en las que el Estado auspicia organizaciones indígenas (en México: el CNPI y la ANPIBAC); otros, en los que las reconoce formalmente (caso Tule en Panamá); algunos en las que las controla directamente y en contra de los intereses indios (en Paraguay y, al parecer, es el caso también con AIRA, en Argentina, a partir de 1976).

c) Con los partidos políticos. Esta relación es compleja y muy variada; por su propia naturaleza, sólo se reconoce con certidumbre en los casos más obvios. Difiere según la orientación de los partidos: los partidos de izquierda, en la mayoría de los países, han ignorado sistemáticamente la especificidad de los problemas indios y, en consecuencia, han negado la legitimidad de las organizaciones políticas indias, tachándolas de divisionistas y enemigas de la revolución; las relaciones, por tanto, han sido de oposición a pesar de la convergencia objetiva de muchos puntos programáticos. En vez de alianzas o frentes, muchos partidos de izquierda sólo admiten la participación india como tal siempre que esté sometida a su dirección (o, ideológicamente, a la clase que dicen representar); recientemente se perciben algunos cambios en esa posición que se manifiestan en congresos convocados por partidos de izquierda a los que se invita

representantes de organizaciones indias y donde se debate la problemática indígena. Han surgido también, en México, en Venezuela y en Perú (por citar casos mejor conocidos) algunas organizaciones indias inspiradas, promovidas y apoyadas por partidos o grupos políticos de izquierda. En Nicaragua durante la revolución sandinista, en Colombia y actualmente en Guatemala, hay ejemplos de alianzas y frentes que sí respetan la legitimidad de las organizaciones políticas indias.

En los partidos de derecha la situación ha sido igualmente variada, aunque parece haber mayor interés por parte de algunos de ellos en buscar relación con ciertas organizaciones indias y lograr su control o, al menos, su alianza. La extrema derecha de corte fascista sostiene posiciones racistas, pero en ocasiones se infiltra poderosamente en algunas organizaciones (caso AIRA).

Ante esa diversidad de posiciones partidarias, las organizaciones políticas indias adoptan, a su vez, estrategias diferentes. Algunas rechazan explícitamente cualquier vinculación con partidos políticos, bien como defensa contra la manipulación, o bien con base en un proyecto global indio que rechaza la lucha partidaria "a la occidental". Otros se abren a la posibilidad de alianzas, siempre que se respete su programa y su organización independiente. Sólo las organizaciones que nacieron o han caído bajo el control directo de algún partido aceptan sumarse sin reserva alguna a su programa y estrategias.

Por razones obvias no se mencionan los casos concretos que podrían ejemplificar todas las situaciones descritas.

d) Con las iglesias. En algunos casos ciertos sectores de la iglesia católica han auspiciado directamente la formación de organizaciones políticas indias, como las asambleas de jefes que ha promovido el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) del Brasil y la participación de salesianos en los orígenes de la Federación de Centros Shuar. Algunos sectores de la misma iglesia han apoyado abiertamente la lucha india organizada (como varios obispos y muchos sacerdotes en casi todos los países). Pero la posición global de la Iglesia católica como institución, continúa siendo etnocida y, por principio, contraria a las aspiraciones políticas de los pueblos indios. Incluso hay muchos casos de opresión directa de sectores de la iglesia hacia pueblos indios (en Colombia los capuchinos del Putumayo; en Brasil los salesianos de Río Negro; en

Perú los franciscanos con los amueshas), lo que explica (junto con una historia de casi cinco siglos) que muchas organizaciones indias planteen un rechazo radical de cualquier injerencia eclesiástica.

Una mención especial merece el Instituto Lingüístico de Verano, cuyas actividades han sido denunciadas reiteradamente por muchas organizaciones políticas indias, tanto nacional como internacionalmente. Las divisiones que se han producido frecuentemente en comunidades indígenas por las pugnas entre católicos y protestantes, son motivo de igual rechazo en los programas de las organizaciones indias.

e) Con otras organizaciones civiles. Hay instituciones privadas que apoyan a las organizaciones indias y con las cuales éstas establecen relaciones de colaboración estrecha (CIPCA en Bolivia y CIPA en la selva peruana, por ejemplo). Otras, las que representan los intereses de frentes nacionales agresores, son por definición enemigas directas (las uniones ganaderas en muchas regiones de México). Con los sectores académicos interesados en cuestiones indias (los antropólogos, por ejemplo), los tipos de relación varían mucho, pero la tendencia parece ser la de afirmar cada vez más enfáticamente que los indios no son simples objetos de estudio, que el investigador requiere la autorización de los pueblos para hacer sus estudios y que debe asumir una obligación de reciprocidad (un ejemplo muy claro es la posición de la Federación Shuar en Ecuador y la Federación Indígena de Puerto Ayacucho en Venezuela).

f) Con otras organizaciones indias. La coordinación de esfuerzos y la solidaridad efectiva entre las organizaciones políticas indias es una meta que comparten explícitamente todas ellas. Cualquier oportunidad de contacto es aprovechada con ese fin; hay una genuina aidez por conocer la situación de los demás pueblos indios. Se tiene capacidad para establecer esa relación fraternal aun por encima de hondas diferencias de orientación política, como se probó, entre otras ocasiones, en las reuniones paralelas al Cuarto Tribunal Russell, en Rotterdam. Esto no significa que no se presenten conflictos que conducen a divisiones y enfrentamientos, tanto en el seno de las organizaciones (MITKA; Movimiento Indio Peruano), como a nivel internacional (problemas en el CISA desde su fundación).

La combinación concreta de los criterios anteriores en cada organización haría la clasificación prácticamente inútil, de tan vasta. Lo que muestra que la forma de organización y acción política no es lo que da unidad al movimiento indio en Latinoamérica; ésta se encontrará en el contenido de los proyectos políticos como se verá más adelante. Antes de abordar ese punto, conviene dedicar algún espacio a exponer la situación en lo que se refiere a las características de las dirigencias que conducen actualmente al movimiento indio.

Los nuevos dirigentes políticos indios

En forma sintética puede establecerse la siguiente tipología para caracterizar a quienes encabezan las nuevas organizaciones políticas indias:

a) Autoridades tradicionales que asumen un nuevo papel como dirigentes políticos. El caso no parece ser muy frecuente según las evidencias empíricas, tal vez porque el papel social asignado a las autoridades tradicionales está volcado hacia la continuidad de la vida interna de la comunidad y hacia el mantenimiento de sus relaciones simbólicas. Sin embargo, sí es frecuente que las autoridades tradicionales respalden la acción de los nuevos dirigentes políticos.

b) Dirigentes locales que surgen por la acentuación de la presión externa sobre las comunidades indias. Muchos de ellos se han formado en la lucha por la defensa y/o recuperación del territorio étnico. Frecuentemente son jóvenes que no reúnen las condiciones que legitiman la autoridad en términos de la cultura y la organización social del grupo (descendencia o filiación por parentesco, cumplimiento del escalafón de cargos político-religiosos), pero cuentan con el respaldo de las autoridades tradicionales. Son líderes "naturales" cuya vida ha transcurrido en el seno mismo de la comunidad; en muchos casos poseen alguna instrucción escolar que los coloca en condiciones de desempeñar tareas de relación entre el grupo local y diversas instancias de la sociedad dominante. Su visión política inicial tiende a estar limitada a los problemas locales inmediatos, con una percepción pragmática y fragmentada de las fuerzas que operan en la sociedad nacional. Se forjan en la lucha cotidiana.

c) Los dirigentes recuperados o reindianizados. Este grupo tiene una creciente importancia en algunos países. Se trata de personas que han pasado por un proceso previo de desindianización que las llevó a renunciar a su identidad étnica original y a fincar sus expectativas en la adopción plena de una nueva identidad (la de "mestizo", "ladino", "nacional" o "civilizado"). El proceso incluyó casi siempre la emigración temprana de sus comunidades y su inmersión en el mundo no indio; pudo ser decisión individual (en busca de trabajo, por ejemplo) o como resultado de programas de desindianización organizados por agencias externas (misioneras, indigenistas, de educación oficial, etcétera).

Es imposible exponer en el espacio de este trabajo las diversas causas que provocan la reindianización. Basta señalar que intervienen, con capacidad de determinación diferente según los casos, factores como: la percepción del desarrollo étnico como un campo más propicio para el cumplimiento de las aspiraciones personales, en contraste con la sociedad nacional en cuyo seno el desindianizado está en condiciones de desventaja; la dificultad de ser plenamente aceptado en el ejercicio de la identidad no india que se había decidido adoptar; la militancia política o, al menos, el conocimiento cercano de las luchas políticas de los sectores no indios; el contacto y la identificación con otros desindianizados; el mantenimiento de relaciones sociales, económicas y/o simbólicas con la comunidad de origen. La acción de estos factores, cuyo estudio puntual está por hacerse, conduce finalmente a la readopción de la identidad original, pero en un nivel y con unas características diferentes. En efecto, el reindianizado asume un compromiso político (la reindianización es, ante todo, una decisión política) y no sólo se recupera la identidad local sino que se afirma otra más amplia, la de indio, que permite la identificación con otros grupos étnicos colonizados. La reindianización va así acompañada de la militancia en las luchas indias organizadas, en las que algunos reindianizados ocupan posiciones de dirección debido, en parte, a las experiencias y capacidades acumuladas durante el proceso de desindianización.

Dentro de este grupo cabría mencionar un subtipo formado por jóvenes desindianizados que recuperan su identidad en el extranjero. Varias organizaciones, sobre todo de la región andina, han surgido

entre estudiantes que permanecen durante algún tiempo en Europa. Un ambiente de politización muy diferente al que se vive en los países de origen, la constatación de movimientos de liberación de grupos minoritarios en prácticamente todo el mundo, una frecuente crisis de identidad, llevan a muchos jóvenes de origen indio a recuperar su indianidad perdida y a afirmarla enfáticamente. Algunos de estos grupos surgidos en el exterior cumplen únicamente funciones de denuncia y producción ideológica; otros llegan a ligarse orgánicamente con los movimientos que existen en sus respectivos países y sus miembros se reincorporan paulatinamente a la lucha interna.

d) Los intelectuales y militantes indianizados. Son personas originarias del sector no indio de la sociedad que deciden adoptar la identidad india (de indio genérico, podría decirse) por razones primordialmente políticas. El análisis y la percepción de los problemas y alternativas de la sociedad nacional los ha llevado a la conclusión de que la indianización de ésta es la única solución y el primer paso es el de asumirse individualmente como indios. La legitimidad de adoptar esa nueva identidad la justifican en términos históricos e ideológicos (el mestizo concebido como indio recuperable). Ante la ausencia de una relación orgánica real con los pueblos indios, surgen a veces núcleos de indianizados con programas políticos en los que es frecuente una proposición de vuelta al pasado precolonial. La acción de estos grupos se orienta más hacia la sociedad no india que hacia las propias comunidades indígenas; sin embargo, producen ideología de la que frecuentemente se apropian las organizaciones indias.

e) En algunos países puede caracterizarse un último grupo al que cabe denominar dirigentes exoficio. Generalmente son de origen indio, pero pueden estar totalmente desindianizados. Se les asigna el papel de representantes o dirigentes indios en función de los intereses de los aparatos de Estado, las Iglesias o los partidos políticos que requieren, en un momento dado, al menos la apariencia de una participación india en su seno. Su capacidad de relacionarse con las bases indígenas y movilizarlas políticamente depende, entre otros factores, de la pertinencia de los programas a los que sirven, de los recursos puestos a su disposición y del carácter y permanencia de los proyectos en los cuales actúan como representantes indios. Se dan casos en que la representación ficticia se convierte, permanente

o eventualmente, en alguna forma de participación real a favor de las luchas indígenas.

Como se puede apreciar por la tipología esbozada, la conformación de las nuevas dirigencias indias dista mucho de ser homogénea. La dialéctica de la sociedad abre diversos caminos para el surgimiento de los líderes políticos indios, caminos a veces insólitos y contradictorios.

El pensamiento político indio: proyecto de civilización y demandas inmediatas

Un análisis de los documentos producidos por las organizaciones políticas y los intelectuales indios permite organizar un esquema del pensamiento político que los inspira.

Aunque en la gran mayoría de los documentos revisados no se expone de manera completa ese pensamiento, el grado de convergencia implícita y explícita y la coherencia interna del discurso son asombrosos, lo que permite hablar, sin exageración alguna, de la existencia de un verdadero proyecto civilizatorio indio.

La síntesis que se presenta a continuación está basada en una amplia revisión de documentos indios, la mayoría de los cuales obran en los archivos de CADAL. En la bibliografía anexa se ofrecen referencias que le permitirán al lector interesado conocer directamente un buen número de tales documentos. El autor de esta sección ha introducido algunos comentarios personales que, en su opinión, permiten aclarar ciertos enunciados del pensamiento político indio; para eliminar cualquier confusión, esos comentarios aparecen entre corchetes.

a) La negación de Occidente

La definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. El fundamento que legitima un

pensamiento propio, no occidental, es la continuidad histórica del pueblo indio. No hay ni hubo conquista, sino invasión. Ante la invasión el indio ha resistido y luchado; su permanencia es la prueba absoluta de que no ha sido conquistado. El mestizaje no es fusión ni conduce a una nueva cultura; las culturas nacionales dominantes son occidentales, expresan al invasor, al colonizador. La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios; lo demás es Occidente o, peor aún, híbrido degradado de Occidente.

Se niega a Occidente de manera global. El colonialismo y el imperialismo son la forma de ser de la civilización occidental, no un mero momento de su trayectoria histórica. Por eso, la lucha contra el imperialismo debe ser la lucha contra Occidente y, a la inversa, la lucha contra Occidente será necesariamente antiimperialista. La contradicción fundamental se da entre la civilización india y la occidental; las contradicciones internas de la sociedad dominante no contienen ninguna alternativa histórica real para la civilización india, porque se resuelven en el seno de la civilización occidental. La contradicción indio-occidental plantea el problema y la solución fuera de la civilización occidental. De ahí que incluso la revolución a la occidental, el marxismo y las demás corrientes de pensamiento socialista, sean vistas con frecuencia como insuficientes, ajenas o francamente contrarias: incapaces, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india.

No hay una sola civilización, como ha pretendido el pensamiento occidental. América tiene su civilización propia, la india, que casi cinco siglos de dominación no han aniquilado; pervive soterrada en el pueblo indio, en su memoria colectiva, en su praxis cotidiana y en la historia recuperable. Se opone globalmente a la civilización occidental a causa de la dominación colonial y neocolonial. El pensamiento indio expresa esa civilización. Su punto de partida y su desarrollo obedecen a una trayectoria milenaria, dentro de la cual el periodo de la dominación occidental es sólo un interludio, un capítulo, pero de ninguna manera un punto final.

La diferencia entre la civilización india y la occidental no está sólo en el pasado, sino también en el futuro. El mundo indio avanza hacia

una forma de sociedad diferente de cualquiera de las que ha experimentado o postula la civilización occidental, porque parte de premisas distintas y busca otros objetivos.

América es un mundo indio; reconocerlo así es el primer paso hacia la liberación. El destino final de los enclaves occidentales es volver a su cauce, a su propio espacio, como las aguas desbordadas se repliegan después de la inundación. La crisis del imperialismo es la crisis final de la civilización occidental. La negación de Occidente no puede ser parcial ni selectiva, sino absoluta, porque cada civilización es un todo coherente cuyas partes se corresponden y refuerzan mutuamente. [La civilización india puede integrar armoniosamente elementos y recursos que posee Occidente; pero son elementos de civilización universal, producidos en última instancia por el trabajo de los pueblos colonizados, que son detentados hoy por Occidente pero que pertenecen legítimamente a todos.]

b) Panindianismo: la afirmación de una civilización

Se postula que en América existe una sola civilización india. Todos los pueblos indios participan de ella. La diversidad de culturas y lenguas no obsta para afirmar la unidad de civilización. [De hecho, toda la civilización, la occidental incluso, presenta esa diferencia interna. El nivel de unidad —la civilización— es más profundo que el nivel de especificidad —las culturas, las lenguas, las comunidades—, la dimensión civilizatoria trasciende las diversidades concretas.]

Las diferencias entre las diversas etnias han sido acentuadas por el colonizador, como parte de su estrategia de dominio. Se ha pretendido fragmentar al pueblo indio que comparte una misma civilización, estableciendo fronteras, ahondando diferencias y provocando rivalidades. Esa estrategia persigue un objetivo principal: la dominación, para lo cual se busca demostrar ideológicamente que en América la civilización occidental se enfrenta a una multitud de pueblos atomizados diferentes unos de otros [cada día aumenta el número de lenguas que se “descubren”] los cuales, en consecuencia, no pueden tener un futuro propio. Ante esto, el pensamiento indio afirma la existencia de una única y diferente civilización india, de la

cual son expresiones particulares las culturas de los diversos pueblos. Así, la identificación y la solidaridad entre los indios, la indianidad, no es un postulado táctico sino la expresión necesaria de una unidad histórica basada en una civilización común, que el colonialismo ha querido ocultar. La indianidad, además, está reforzada por la experiencia también común de casi cinco siglos de dominación.

El pasado también se unifica. Los logros de los mayas clásicos se reclaman como parte del acervo quechua [de paso: igual que los franceses afirman su pasado griego]; es la civilización común. Y además del remoto pasado compartido y de la experiencia colonial que los iguala a todos, los indios tienen también un mismo proyecto histórico para el futuro. La legitimidad de ese proyecto descansa precisamente en la existencia de la civilización india, en cuyo marco será posible realizarlo una vez que "culmine el capítulo de la colonización". Civilización propia significa derecho y posibilidad para crear un futuro propio, diferente, no occidental.

c) La recuperación de la historia

La descolonización de la historia es un imperativo político prioritario. La historia ha sido escrita y enseñada por el invasor. Es su historia; en consecuencia, es falsa. No sólo son falsos los hechos, también la perspectiva, el punto de vista, el "porqué" de la historia. Hay otra: la del indio. Es al revés, como el momento de la rueda de la fortuna en que se invierten las posiciones. Los héroes de aquella son los villanos de ésta; sus méritos son su oprobio, sus mayores logros el punto más alto de su ignominia. [Estábamos leyendo el libro de cabeza y habíamos aprendido a entenderlo así. De pronto, en su posición correcta, emerge el texto con su "otra" coherencia. El cambio produce vértigo. Hay que enseñarse a leer de nuevo. Hay que volver a descubrir los significados, aun de aquello que parecía obvio de tan arraigado. Cualquiera que sea el resultado final, la lectura de los textos indios con la "otra" historia es una experiencia estimulante y saludable, una vacuna infalible contra el dogmatismo.]

Si la historia oficial, la del amo, ha sido útil para justificar la dominación, la otra historia deberá serlo para alcanzar la liberación. De antemano, en consecuencia, no se valora la objetividad absoluta

ni se aprecia la asepsia académica. Por remota que sea debe ser una historia para hoy, útil, militante por la causa india. El mito vale tanto como el documento, la inferencia o la tradición oral. [Los parámetros de la historiografía oficial son inválidos: al negar tajantemente la historia del dominado se rechaza también su manera de estudiarla y se abre la puerta a los historiadores excluidos, marginales y heterodoxos.] El valor de las obras, a fin de cuentas, se mide en primerísimo lugar por lo que aportan para reivindicar el pasado indio y denunciar la opresión y la mentira coloniales. Ésa es la misión que se le reclama a la historia. [Después de todo, ésa, pero con signo contrario, ha sido la misión cumplida por la historia oficial.]

Hay continuidad y no interrupción en la historia india. El rompimiento, el fin de esta historia, es sólo una invención necesaria del colonizador. Basta con saber mirar: ahí está el pueblo profundo, el mismo, con todas sus capacidades y toda su sabiduría acumulada en milenios. La civilización subsiste. Los vicios y deformaciones que hoy presente serán adherencias occidentales que se limpiarán con el fuego de la liberación, porque lo esencial está intacto.

El conocimiento de la historia verdadera, propia, es un requisito indispensable y un arma formidable para la movilización política del pueblo indio. Gracias a ella el indio se descubrirá a sí mismo, aprenderá a ubicarse y encontrará su camino. Por eso, rehacer la historia se plantea como una tarea política prioritaria. La solución de todos los problemas importantes requiere el conocimiento de la historia; de ahí la frecuencia de las referencias a la experiencia pasada que se encuentran en estos documentos. Se aprende a ser indio si se conoce la historia verdadera. Aun los desindianizados (mestizos, ladinos, cholos) pueden encontrar su verdadera cara, su rostro indio, si se adentran en la historia. La agresión más feroz del colonizador ha sido despojarlos de su historia, porque sin historia no se es y con una historia falsa, ajena, se es otro pero no uno mismo.

La historia que enseña el amo está impregnada de eurocentrismo. El paradigma es la historia de Occidente, postulada como historia universal. Su visión del mundo indio pasado y presente, del futuro del indio, es siempre desde afuera, a partir de Occidente; es la historia de "los otros", nunca "nuestra historia". El mundo precolonial entra en la historia del colonizador sólo en términos de su similitud o contraste

con la historia europea, no por sí mismo. [Las categorías para representarse y entender un mundo no occidental son las categorías emanadas del proceso histórico de Europa; si ni aun forzando la interpretación cabe la realidad en ese esquema, aquella será siempre "especie de", "parecida a" o, en última instancia, "diferente de"; pero la única referencia admitida es la historia de Occidente.] La historia india, en esa versión, se europeíza, se distorsiona, se enajena; siempre es un apéndice, un complemento o una aberración de la historia verdadera y única: la de Occidente. En ese marco se deforma y menosprecia la civilización india, a la vez que se idealiza y sobrevalora la occidental. Con esa perspectiva no hay futuro propio para el indio, porque la historia precolonial resulta ser tan sólo el preámbulo para llegar, aunque sea tarde, al "banquete de la civilización".

Las ciencias sociales son, a fin de cuentas, historia. Todo lo dicho para ésta es aplicable a ellas. Se reclama otra manera de ver, entender y valorar a la sociedad india; una ciencia que no imponga categorías ajenas sino que descubra las propias, las que realmente correspondan y den cuenta de esas sociedades. Se denuncia la ciencia social colonial que vuelve al indio objeto de estudio y sirve sólo para reforzar la dominación.

"Retomar el hilo de la historia" no es volver al pasado para quedarse en él. Es actualizar una historia colonizada, liberarla y construir sobre ella. Es poner fin a un capítulo, cerrar el paréntesis colonial, dar la vuelta a la hoja y seguir adelante. Es un poderoso llamado hacia el futuro.

b) Revaloración de las culturas indias

La superioridad de la civilización india no se demuestra sólo en la grandeza de su pasado, que el colonizado ha querido ocultar, sino en las culturas indias actuales, como se revela por contraste con la vida occidentalizada de la sociedad dominante. Se postula una definitiva oposición entre la vida india de comunidad (pueblo, aldea, grupo tribal) y la urbana (occidental, moderna). La superioridad de las culturas indias no puede apreciarse según las escalas de valor de Occidente, que privilegian la acumulación de riquezas materiales como criterio para medir "avance", "desarrollo", "éxito" y "felicidad".

El verdadero argumento es, ante todo, moral: se trata de la superioridad ética de la civilización india.

La vida india contemporánea, el mundo comunal, se percibe y se presenta impregnado profundamente de valores esenciales: la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor. Éstos son valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india. De ahí el contraste con Occidente, que es egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana, reducto y fortaleza de la invasión occidental.

Con base en la superioridad moral del indio, se relativizan los logros que reclama Occidente, que son principalmente en el terreno material y están contaminados por los fines a los que sirven. En esa perspectiva es posible revalorar las formas de organización productiva y las tecnologías indias que compiten y sobrepasan a las occidentales, si se comparan en sus respectivos contextos éticos y civilizatorios y no sólo en sus índices de productividad.

Por otra parte, al valorar las fuerzas productivas de los pueblos indios, se insistirá siempre en que no se pierda de vista la situación colonial: al indio se le han expropiado sus recursos —la tierra, ante todo—, su población ha sido diezmada y sus conocimientos y capacidades, si bien permanecen, no tienen oportunidad de expresarse y desarrollarse en los espacios a que los redujo la dominación. Se afirma la potencialidad de las culturas indias para competir en forma ventajosa en el mundo actual y para incorporar discriminadamente los avances tecnológicos universales de los que se ha apropiado Occidente.

Se reconoce que en las comunidades indias se encuentran hoy vicios y conflictos. La razón es clara: son el resultado del dominio occidental, que impone sutil o violentamente sus propias formas degradadas, porque no tiene otras y porque busca así minar las bases morales de la civilización india. Son muchos los documentos en que se denuncia esa penetración y se alerta, en particular a los jóvenes, contra el peligro de abandonar insensiblemente las virtudes indias, en las que se reconoce una fuerza moral insustituible para orientar y organizar la lucha de liberación: de ahí la importancia que se otorga a China y, sobre todo, a Vietnam como ejemplo de pueblos capaces

de vencer a la maquinaria de guerra más sofisticada que Occidente ha creado, sin más recursos que su fuerza moral y los aportes de su historia milenaria.

Las culturas indias contienen su propio porvenir; existen los recursos sociales e ideológicos que prefiguran la sociedad futura. Los avances alcanzados por la civilización precolonial en agricultura, astronomía, medicina, urbanismo, artes, etc., son plenamente recuperables; no han perecido, como quiere y proclama el colonizador, sino que subyacen en el pueblo profundo que los reactivará, adecuados al momento, cuando se alcance la liberación.

La tecnología no puede entenderse en forma aislada, sino ligada íntimamente a las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza. En esa perspectiva, también se proclama la superioridad de la civilización india, en la que el respeto y el apoyo mutuos toman el lugar que tienen el egoísmo y la competencia salvaje del mundo occidental y en la que la naturaleza no se degrada en aras de la productividad.

e) Naturaleza y sociedad

Un fundamento central de la diferencia entre la civilización india y la occidental es la concepción de la naturaleza y de las relaciones que establece con ella el hombre en sociedad. Según el pensamiento occidental la naturaleza es enemigo a vencer; el hombre es la cúspide de la escala universal, más alta cuanto más "desnaturalizada" sea la sociedad. El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza igual que domina a otros hombres y a otros pueblos. En la civilización india el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza, como un momento de ella.

Las implicaciones de esta diferencia son profundas y totales. La posibilidad de armonía descansa en el conocimiento de la naturaleza y en el contacto con ella. Conocer es desentrañar las leyes del orden cósmico y natural —en el que está incluido el hombre—, no para alterarlas y someter a la naturaleza, sino para mejor formar parte del

cosmos. Occidente avasalla al mundo natural y, en última instancia, destruye al hombre mismo. Frente a la sociedad de consumo que implica la sustracción desenfrenada, el saqueo de los recursos naturales, se postula el intercambio del hombre con el resto de la naturaleza, su fomento, su constante enriquecimiento. El hombre contribuirá con la naturaleza para su común desarrollo. [El trabajo, entonces, queda entendido como una expresión de la relación armónica entre el hombre y la naturaleza.]

En algún momento de su historia Occidente perdió el rumbo y el hombre decidió separarse de la naturaleza y apropiársela. La crítica a ese proceso es la crítica al capitalismo, pero en lo más profundo y radical de su contenido, con lo que resultan incluidas en ella las etapas previas que condujeron al capitalismo. También es una crítica de los proyectos revolucionarios de Occidente, porque no se concibe la revolución como un atajo para llegar más de prisa a la sociedad de consumo.

En este nivel, el proyecto de la civilización india se presenta construido sobre una concepción diferente del trabajo y de los bienes que por él se extraen o se producen; hay una valoración distinta de lo que se postula como objetivos de la sociedad y de la historia, entre los cuales la acumulación indefinida —no importa cómo se produzcan y distribuyan los bienes— no tiene cabida.

f) La crítica de la dominación

Hay invasión, no conquista. La dominación descansa en la fuerza, y la violencia es su signo. Por la fuerza y con violencia: se han aniquilado físicamente pueblos enteros y se han diezmado otros; se han expropiado tierras y recursos; se ha obligado al trabajo esclavo, servil o asalariado; se ha hecho el mestizaje biológico; se han destruido logros de la civilización india y se ha reprimido su capacidad creadora; se han impuesto lenguas, religión y costumbres, al mismo tiempo que se prohíben y persiguen las propias; se ha desindianizado a grandes sectores haciéndoles perder memoria de su propio ser y orgullo de su propio rostro; se ha pretendido rebajar, envilecer y socavar la cultura india. Todo se sigue haciendo.

Los sistemas de opresión y dominación se perciben claramente: colonialismo, capitalismo, imperialismo. La propiedad privada, la

mercantilización del trabajo, el orden jurídico, la fuerza pública, la escuela y la Iglesia: todo se denuncia como parte de uno y el mismo aparato de dominación.

Hay otra dimensión omnipresente: el racismo. Colorea todas las relaciones entre el indio y quien no lo es. Está presente al cruzarse en la calle, al comprar o vender productos, en el aula y en el templo, para el peón agrícola y para el obrero, en la ciudad y en el campo, en la prensa, en el cine, en la televisión, en lo que se da, se pide y se recibe, al hablar y al mirar. No es explotación en abstracto: es explotación del indio, en tanto indio, por indio. Y esa experiencia cotidiana y secular ha echado raíces profundas. En algunos documentos podrá hallarse indicios de "racismo al revés", al afirmarse la superioridad del indio. Sin embargo, no es ésa la tónica predominante, sino la denuncia del racismo como ingrediente inseparable de la dominación.

La crítica tiende a ser concreta, con base en hechos particulares del presente o del pasado. No se deriva de opciones intelectuales o emotivas, sino de experiencias vividas, padecidas directamente o guardadas con detalle en la memoria comunal. Hay siempre referencias concretas, no denuncias abstractas.

g) La dinámica de la civilización india

Se reconoce que las culturas de los pueblos indios que han estado largo tiempo sometidos a la dominación colonial incluyen, en diversas proporciones, elementos de procedencia occidental. Algunos de estos elementos son considerados como resultado necesario de la situación colonial. La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales, no son herencia de la civilización india, sino productos directos de la dominación. Forman parte de una circunstancia temporal (la invasión), pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india.

Hay constantes en el desarrollo de la civilización india, que se ubican en los principios éticos de la conducta social e individual; pero hay también en otros niveles cambios y transformaciones constantes. El tradicionalismo constituye un arma en la lucha por la supervivencia bajo la dominación colonial, pero no implica ausencia de dinámica o incapacidad para el desarrollo en otras condiciones.

Otros elementos, que también proceden de Occidente, corresponden al orden de los logros universales y, en consecuencia, los pueblos indios tienen tanto derecho a incorporarlos como cualquier otro pueblo del mundo. El sistema de dominación colonialista e imperialista ha hecho que tales logros aparezcan hoy como creaciones occidentales, pero su consecución ha sido posible únicamente por la expropiación de riquezas, trabajo e ingenio de los pueblos dominados. Los pueblos indios reivindican su derecho a participar libremente de tales avances en la medida en que sean necesarios y compatibles con su proyecto civilizatorio. La incorporación de estos elementos no es percibida como adición de rasgos extraños, sino como recuperación del trabajo expropiado.

h) La recuperación del mestizo

Uno de los efectos de la dominación ha sido la desindianización de un amplio sector de la población. Este proceso ocurre por la acción etnocida de diversos mecanismos de opresión; despojo de tierras, traslados forzosos, emigración obligada, acción indigenista, educación enajenante, racismo, penetración ideológica, etc. [A cambio de dejar de ser indio no se obtiene nada: se es un "ser ficticio" (Guzmán Böckler).]

La desindianización conduce, ante todo, a una mayor explotación, porque el individuo pierde la protección comunal india y es presa más fácil de los mecanismos expoliadores del mundo dominante. Las formas de resistencia secularmente probadas por los pueblos indios, dejan de tener vigencia para el desindianizado. Su nueva identidad de "mestizo" no ofrece ninguna compensación real. [La desindianización es, socialmente, resultado de la violencia, aunque en lo individual llegue a representarse como una decisión libre.]

El mestizo es un indio desindianizado, por lo tanto, es un indio recuperable. Varios documentos plantean la necesidad de hallar estrategias para la lucha ideológica que permita al mestizo recuperar la conciencia de su verdadero ser: su ser indio.

Incluso el blanco, no mestizo, puede llegar a ser indio. Habría un proyecto de indianización opuesto al de desindianización.

[Es un problema de identidad, de conciencia, equiparable a la concepción marxista de conciencia de clase, según la cual la conciencia

proletaria puede ser alcanzada por cualquier individuo independientemente de su extracción. El proyecto de recuperación del mestizo se funda —como en las clases sociales— en la existencia del indio en sí. El indio en sí se expresa en la práctica de su cultura; su conciencia inmediata incluye la noción de diferencia (por contraste con los no indios), que se justifica ideológicamente a través del mito. El indio para sí se expresa a través de la etnicidad: conciencia étnica inscrita en un proyecto político de liberación, en la que además de la diferencia se reconoce la desigualdad. La indianidad es el momento ideológico actual de esta conciencia del indio para sí. Gracias a la indianidad es posible el proyecto, no sólo de movilización política india, sino también de recuperación del mestizo en tanto indio desindianizado.]

i) La visión del futuro

Sólo se encuentran dos objetivos comunes en todos los documentos que proponen una visión anticipada de la sociedad por la que lucha el movimiento indio: la persistencia de la identidad y la cultura propias, esto es, el ejercicio del derecho a la diferencia; y la supresión de la estructura de dominación, esto es, la abolición de la desigualdad. Igualdad y diferencia, podría ser su lema. Por lo demás, existen diversas posiciones que, para mayor claridad sintética, pueden agruparse gruesamente de la siguiente manera:

La *restauración del pasado* parte de postular que la sociedad precolonial era perfecta; la invasión vino a interrumpir su desarrollo normal, distorsionando la civilización india. Con la liberación será posible restaurar la sociedad precolonial y seguir adelante, sin la interferencia de Occidente. Este proyecto conlleva la necesidad de expulsar a la civilización occidental y a sus agentes, para hacer del continente la patria india que siempre (salvo el paréntesis colonial) ha sido.

La *posición reformista* demanda cambios en la relación indio [no indio e indio] Estado, sin plantear una transformación radical del sistema imperante. Con frecuencia se entiende como una etapa estratégica necesaria por la correlación actual de fuerzas, en la que caben luchas por objetivos concretos que no se opongan frontalmente

a la estructura jurídica vigente y que den, al mismo tiempo, ocasión para reforzar las organizaciones, preparar cuadros y ampliar los sectores movilizados.

La tesis del *socialismo indio* postula que en los pueblos indios existen los elementos sociales e intelectuales básicos para, liberados de la dominación colonial, crear un tipo de sociedad igualitaria y justa, por lo que no es necesario adoptar modelos occidentales. No se trata de una restauración, en tanto este proyecto acepta la posibilidad y la conveniencia de incorporar en las culturas indias los elementos universales que detenta Occidente. Este modelo de socialismo, basado en la existencia de formas de organización, prácticas sociales y valores de la civilización india, servirá para la organización de la sociedad en su conjunto.

El *socialismo pluralista* propone la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista para dar lugar a una sociedad socialista, pero demanda que en ella se reconozca la diferencia y haya un trato igualitario para los pueblos indios con su propia especificidad histórica y étnica. Los indios ganan el derecho a la diferencia en la sociedad futura al participar, conjuntamente con otras fuerzas sociales, en la lucha por el socialismo.

Cada uno de estos proyectos implica divergencias profundas o de matiz en el discurso político de las organizaciones indias y en sus estrategias de acción.

j) Los problemas de clase

En las organizaciones indias pueden percibirse dos posiciones políticas frente a otras clases subalternas de la sociedad no india y, sobre todo, frente a los partidos y movimientos políticos que actúan en nombre de ellas.

En el contexto de uno de los discursos se pone énfasis en el problema de la dominación colonial y la consecuente oposición entre dos civilizaciones: la invasora occidental y la india sometida a la colonización. Las contradicciones internas de la sociedad dominante son producto del carácter mismo de la civilización occidental, que no sólo corrompe y destruye hacia fuera sino que se erosiona a sí misma. Las clases subalternas de la sociedad no india forman parte de la civilización

occidental y padecen los efectos de su estructura; sus proyectos reivindicatorios, sin embargo, no alcanzan a superar los fundamentos colonizadores de Occidente y, por lo tanto, no son capaces de reconocer e incorporar en sus programas políticos las demandas de los pueblos indios, cuya legitimidad niegan cotidianamente con prácticas racistas de diverso orden. En ese marco, la alianza con las organizaciones populares no indias corre siempre el riesgo de someter la movilización india a una dirección ajena, incapaz de aceptar al indio como protagonista de su propio destino, pero eficaz para convertirlo en fuerza de choque y carne de cañón. Cambiar la sociedad occidental es responsabilidad de quienes forman parte de esa sociedad: los pueblos indios están sometidos a ella, pero no son parte de ella, porque tienen su propia civilización, vale decir: su propio proyecto.

En el otro planteamiento se destaca el problema del enemigo común: los indios, al igual que los no indios que constituyen las clases subalternas, están sojuzgados por un mismo sistema que controla y del que se beneficia la burguesía de Occidente. En esta etapa se requiere la lucha común, la unión de esfuerzos para vencer al mismo enemigo. La estrategia es de alianza con las clases oprimidas. Al proponer alianza se reivindica el derecho a la existencia de organizaciones indias; es decir, se rechaza diluir la especificidad de las demandas indias en organizaciones o programas más amplios, con los cuales se puede colaborar estrechamente y luchar en forma conjunta, pero siempre a partir de los programas propios y de las organizaciones indias que los enarbolan. El terreno común para la alianza está dado por la misma estructura de dominación que oprime a unos y a otros, aunque se reconocen diferencias en las formas concretas que reviste la explotación del indio.

k) Las demandas concretas

Hay problemas recurrentes en la mayoría de los documentos indios, en torno a los cuales se plantean demandas y luchas siempre concretas. Pueden agruparse en los siguientes capítulos mayores:

1) Defensa y recuperación de la tierra. Incluye, según las circunstancias del caso, la reivindicación de territorios ancestralmente ocupados, con frecuencia reconocidos durante el periodo colonial,

de los que han sido despojados; la defensa de tierras comunales, ejidos y resguardos, en peligro de desaparición; la ampliación de tierras para atender la demanda provocada por el crecimiento demográfico; la delimitación de resguardos para grupos tribales de la selva en escaso o nulo contacto con los frentes de expansión de las sociedades nacionales, que corren el riesgo de aniquilamiento; el control y usufructo de recursos naturales de la superficie y del subsuelo; la lucha contra las invasiones ganaderas, extractivas o con fines de urbanización; la defensa de las aguas y los bosques. Todos estos problemas tienen como trasfondo, además de las obvias razones económicas, la necesidad de conservar y consolidar el territorio étnico que garantiza la pervivencia del grupo y de una cultura en la que la relación con la naturaleza desempeña un papel central.

2) Reconocimiento de la especificidad étnica y cultural. Todas las organizaciones indias reclaman el derecho a la diferencia. La cultura, la lengua y las instituciones de cada pueblo, se entienden como razón de ser y de luchar en tanto unidad sociohistórica diferenciada. La defensa del idioma propio, que va desde su reconocimiento oficial hasta su uso en la escuela elemental; la valoración de sus prácticas tecnológicas (en la medicina, la agricultura, etc.) y sociales (organización familiar, trabajo comunal, relaciones interpersonales, etc.); la vigencia de sus sistemas ideológicos (mitos, cosmogonías, valores); la reivindicación de su historia; todo, en fin, lo que constituye la especificidad étnica, es motivo de planeamientos políticos concretos. Un espacio relevante lo ocupa la lucha en favor de los sistemas propios de autoridad y representación. En general, las nuevas organizaciones políticas indias evitan enfrentamientos con las autoridades tradicionales y buscan, en cambio, el reconocimiento de éstas por parte del Estado, si bien, al mismo tiempo, las desplazan paulatinamente del plano de la conducción política frente a la sociedad dominante. Es clara la intención de muchas estrategias orientadas a la formación de cuadros indios que manejen los conocimientos y la tecnología occidentales, a fin de que lleguen a conducir directamente todos los planes de acción instrumentados para la población indígena; la formación de maestros, agrónomos, médicos, abogados, y especialistas de todo tipo, surgidos de las propias comunidades, es una demanda generalizada y creciente.

Las denuncias se refieren siempre a los agentes concretos de la dominación y el etnocidio. El acaparamiento de tierras, las formas de servidumbre y la introducción de costumbres ajenas que impone la Iglesia católica en nombre de una educación cristiana, son el centro de los problemas en algunas regiones; en otras, es la actividad del Instituto Lingüístico de Verano, o de otras misiones protestantes que pretenden dividir las comunidades y a las que se acusa de espionaje y penetración imperialista; en ciertos casos, son los programas de explotación económica de zonas indias, frecuentemente en beneficio directo de grandes empresas tradicionales; en muchos, en fin, se denuncian las prácticas de los organismos indigenistas oficiales y de los sectores nacionales que forman los frentes de contacto y penetración.

3) La igualdad de derechos frente al Estado. Hay una denuncia permanente de la discriminación contra el indio, que resulta evidente en sus relaciones con el Estado. Los servicios públicos, cuando existen, son mínimos y de ínfima calidad; con frecuencia se obliga a las comunidades a trabajar gratuitamente para construir caminos, escuelas y otras obras públicas —lo que no se impone a otros sectores de la población no india. De los presupuestos destinados a programas indigenistas, sólo una proporción residual llega de alguna forma a las comunidades, mientras la mayor parte desaparece en los vericuetos de la burocracia. El aparato judicial actúa siempre en forma parcial: los crímenes y abusos contra el indio pasan desapercibidos o se cobijan y protegen; las faltas del indio, en cambio, aun las que frecuentemente se le imputan sin base alguna, se castigan en demasía. Las autoridades locales casi nunca son indias, incluso donde los indios constituyen la abrumadora mayoría; la imposición de funcionarios extraños, ligados frecuentemente a las oligarquías regionales, inclina todavía más la balanza en perjuicio del indio, obstruye el ejercicio de sus derechos y lo sujeta a formas adicionales de dominación y dependencia.

4) Contra la represión y la violencia. Si algo define la relación de la sociedad dominante con el indio es la violencia. Despojo, asesinato, violación, cárcel, imposición y prohibición de cualquier cosa por la fuerza; ése es el tono cotidiano de las relaciones. Se denuncia que el expediente inmediato del que se echa mano para disolver cualquier

conflicto es la violencia: emboscadas, incendio de aldeas y sembradíos, secuestros, torturas, masacres. La protesta surge siempre teñida de sangre: fue el hacendado, el alcalde, el ejército, los matones a sueldo, la policía, los comerciantes, los caciques...

Particularmente los dirigentes, activistas y seguidores de las nuevas organizaciones políticas indias están siempre amenazados por los aparatos represivos locales o nacionales. Esto ha dado lugar a la creación de tácticas defensivas cuya eficacia descansa, en primer término, en el respaldo y la solidaridad de la población india.

Está surgiendo una pléyade de nuevos héroes cuya memoria se conserva celosamente y en cuyo nombre se llama a la lucha.

5) *Contra la planificación familiar.* Se denuncia y rechazan todos los programas que buscan limitar el crecimiento demográfico de los pueblos indios, bien sea mediante campañas abiertas o por medidas solapadas de esterilización. El peso demográfico de la población india se percibe como un poderoso recurso que debe incrementarse y todas las estrategias imaginadas por la sociedad dominante y/o el imperialismo para reducir su crecimiento aparecen como intentos de debilitamiento o aniquilamiento de los pueblos indios.

6) *Turismo, artesanías y respeto a las expresiones culturales indias.* La "folklorización" de las culturas indias se denuncia como un nuevo intento de penetración y explotación y como una muestra más del racismo imperante. El uso de las regiones indias como centros de atracción turística, la comercialización de sus artes (convertidas en artesanías mal pagadas) y la banalización de su música, sus danzas y sus ceremonias en interpretaciones deformadas para consumo de un público no indio, representan, por una parte, formas de explotación económica a costa de las culturas indias pero sin beneficios reales para los pueblos indios; por otra parte, ponen en evidencia el nulo respeto que se tiene por la civilización india y se constituye en un atentado que pretende castrar a las culturas indias e inutilizarlas como armas de lucha y resistencia.

Palabras finales

Este informe no tiene conclusiones. Su intención es tan sólo la de presentar elementos de información y reflexión sobre un fenómeno empecinadamente negado, enmascarado y distorsionado durante casi cinco siglos: la existencia en América (y en este caso, particularmente en los países que conforman la llamada América Latina) de centenas de pueblos que tienen una historia milenaria y poseen culturas propias, vivas; pueblos que quieren seguir siendo ellos mismos y rechazan, de distinta manera según las circunstancias el designio de su muerte histórica en aras de una civilización que no es la suya.

Hoy esos pueblos han iniciado una nueva etapa de su lucha ancestral. Comienzan a organizarse políticamente y a plantear sus demandas en términos unificados, en el marco de un proyecto civilizatorio que se aparta del modelo occidental y configura una alternativa para el futuro. Esta movilización no parece ser ni circunstancial ni efímera, sino el primer momento de un proceso en el que millones de seres humanos asumen finalmente su propio rostro, definen su perfil cultural y deciden retomar la iniciativa histórica.

Con ello plantean cuestiones muy profundas sobre las que no es usual la reflexión ni la discusión inteligente; con ello, además, obligan a revisar las pretensiones occidentales de que el futuro está ya determinado y es único, acorde precisamente con el desarrollo de la

civilización occidental que no pone en duda su destino hegemónico. Pero los pueblos indios, como muchos otros en todo el mundo, están ahí, tercamente presentes y cada vez más decididos a retomar su propio camino. Aceptemos, finalmente, su derecho a recorrerlo.

Cronología 1971-1980 *

1971

Enero

Chile,
Rebelión mapuche y recuperación de tierras en las Provincias de Cautín, Malleco, Osorno Valdivia y Arauco.

Enero

Barbados, Bridgetown,
Declaración de Barbados I.
Un grupo de científicos sociales se asumen como la conciencia de Occidente ante el embate que sufrían los grupos de indígenas selváticos de América del Sur en manos de los Estados Nacionales, las misiones religiosas y los antropólogos, y plantean que los indígenas son los únicos que deben hacerse cargo de su liberación.

Enero

Chile,
El ministerio de Agricultura se traslada de Santiago a Temuco para atender el problema de tierra de los mapuches y aplicar la Reforma Agraria.

* Esta cronología no pretende ser exhaustiva, es solamente un muestreo.

1971

Los mapuches comienzan la "corridas de cercos" recuperando sus tierras por la vía de los hechos.

- Enero 26-29 Ecuador,
8a. Asamblea General de la Federación de Centros Shuars.
Desconfían de las "buenas propuestas" de los colonos, "no debemos entregar la organización ni las tierras".
- Mayo Perú,
Se realiza el 1er. Congreso Aguaruna en Nazareth Chiriyacu, con población de la zona.
- Mayo Perú,
Se realiza el 2o. Congreso Aguaruna en Viacuzá, Marañón, con población de la zona.
- Mayo Perú,
Se realiza el 3er. Congreso Aguaruna en Japaime, Nieva, con población de la zona.
- Junio 14 Panamá,
Toribio Venado Reyes, intendente general de la Comarca Guaymí del Tabasará, denuncia que el corregidor César Álvarez (panameño) conjuntamente con la guardia nacional, impiden que en la zona trabajen maestros guaymíes.
- Junio Perú,
Se realiza el 4o. Congreso Aguaruna en Yutupiza, Bajo Santiago, con población de la zona.
- Junio Perú,
Se realiza el 5o. Congreso Aguaruna en Progreso, Alto Santiago, con población de la zona.

1971

- Agosto 6-8 Perú,
Se realiza el 2o. Congreso Campa, en Pichanaki, Perené.
- Agosto 12 Bolivia,
• Se funda el Centro Campesino Tupaj Katari, y da a conocer su programa de acción.
• Se funda el Consejo Central de Amautas del Centro Campesino Tupaj Katari, con representantes de Cochabamba, Potosí, Oruro y La Paz.
- Febrero Chile,
Continúa la rebelión mapuche y la recuperación de tierras en las Provincias de la Araucanía.
- Febrero 17 Venezuela,
Los makiritares plantean al gobierno que están dispuestos a ir a una guerra para defender sus tierras de los invasores.
- Febrero 24 Colombia,
1er. Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Toribio, Cauca, con la participación de paeces y guambianos; se elige la dirección y se decide el programa de acción.
- Febrero Brasil,
La carretera BR-80 penetra en el Parque Nacional de Xingú.
- Marzo 1 Venezuela,
El 90% de las tierras de los makaritares se encuentran invadidas por mineros.
- Abril 14 Argentina,
Congreso Indígena de la República Argentina, en Buenos Aires. Participantes: tobas, maticos, collas,

1971

mocoví, chiriguano, mapuches, m' bya. Se decide programa de acción.

Abril

Brasil,
Los trabajadores de la carretera Transamazónica, invaden el territorio de los parakanás. Primer contacto que tienen con la sociedad nacional.

Mayo 21-25

Perú,
Se realiza el 1er. Congreso Shipibo en Santa Rosa de Dinamarca, Medio Ucayali.

Agosto 18

Perú,
Se anuncia que los yaguas de Pirucuyacú, están al borde de la extinción.

Septiembre
1-3

Perú,
3er. Congreso Amuesha en Villa América, Palcazu participan 21 comunidades.

Septiembre 6

Colombia,
2o. Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en La Susana, Resguardo de Tacueyó. Análisis de la represión; de los terratenientes; nuevo Comité Ejecutivo; la recuperación de tierras de los resguardos (principal punto del programa).

Octubre

Brasil,
Se declara una epidemia de sarampión entre los surui, después que el Parque Indígena Aripuana es invadido por prospectores de estaño.

Noviembre 1

Bolivia,
Mink'a es reconocida por el gobierno boliviano por R.S No. 159594.

1971

Noviembre 10 Panamá,
En Ayamón se inaugura el Congreso General de la Unión Chocó.

Noviembre 16 Perú,
Se anuncia que Petroperú encontró petróleo en Tompeteros, área poblada por indígenas.

Noviembre 29 Guatemala,
Diciembre 3 Primer Encuentro Nacional Indígena de Guatemala promocionado por la Iglesia católica, en Goldi.

Diciembre 15-19 Perú,
Se realiza en Puerto Nuevo, Alto Ucayali, el 2o. Congreso Shipibo.

1972

Enero 14-17 Ecuador,
9a. Asamblea General de la Federación Shuar.

- Se colaborará con IERAC para la legalización de las tierras.
- Se define la programación escolar radiofónica bilingüe para 31 centros.
- Se plantea por primera vez, la "autodeterminación integral de los shuar".

Febrero 7 Perú,
Se anuncia que se encontró petróleo en Capirona, área indígena de la selva peruana.

Febrero 25 Colombia,
En el corregimiento de Bitaco, los indígenas recuperan sus tierras invadidas.

Febrero Brasil,
Segunda epidemia de gripe entre los yanomami, después de ser contactados en la sierra de los Carajás, por

1972

los prospectores de la United States Steel, asociada con la compañía estatal Vale Do Rio Doce, para explorar y explotar los yacimientos de hierro en la zona.

Abril Argentina,
Parlamento Indígena en Neuquén, llamado Futa Traum.

Abril Panamá,
El Instituto Panameño de Turismo (IPAT), presenta el proyecto de COMTEC/TOURCONSULT, para construir un turicentro en la isla kuna Río Sidra, cuyo costo sería de 50 millones de dólares, con apoyo financiero del Banco Mundial.

Abril Paraguay,
Luigi Miraglia da a conocer la captura de dos grupos de aché-guayaquí por el ejército paraguayo.

Abril Perú,
28-29 Se realiza el 3er. Congreso Shipibo en El Porvenir, Bajo Ucayali.

Mayo 19 Colombia,
En el corregimiento de Bitaco es asesinado Ignacio Avelino Gómez, líder del CRIC y del movimiento de recuperación de tierras de Bitaco, en La Cumbre.

Julio Venezuela,
Sale el periódico *Nũ Nũ Iki Wayuu* (La voz del guajiro) en Paragudipoa.

Agosto Perú,
6-10 Se realiza en Pumpuriani, Perené, el 3er. Congreso Campa.

1972

- Septiembre Chile,
Se da a conocer el Programa de lucha de la Confederación Nacional Mapuche, en Temuco.
- Septiembre Perú,
1-3 En la comunidad Ñagazu, Villa Rica, se realiza el 4o. Congreso Amuesha.
- Septiembre Chile,
15 Allende promulga la Ley Indígena No. 17729, que se basa en las conclusiones del 2o. Congreso Mapuche de diciembre de 1970.
- Octubre Perú,
Se realiza el 4o. Congreso Shipibo en San Francisco, Medio Ucayali.
- Noviembre Argentina,
La 2a. Reunión Nacional de Desarrollo de las Comunidades y Asuntos Aborígenes, se pronuncia por "la necesidad de la integración sociocultural de las comunidades aborígenes a la Nación", a través de planes de desarrollo integrales.
- Noviembre Ecuador,
Comienza a salir el periódico *Chicham*, Boletín bilingüe oficial de la Federación Shuar, en Sucúa.
- Diciembre Perú,
15-18 Congreso de quichuas-yumbos, en Monterrico del Napo. Análisis de situación, programa de organización, solicitudes al gobierno, salud, justicia, demarcación de tierras, educación, economía.

1973

- Enero Argentina,
Encuentro de Cabañaró, entre maticos y tobas.

1973

- | | |
|----------------|--|
| Enero
17-19 | Ecuador,
10a. Asamblea General de la Federación Shuar, en Sucúa. No consentir la desmembración de la tierra Shuar; exigir a IERAC los títulos colectivos de la propiedad de la tierra. |
| Enero 28 | Argentina,
Los dirigentes de la colonia indígena Bartolomé de las Casas reclaman los jornales atrasados que les debe la Provincia de Formosa. |
| Abril | Venezuela,
La Confederación Indígena de Venezuela da a conocer su Acta Constitutiva. |
| Julio | Nicaragua,
Se funda la Alianza para el Desarrollo Miskito y Sumu (Apromisu) a instancias del Padre Gregorio Smutko, de la Iglesia Morava, en Río Coco. |
| Julio 8 | Perú,
El Poder Comunero plantea la conquista del 2o. Tawantinsuyo y la construcción de la sociedad india a través de los ayllus, la oficialización del quechua, la cultura india y el rechazo a la occidental, de la independencia nacional y la solidaridad interna por el Ayni y la Mink'a. |
| Julio | Argentina,
Parlamento Indígena del Chaco, con la participación de matacos, tobas y mocoví. |
| Julio
15-16 | Colombia,
3er. Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Silvia. Participan observadores indígenas de Sierra Nevada, Tolima, Nariño, Putumayo. |

1973

- Julio 30 Bolivia,
Manifiesto de Tiahuanacu. Análisis de Bolivia y programa de acción. Firman: Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a; Centro Campesino Tupaj Katari; Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia; Asociación Nacional de Profesores Campesinos.
- Julio Brasil,
Se informa de una epidemia de gripe entre los atroai, mueren 14 por medicación equivocada del equipo médico de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio).
- Julio Argentina,
Abelardo Coifín, mapuche, es elegido diputado provincial en Neuquén. Es el primer diputado indígena del país.
- Agosto Perú,
Se realiza el 4o. Congreso Campa en Ipoki, Perené.
- Septiembre 2-4 Perú,
En Leona Linda, Palcazu, se realiza el 5o. Congreso Amuesha.
- Septiembre 17 Chile,
El ejército fusila a 72 mapuches que se resistían al golpe militar en el complejo maderero de Panguipulli.
- Septiembre 21 Chile,
Son allanadas por el ejército las viviendas de los estudiantes mapuches en Santiago y 108 son llevados presos.
- Septiembre Chile,
El padre Juan, capuchino, conduce tres camiones de

1973

campesinos de las reservas mapuches de Osorno, encarcelando a los indígenas bilingües, acusándolos de extremistas.

Septiembre Chile,
El sacerdote Policarpo, capuchino, de la Misión de Bosea, hace detener a siete líderes mapuches de la reserva Nueva Imperial (Cautín), los acusa de extremistas.

Octubre Brasil,
FUNAI informa que se autorizó la instalación de 10 empresas mineras en el Parque Aripuana (cintas largas y surui), entre ellas Femsa-Ferro-Unión S.A., del grupo Billington Munhoz de Rocha, controlado por la Royal Dutch Shell, Cía. de Mineracao Procozeino, del grupo Financiero ITAU, Cía. Brasileira de Metalurgia, del grupo Rockefeller-Moreisa Sales en asociación con la Molibdenium Corporation (MOLY CORP).

Octubre Chile,
Se expulsa a todos los mapuches estudiantes de la Universidad Técnica del Estado de Temuco.

Noviembre Perú,
Sale Cariyangui, órgano oficial de difusión de los quechuas del Napo, en Iquitos.

Noviembre Argentina,
12 4o. Congreso Indígena Nacional en Neuquén.

Noviembre Brasil,
El general Ismarth de Araujo, presidente de la FUNAI, plantea que el cambio en la orientación del Parque Nacional de Xingú es inevitable, la intención oficial es "integrar a la sociedad" los 15 grupos indígenas que ahí viven y sin dilación.

1973

- Diciembre 7 Brasil,
Apoena Meireles hace contacto pacífico con los avacanoeiros.
- Diciembre 19 Brasil,
El presidente, general Médici, firmó el "Estatuto del Indio", por el cual se guían los destinos de los indígenas que habitan en Brasil.
- Diciembre 21 México,
1a. Reunión de Profesionistas Indígenas Mexicanas, en Lomas del Dorado, Veracruz.

1974

- Enero
22-31 Bolivia,
Masacre del Valle de Cochabamba o Masacre de Tolata, el ejército Boliviano mata en:
Tolata: 10 muertos enterrados en el lugar.
42 muertos cargados en volquetas del ejército.
Epizana: 3 muertos enterrados en el lugar.
15 muertos cargados en volquetas del ejército.
Total: 70 muertos.
- Enero
24-27 Ecuador,
11a. Asamblea General de la Federación Shuar, en Sucúa.
• Comienza el 2o. ciclo de Escuelas Radiofónicas (3o. y 4o. grado).
• Impulsar la ganadería.
- Marzo 1 Colombia,
Muere asesinado el líder del CRIC, Gustavo Mejía, en Popayán.
- Marzo Panamá,
El Congreso General Kuna, resuelve que se suspendan

1974

los trabajos del IPAT para la implantación del complejo turístico en Río Ticha.

- Marzo 10 Argentina,
La comunidad de Ñorguincó (mapuches) de Río Negro, plantea que hace 35 años que los distintos gobiernos prometen mensuras de sus tierras y entrega de sus títulos de propiedad, cosa que no se ha hecho.
- Abril 10 México,
2a. Reunión Nacional de Profesionistas Mexicanas, en Ametepetl, Puebla.
- Abril 19 Argentina,
Haroldo Coliqueo, en nombre de la Comisión Indígena de los toldos, planteó al ministro de Asuntos Agrarios de la Provincia de Buenos Aires que los mapuches de esta localidad todavía no tienen los títulos de propiedad prometidos en el siglo pasado.
- Abril 28 México,
3 000 indígenas se concentraron en San Andrés Larrainzar (Chiapas) para reclamar sus tierras.
- Abril Brasil,
1a. Asamblea de jefes indígenas de Brasil en Diamantino, Mato Grosso.
- Mayo 5 Argentina,
La unión Indígena Formoseña planteó al gobernador de la Provincia de Formosa que destituya al subsecretario de asuntos aborígenes porque lo consideran "insensible a los problemas indígenas".
- Mayo 13 Venezuela,
Las Federaciones Indígenas de: Territorio Federal Amazonas, de Perijó, Nacional, Estado de Bolívar, Del-

1974

ta Amacuro y Anzoátegui, publican "Planteamientos de Orientación Indígena Nacional".

Mayo 14

Argentina,
La Federación Aborigen del Chaco solicita al gobernador que impida que grupos políticos actúen dentro de las reservas indígenas.

Mayo 17

México,
Un millar de chamulas atacaron fincas cafetaleras en Chiapas.

Mayo 26

Perú,
Se denuncia que en las cercanías de Pucallpa, los madereros de la familia Grosso tienen como esclavos a 25 campas.

Junio

Paraguay,
Se da a conocer el proyecto Cooperativa de Producción y Consumo de los Toba-Lengua, en Cerrito, Chaco Paraguayo.

Junio 22

Argentina,
La Federación Indígena de Tucumán anuncia que participará en los sindicatos cañeros de la Provincia.

Julio 13

Paraguay,
Albert Riester da a conocer el informe sobre el etnocidio de los misioneros católicos de la Congregación Los Oblatos de María, titulado "La Situación en la Misión Indígena San Leonardo (NIVACLE)".

Julio 30

Colombia,
La Procuraduría Agraria reconoce por oficio que las tierras del Alto Sinú pertenecen a los indígenas katis y embera.

1974

- Agosto Paraguay,
Se hace público el Proyecto Pai-tavitera.
- Agosto 3 Panamá,
La Asociación Nacional Indígena de Panamá denuncia las maniobras de la bananera United Brands Corp. y apoya al gobierno del país en el diferendo con la compañía.
- Agosto 15 Venezuela,
El maestro guajiro Abel Antonio González Palmar, es asesinado por el guardia nacional Eduardo Buitrago Medina, en el paraje Viento de Paraguaipoa.
- Agosto 26 Colombia,
Se denuncia una masacre de 25 indígenas macú por colonos.
- Septiembre 8 México,
Declaración sobre Identidad Étnica y Liberación Indígena, en el Congreso Internacional de Americanistas. Reconocimiento de "las dimensiones civilizadoras de cada una de las etnias particulares y su capacidad de contribuir a una dinámica social desalineada y creadora" y la necesaria convergencia con los movimientos de liberación nacional en un marco pluriétnico y plurinacional.
- Septiembre 8 México,
Resolución del Simposium "Indigenismo y Colonialismo" en el Congreso Internacional de Americanistas. Se exige el reconocimiento de:
- Derecho a la autodeterminación.
 - Derecho a la autogestión de la administración civil.
 - Derecho a la utilización de las propias lenguas.
 - Derecho a la autogestión de la educación.

1974

- Derecho al ejercicio de las medicinas propias.
- Derecho a la autogestión de la justicia.
- Derecho al ejercicio de las propias religiones.
- Derecho histórico sobre las tierras y recursos naturales.

Septiembre 8 Venezuela,
Planteamiento de las organizaciones indígenas de Venezuela en el XLI Congreso Internacional de Americanistas, México. Análisis de la situación y pedido de alianzas y solidaridad. Firmantes: Confederación Indígena de Venezuela, Federación Campesina de Venezuela, Federación Indígena del Estado de Bolívar.

Octubre 11 Perú,
Los ticunas denuncian que los madereros no sólo los explotan en el trabajo que realizan, sino que están destruyendo su selva de manera indiscriminada.

Octubre 12 Venezuela,
Se realiza el 1er. Encuentro Indígena Nacional en Zúlia, participan los 24 grupos del país.

Octubre 13 México,
Congreso Indígena de Chiapas, en San Cristóbal de las Casas. Participan: tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles. Análisis de situación y acuerdos sobre tierras, comercio, educación y salud.

Octubre
8-14 Paraguay,
Parlamento Indio Americano del Cono Sur, en San Bernardino. Participan: maquiritare (Venezuela), quechua (Perú), aymara (Bolivia), guaraní (Paraguay), lengua (Paraguay), toba (Argentina y Paraguay), colla (Argentina), mapuche (Argentina), pai-tavitera (Paraguay), ava-chiripa (Paraguay), chamacoco (Paraguay), parecí (Brasil) y matabaco (Argentina). Análisis sobre:

1974

tierras, trabajo, educación, lengua, salud y organización.

Noviembre Dinamarca,
Se crea el Centro Antropológico de Documentación de América Latina (CADAL), como organización de apoyo a los movimientos y organizaciones indígenas y de concentración de información sobre los mismos.

Diciembre Brasil,
Es aprobado por la FUNAI un proyecto de creación del Parque Yanomami, pero no otorga recursos para realizarlo.

Diciembre 5 Venezuela,
Los colonos de la frontera colombo-venezolana afirman que están esperando un ataque de los indígenas cuivas y piden "protección" al gobierno.

Diciembre Bolivia,
El Centro Campesino Tupaj Katari da a conocer que tiene programas de radio en aymara y quechua en: Radio Méndez, Radio San Gabriel, Radio Progreso, y tiene 50 000 asociados. Programas educativos y recuperación cultural.

Diciembre 21-28 Colombia,
1er. Congreso Arhuaco, en Nabucimaque. Descripción de situación. Planteos de organización y lucha junto con los koguis y arhuacos de Sierra Nevada. Apoyo al Consejo y Organismo Indígena Arhuaco (COIA).

1975

Enero Argentina,
Epidemia de sarampión en Villa Misericordia de Tobas de Rosario, Provincia de Santa Fe, la mortalidad infantil

1975

es de 300 por mil. Discriminación en el Hospital de Niños, denuncia el Centro Comunitario de Aborígenes Tobas.

Enero

Colombia,
1er. Número de Unidad Indígena, órgano de prensa del CRIC.

Enero 15

Chile,
Fallece Ángela Leoís, última ona del lado chileno de Tierra de Fuego.

Enero
19-21

Ecuador,
12a. Asamblea General de la Federación Shuar, en Sucúa. Subir a 136 las escuelas radiofónicas para atender a los 3 109 alumnos inscritos. Rechazar los créditos gubernamentales porque "tienden a corromper, instrumentalizar y desmembrar al grupo". Comienza la comercialización de carne vacuna.

Febrero 18

Perú,
Representantes de 55 comunidades nativas del Ucayali entregaron un memorial a la presidencia de la República, denunciando la situación en que se encuentran y el asesinato de cuatro de sus integrantes por comerciantes de pieles.

Febrero

Brasil,
CIMI (Consejo Indígena Misionero), denuncia la invasión y robo de maderas por la firma Marochi en el Puesto Indígena Rio das Cobras de los kaingang. El 94% del territorio de la ribera está invadido.

Febrero

Brasil,
Se encuentran grandes yacimientos de uranio en la

1975

- Sierra de Surucucus, en pleno territorio Yanomami, en Roraima.
- Febrero 28 Colombia,
Carta de la Comunidad Indígena de la Sierra Nevada, (arhuacos) al presidente de la República, denunciando las actividades del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y pidiendo su expulsión del país.
- Marzo Panamá,
Los kunas de Río Sidra no dejan descender de sus avionetas a los técnicos de IPAT, los hacen regresar a Panamá.
- Abril 21 Ecuador,
5 000 quechuas ocuparon el centro de la ciudad de Riobamba reclamando sus tierras.
- Mayo 10 Bolivia,
Congreso Campesino convocado por el Centro Campesino Tupaj Katari en la Provincia de Aroma, reprimido por fuerzas de civil.
- Mayo 8-14 Brasil,
2a. Asamblea de Jefes Indígenas, en Missão Cururu, participantes: irantxé, nambikwára, kayabi, apiaka, bororo, xavante, tapirape, xerente, kaxuvana, kari-puma, galibi, munduruku, tiriyo. Descripción de situaciones.
- Mayo 14-15 Paraguay,
Reunión General de Dirigentes Pai-tavitera; en Taji.
- Mayo 15 Chile,
Se anuncia que en Puerto Edén sólo quedan 50 alacalufes, o kawáshkar como se autodenominan.

1975

- Mayo 17 Colombia,
2 500 indígenas bloquearon Ortega, Tolima, en protesta por la no resolución gubernamental de las demandas sobre sus tierras.
- Mayo 21 Bolivia,
Informe General sobre el Suceso Histórico del Centro Campesino Tupaj Katari: anuncia que se pasa a la clandestinidad para evitar la represión directa.
- Junio 3 Perú,
El periódico limeño *Crónica*, comienza a publicar una edición en quechua.
- Junio México,
Comienza a salir el periódico tojolabal *Sk'uljel K'umal b'a lu'umti K* (Voz del pueblo) en Chiapas.
- Julio 3 Brasil,
El movimiento Democrático Brasileño, protesta públicamente porque "los indios tienen mucha tierra".
- Julio 14 Colombia,
Reunión del CRIVA (Consejo Regional Indígena del Vaupés), en Mitú, con el objeto de discutir los problemas de educación en el Vaupés.
- Julio 22 Colombia,
Los indígenas arhuacos, coguis y malayos de la Sierra Nevada de Santa Marta, denuncian su situación y la presión de madereros y terratenientes sobre sus tierras.
- Julio Bolivia, Kalasasaya,
Mink'a da a conocer su análisis de la situación del indígena en Bolivia, en el trabajo "Pueblo indio: ultrajado pero no vencido".

1975

- Julio Guatemala,
30 mayas son raptados por el ejército, todos pertenecen a la cooperativa agrícola de Xabal, en Ixcán Grande.
- Agosto 3 Perú,
Seis grupos indígenas del Napo solicitan al gobierno que reconozca a sus autoridades como las únicas en la región.
- Agosto 7-10 Colombia,
4o. Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Análisis de situación, necesidad de alianzas con sectores populares.
- Agosto 28-30 México,
4a. Reunión Nacional de Juventudes Indígenas, en Zinacantán, Chiapas.
- Septiembre Bolivia,
Mink'a presenta a la 1a. Reunión de Antropología de los Países del Área Andina, su Informe de Actividades. Analiza Bolivia, presenta su programa y propone acciones. Define: identidad cultural: somos indios; la liberación del indio en relación con la institucionalidad y la ciencia; alternativas de la liberación; instrumentos de oposición; el racismo.
- Septiembre 2-4 Brasil,
3a. Asamblea de Jefes Indígenas, en Meruri. Participantes: bororo, xavante, tapirape, irantxé, paresí, nambi, nambikwára. Descripción de situación general, especialmente la situación de tierras.
- Septiembre 27-30 Colombia,
1er. Congreso de la Unión de Indígenas Cubeos (UDIC), en la Vereda de Armá. Temario de discusión:

1975

La comunidad, la educación, la medicina, la colonización, el gobierno.

Octubre
7-9

México,
Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en Janitzio, Michoacán. Estuvieron representadas 71 organizaciones indígenas. Se decide fundar el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

Octubre

Argentina,
Reunión de la Asociación Indígena de la República Argentina en el Día de la Raza.

Octubre
27-31

Canadá,
Se realiza la 1a. Conferencia Internacional de Pueblos Indígenas, en Port Alberny.

Octubre

Brasil,
4a. Asamblea de Jefes Indígenas de Brasil, en Rio Grande Do Sul.

Noviembre

Brasil,
No. 1 de Luta Indígena, mensuario de denuncia de la situación indígena en el país, en Xanxere.

Noviembre

Colombia,
El CRIC se pronuncia por la recuperación de la ciencia indígena, especialmente de su medicina.

Noviembre

Venezuela,
El Ministerio de Justicia ordena que las tierras invadidas deben ser devueltas a los maquiritares.

Diciembre

Panamá,
La Asociación Nacional Indígena de Panamá publica *Comarca Indígena*, su órgano informativo oficial.

1975

Diciembre Brasil,
Kaingang, xokleng y guaraní, piden apoyo al gobierno para expulsar a los invasores de sus tierras.

1976

Enero 3 Colombia,
El Cabildo Regional Indígena del Sur de Tolima denuncia la destrucción de 5 000 matas de caña de azúcar de la comunidad de Rincón Velú por el terrateniente Guillermo Vargas, apoyado por la policía local.

Enero
14-17 Ecuador,
13a. Asamblea General de la Federación Shuar, en Sucúa. Participan 13 asociaciones shuar que reúnen 139 centros shuar de tres provincias: Morona Santiago, Zamora Chinchipe y Pastaza. Exigen títulos de propiedad definitivos de los tres centros que los tienen provisorios. Exigir títulos de propiedad provisorios sobre el resto y con prontitud.

Enero 24 Colombia,
El terrateniente Luis Muñoz asesina a Frido Pilcué en Inza; era miembro del CRIC.

Enero México,
CADAL se instala en México.

Febrero 5 Panamá,
Se da a conocer la ley No. 9 de contrato de asociación entre CODEMIN (Corporación de Desarrollo Minero) y Texas Gulf apareciendo como concesionaria de la explotación del cobre guaymí la compañía Cerro Colorado S.A.

Febrero
6-8 Panamá,
VI Congreso Regional Indígena de Veraguas (guay-

1976

mías) en Veraguabito. Tres comisiones: comarca indígena, autoridades indígenas y recursos naturales. Procedimientos elección de autoridades, Congreso General Guaymí. Producción agrícola, educación y salud.

Febrero

Guatemala,
13 mayas de Ixil, Ixcán Grande, son arrestados: 3 mueren y 45 "cuerdas" (unidades de tierras) de maíz son quemadas por el ejército.

Febrero
23-25

Panamá,
1er. Congreso de Estudiantes Guaymíes de Bocas del Toro. Apoyo a Omar Torrijos en la cuestión del Canal de Panamá; reforma educativa; lucha por la demarcación de las tierras guaymí; proyecto Cerro Colorado.

Abril

Colombia,
En una emboscada en Tacueyó (Cauca) muere Isidro Pilcué, cuadro del CRIC.

Abril 10

Panamá,
Reunión General de Caciques Generales de Guaymí, en Changuinola. Determinación del 1er. Encuentro de Caciques Guaymíes del 23 al 25 de abril de 1976.

Abril 17

Perú,
El Ministro de Educación recibió los primeros 12 volúmenes de una gramática quechua que editó el propio ministerio para complementar la educación quechua del país.

Abril
26-30

Panamá,
En el 2o. Congreso Centroamericano de Sociología, el Frente de Trabajadores de la Cultura presenta la ponencia "El Instituto Lingüístico de Verano es un caso de penetración cultural".

1976

- Mayo 9 México,
El ejército ocupó Venustiano Carranza, Chiapas.
- Mayo 10 México,
Enfrentamiento entre el ejército y comuneros tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas.
- Mayo Paraguay,
Se da a conocer el proyecto Guaraní.
- Mayo Colombia,
Semana de solidaridad con las Luchas Indígenas, organizada por los guahibos, en Manizales.
- Mayo 17-19 México,
Encuentro Nacional de Maestros Indígenas Bilingües, en Vítam, Sonora. Se hacen recomendaciones al candidato de la Presidencia, Lic. José López Portillo.
- Mayo 20 Panamá,
Congreso Regional Guaymí de Bocas del Toro.
- Junio 2 Perú,
Santiago Uwek Pear, tercer apu aguaruna de Bajo Naranjillo, denuncia la intromisión en su territorio de colonos que ponen trampas mortales en sus tierras.
- Junio 3 México,
En Chiapas el ejército desaloja la población y quema las casas en Bejetel Yochib, San Cristobalito y Arroyo Jerusalén. El mismo día se desaloja la población de Nueva Jericó y Nueva Jerusalén.
- Junio Paraguay,
El Instituto Nacional del Indígena (INDI) da a conocer el informe "Situación Actual del Indígena", documento

1976

que intenta desmentir las acusaciones de genocidio que pesan sobre Paraguay.

Junio

Argentina,
Es detenido en Neuquén, por el ejército argentino, Abelardo Coifín (mapuche) y puesto a disposición del Poder Ejecutivo Nacional.

Junio 23

Bolivia,
Es detenido, en La Paz, Constantino Lima, miembro directivo de Mink'a y encarcelado en el Departamento de Orden Político. Se organiza compañía internacional para su liberación.

Julio

Colombia,
Se denuncia el Programa Motilón y la Reserva Motilona como formas de explotación extrema de este grupo, por parte de Bruce E. Olson.

Julio

Argentina,
El ejército argentino detiene en Resistencia, Chaco, al Presidente de la Asociación Barrio Toba, Marcelo González (toba), y es puesto a disposición del Poder Ejecutivo Nacional.

Julio 15

Brasil,
Hacendados matan a un misionero salesiano y a un indígena bororo, y hieren de gravedad a cuatro indígenas más, en un ataque a la aldea bororo de Meruri para evitar que se demarquen sus tierras.

Julio

Perú,
Entra en funcionamiento el oleoducto norperuano de 852 km, que saca el petróleo de la Selva Norte al Pacífico.

Agosto

Colombia,
El CRIC denuncia al "Congreso de Bases Indígenas" "como intento de la izquierda de dividir al CRIC".

1976

- Septiembre México,
Número 0 de Documentos de CADAL, publicación especializada en movimientos indígenas en América Latina.
- Septiembre 2 Brasil,
CIMI denuncia violaciones, golpizas y amenazas de agentes forestales a los kaingang de Rio de Vauza.
- Septiembre 2-9 Francia,
Congreso de Americanistas pide a Brasil que no utilice el ejército como respuesta al ataque yanomami a un campamento minero de prospección de uranio, en Surucucu, Territorio de Roraima.
- Septiembre 5 Guyana,
Los acawaio le escriben al presidente de la República, solicitando que no se construya la represa en el Alto Mazaruni porque inundaría su territorio.
- Septiembre 23 Brasil,
Los mayorunas desesperados por la presión de colonos que invaden sus tierras, comienzan su autoexterminación por infanticidio. Se inicia una campaña internacional en su defensa.
- Septiembre Brasil,
5a. Asamblea de Jefes Indígenas de Brasil, en Amapá.
- Octubre Colombia,
En Siberia, Caldas, es asesinado en una emboscada Benjamín Guetio, cuadro del CRIC.
- Noviembre 14-15 Paraguay,
Reunión General de Dirigentes Pai-tavitera, en Taji.

1976

- Noviembre 22 México,
La Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC) lanza un desplegado fijando su posición sobre educación en las regiones interétnicas del país.
- Noviembre Perú,
El movimiento "Poder Indio" publica "El Indio y Mariátegui" de Gaúl Carnero Medina.
- Noviembre Colombia,
El terrateniente Ramón Nonato Penogos fusila a tres indígenas, miembros del CRIC, en la mina de Jambaló.
- Noviembre Paraguay,
La Cía. Anschutz de los Estados Unidos da a conocer en Asunción que encontró uranio en la región selvática al suroeste de Asunción, zona indígena.
- Diciembre 12 Guatemala,
En Chimaltenango se anunció la constitución del Partido Indio.
- Diciembre 29-31 Brasil,
En la aldea nambikwára de Córrejo Tira Catinga, Mato Grosso, se realizó la 6a. Asamblea de Jefes Indígenas (nambikwáras, bororos, irantxé, munku, paresí, ribatsa, tapirapé, xavante).
- Diciembre Brasil,
Se declara una epidemia entre los yanomami, mueren 67 en Catrimani, que es el punto hasta donde llegó la carretera perimetral norte.
- 1977**
- Enero Brasil,
El gobierno anunció la construcción del complejo

1977

hidroeléctrico Tukurui, en la cuenca del río Tocantins. Se producirán 3,7 millones de kilowatts para la mina de hierro de Carajás y para una fundición de aluminio con capitales japoneses que se construirá en Belem. El complejo significa la inundación de las Reservas Indígenas Parakaná y Tukurui.

- Enero 4 Colombia,
2o. Encuentro Indígena del Sur de Tolima, Natagaima.
- Enero México,
No. 1 de Documentos CADAL.
- Enero 16 Colombia,
En Cucharó San Antonio, Tolima, es asesinado el dirigente indígena Joaquín Timoté por el terrateniente Luis Miguel Angarita.
- Enero 19 Colombia,
En Cucharó San Antonio, Tolima, es asesinado Armando Tigüe Yaimo, miembro del CRIC, por José Manen Campos mayordomo del terrateniente Natalio Guainisio.
- Enero 24-28 Panamá,
Primer Congreso Internacional Indígena de Centroamérica y México. Se nombró la junta directiva del Consejo Regional de Pueblos Indígenas (CORPI).
- Enero 28 Paraguay,
Reunión General de Dirigentes Guaraní-Chiripa, en Fortuna.
- Febrero 2 Colombia,
Por orden de la terrateniente Josefina Muñoz de Angulo, es asesinado en San Ignacio, Popayán, el dirigente del CRIC Justiniano Lame.

1977

- Febrero 7 Colombia,
Es reprimida por la policía y el ejército una manifestación del CRIC por el asesinato de su dirigente Justiniano Lame, en Popayán.
- Febrero 23-25 México,
2o. Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en el Centro Ceremonial Mazahua en San Felipe de Progreso, México.
- Febrero 23 México,
La ANPIBAC lanza un desplegado en la prensa del país, fijando su posición sobre el 2o. Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas.
- Febrero Colombia,
Sale Unidad Indígena, año 2, No. 19, en Popayán.
- Marzo Brasil,
Boletín do CIMI, año 6, No. 35, en Xanxere, Mato Grosso.
- Marzo Colombia,
En Canoas, Santander, es asesinado Francisco Fernández, cuadro intermedio del CRIC.
- Marzo 15 Bolivia,
En La Paz, el Centro Campesino Tupaj Katari, se declara en estado de emergencia frente al saqueo arqueológico y llama a la expulsión de los investigadores sociales que los espían.
- Marzo Guatemala,
El ejército invade Ixcán Grande, supuestamente buscando guerrilleros.

1977

- Abril 1 Perú,
Aparece *Ñoqanchis*, segunda etapa, vocero del Movimiento Indio Peruano (MIP), en Lima.
- Abril Brasil,
Se crea la Asociación Nacional de Apoyo a los Indios, ANAI, en Porto Alegre.
- Abril 6 Argentina,
Son torturados nueve mapuches de la Reserva Indígena Arroyo Chalas, provincia de Chubut. Los torturadores son identificados como el oficial superior de policía Alberto Naya y el agente de policía, Abel Páez.
- Abril 19 Brasil,
7a. Asamblea Indígena eleva informe de su situación al presidente de la República. Participaron representantes de ocho grupos indígenas en Ruinas de São Miguel.
- Abril Ecuador,
Se crea el Comité Indígena de Coordinación Nacional de Conocoto.
- Mayo México,
Sale Documentos CADAL No. 2.
- Mayo 29 Perú,
Se realiza la 1a. Asamblea General de Delegados del Consejo Aguaruna.
- Junio Bolivia,
Mink'a se pronuncia en contra de los proyectos gubernamentales de colonización del país con blancos racistas de África, a través de la Declaración Collasuyo: No a la Invasión Racista.

1977

- Junio 22-24 México,
2o. Encuentro Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües.
- Julio 7 Argentina,
El Instituto de Colonización de la Provincia del Chaco llama a colonizar las tierras fiscales provinciales, en donde viven maticos, tobas y mocovis, y a la privatización de las mismas.
- Julio Bolivia,
El "Programa de Desarrollo Integral Genuinamente Campesino", es dado a conocer por el Centro Campesino Tupaj Katari desde la clandestinidad y toma la historia de sus años de lucha como base de su acción futura.
- Julio Colombia,
Encuentro de tiendas comunitarias organizado por el CRIC, para discutir la marcha de las mismas y las correcciones necesarias, en Tierradentro.
- Julio Barbados,
Declaración de Barbados 11, un grupo de indígenas y no indígenas, plantea las estrategias de los movimientos de liberación indígena para dar fin al proceso de colonización, perfilando nuevas formas, tanto como para el análisis del futuro como para la acción en la realidad cotidiana. La declaración principal se acompañó de otras tres: No a la Invasión Racista; La Política Colonialista del ILV; Problemática de la Mujer Indígena.
- Julio 26 Perú,
Richard Chase Smith da a conocer el despojo de tierras sufrido por los amueshà en manos de los misioneros de la Congregación Franciscana de Quillazú.

1977

- Julio Colombia,
Sionas denuncian al ILV en el Putumayo, por la intrusión de la Reserva Indígena Siona de Buena Vista de Álvaro Wilhier (norteamericano) miembro de ese Instituto, y su colaborador colombiano Héctor Osorio, que los explotan sacándoles información sobre la historia del grupo, cómo se caza y se pesca, preparación de remedios, hierbas medicinales, artesanías, creencias, etcétera.
- Agosto 10 Bolivia,
Manifiesto por la oficialización del aymara y el quechua de Mink'a.
- Agosto 14 Honduras,
La zona Indígena del norte de Honduras es declarada zona de emergencia por la hambruna que se sufre.
- Agosto 27 Suecia,
II Congreso Internacional de Pueblos Indígenas, en Kiruna.
- Agosto 28 Perú,
Se realiza la 2a. Asamblea General de Delegados del Consejo Aguaruna.
- Agosto 28 Colombia,
En San Andrés de Pisimbalá, asamblea de 400 indígenas de 14 comunidades, en contra de la represión y los atropellos que realizan el terrateniente Narváez y la policía de Inza, en contra del CRIC y de las comunidades por él organizadas.
- Agosto Bolivia,
Larry Ward, presidente de Food for the Hungry, llega a Bolivia con el objeto de que el gobierno del país

1977

acepte en su territorio a 40 000 meos refugiados en Tailandia. El subsecretario de inmigración Guido Strauss Ivanovic, apoya el traslado.

Agosto

Bolivia,
El Comité de Defensa Campesino de Bolivia, lanza el manifiesto del Indio en su Aniversario. Se pronuncia por la terminación de usurpación total del indio.

Agosto

Bolivia,
Manifiesto de la Juventud Campesina de Bolivia plantea que la única forma de que los indios se liberen, es a través de la lucha armada y la toma del poder por esta vía como "deber por la sagrada memoria de Tupaj Katari".

Septiembre
11

Perú,
El Movimiento Indio Peruano (MIP), da a conocer su "Manifiesto Rojo".

Septiembre

Bolivia,
El Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a organiza su centro artesanal Panti-Panti, como forma de poder autofinanciar la organización, de base fundamentalmente aymara.

Septiembre
12

Perú,
El Consejo Supremo del Movimiento Indio Peruano (MIP), da a conocer el manifiesto del MIP.

- Se pronuncia por el establecimiento del segundo Tawantinsuyo.
- Analiza el Inkario y lo plantea como modelo para el futuro.
- Analiza la situación de los quechuas y aymaras hoy.
- La tarea es fortalecer el movimiento indio ya que es el arma para conquistar el futuro indio.

1977

- Características del segundo Tawantinsuyo.
- Formar frentes únicos o movimientos de unificación regionales que sean la base del movimiento popular del Perú para realizar la Nación India.
- Unidad de todos los pueblos indios del mundo.

Septiembre 12-17 Colombia,
Creación de la organización Unión Indígena Guaviare y Vichada (UNIGUAVI), durante el 3er. Congreso Regional de Indígenas del Río Guaviare y Vichada. Participaron seis grupos indígenas.

Septiembre 13 Perú,
El Consejo Nacional del Movimiento Indio Peruano, presentó un Recurso ante el Poder Judicial, para que se restituyan las tierras del Tawantinsuyo a sus verdaderos dueños: los quechuas y aymaras.

Septiembre Argentina,
La Fundación del Banco Comercial del Norte, Salta, da a conocer el Proyecto de Colonización y Desarrollo del Chaco Occidental realizado por los sociólogos Pedro Félix Remy Solá y Héctor Norberto Guzmán Pinedo. El Proyecto se basa en la promoción del traslado a la región de blancos de Zimbabwe, Tanzania y Namibia.

Septiembre 20-23 Suiza,
Conferencia Internacional de Organismos no Gubernamentales de Naciones Unidas sobre la Discriminación Contra los Pueblos Indígenas en las Américas, en Ginebra. 250 delegados, observadores y expertos, se reúnen con representantes de 60 pueblos indígenas de 15 países, en tres foros de discusión: Comisión Socio-cultural, Comisión Económica, Comisión Legal.

Septiembre 27 Colombia,
El Cabildo Regional Indígena del Sur de Tolima de-

1977

nuncia que en Rincón del Vahé fue violada la compañera Floralba Capera, por orden de los terratenientes Faustino e Ismael Perdomo.

Septiembre

Brasil,
El gobierno firma un acuerdo con un consorcio de 66 bancos encabezados por el Bank of America, para obtener un crédito de 250 millones de dólares para el complejo hidroeléctrico de Tucurui que inundará tierras de los parakaná.

Octubre

Panamá,
Nueve organizaciones indígenas de Panamá firman una proclama declarando el 12 de octubre como "Día Internacional de Solidaridad con las Luchas Indígenas de América". Firman la proclama: Frente de Liberación Guaymí, Movimiento de la Juventud Kuna, Sociedad Kuna de Panamá, Asociación de Estudiantes Universitarios Kuna, CORPI, Suplente del Intendente Guaymí, Unión de Trabajadores Kuna, Centro de Investigación Kuna, Secretaría Femenina del Frente de Liberación Guaymí.

Octubre 12

Colombia,
La ANUC llama a un "Congreso Indígena" en Corinto y crea el Movimiento Gustavo Mejía" en el norte del Cauca, separado del CRIC.

Octubre 13

México,
Matlazincas, otomíes, y mazahuas dan a conocer el Pacto del Valle Matlazinca.

Octubre 18

Colombia,
Tulia Tosa Aguilar, indígena desana, es asesinada por un policía, en el Mitú.

1977

- Octubre 21 Chile,
Fallece a los 86 años Felipe Álvarez, "el abuelo Álvarez",
último de los yámanas.
- Octubre 22-23 México,
Simposium de ANPIBAC (Alianza Nacional de Profesio-
nistas Indígenas Bilingües, A.C.) en Oaxtepec.
- Octubre Guatemala,
Sale el primer número del periódico indígena *Ixim*, en
Quezaltenango.
- Octubre Colombia,
Víctor Daniel Bonilla da a conocer la situación por la
que atraviesan ingas, kofanes y sionas del Putumayo.
240 colonos de otras áreas están invadiendo sus tierras,
dirigidos por la ANUC, la antigua agrupación sindical
campesina que defendía a los indígenas.
- Noviembre 1 Ecuador,
Aucas atacan misión petrolera francesa de la "General
Geophysical" matando a tres integrantes. No quieren
invasores en su territorio.
- Noviembre 2 Colombia,
Por resolución presidencial No. 361 se crea la Reserva
Indígena Yuco, en Becerril, Departamento de César,
con 25 000 hectáreas. Por resolución presidencial
No. 362 se crea la Reserva Indígena Guahibo, en Caño
Jabán, en el Departamento del Meta, con 9 049
hectáreas.
- Noviembre 8 Chile,
Por orden gubernamental desaparecieron 17 Socie-
dades Agrícolas de Reforma Agraria (JARAS) en
Magallanes, la mayoría de ellas constituidas por ma-

1977

puches. Sus tierras fueron entregadas a 135 asignatarios no indígenas.

Noviembre
8

Ecuador,
Misión pacificadora es enviada al territorio auca, bajo el mando del capitán Nelson Villalba, después del ataque de los indígenas a los buscadores de petróleo.

Noviembre
15

Bolivia,
MITKA conmemora en Ayo-Ayo el 196 aniversario de la inmolación de Tupaj Katari y declaran esa fecha como Día Internacional del Indio.

Noviembre
16

Ecuador,
La compañía francesa prospectora de petróleo "General Geophysical", suspendió sus trabajos en la región de los aucas por temor a nuevos ataques a sus equipos o "hasta que los indígenas sean pacificados".

Noviembre
21

Ecuador,
Patricia Kelly, funcionaria del ILV, dirige entre los aucas una campaña de integración proponiendo que los indígenas abandonen su territorio, que tiene petróleo, y que se dirijan a reservas en otras zonas.

Noviembre

Colombia,
El CRIC denuncia el Proyecto de Hidroeléctrica URRÁ, en el alto Sinie; el 70% del territorio embera y katio será inundado. La Corporación Eléctrica de la Costa Atlántica, ya cuenta con financiamiento por 430 millones de dólares otorgados por el Banco Mundial.

Diciembre 3

Colombia,
El CRIC, llama a las comunidades de Tierradentro e Inzá a una reunión en Belalcázar por los atropellos, represión y provocaciones de los terratenientes y las autoridades contra el CRIC.

1977

- Diciembre 4 Colombia,
Los indígenas del Cabildo de Tinajas, Tolima, recuperan por ocupación directa la tierra de la hacienda Tinajas.
- Diciembre 4 Colombia,
En la vereda de San Pedro, Corinto, es asesinado en una emboscada, Balbino Guijuapungo, cuadro regional del CRIC.
- Diciembre 6 Colombia,
En el resguardo de San Andrés, Tierradentro, el terrateniente Luis Ernesto Santos asesina al representante local del CRIC, el anciano Dionisio Ipia.
- Diciembre 27-29 Ecuador,
Primer Congreso Indígena de Ecuador en Sucua y creación de la Confederación Nacional de los Pueblos Indígenas de Ecuador. Los shuar realizan y garantizan el congreso escapando al cordón militar y a la prohibición del gobierno.
- Diciembre 28 Perú,
El director del Instituto Veterinario de Investigación Tropical y de Altura, Ing. Dante Castagnino Rossi, plantea un Proyecto de Desarrollo en el Amazonas peruano a base de la ganadería en gran escala (de 30 a 80 millones de vacunos), que significaría la destrucción de la selva y de los 57 grupos indígenas que la habitan.
- Diciembre Brasil,
Los galibí del río Vaza, liderados por Manuel Floriano Marcial, rechazan a topógrafos de la FUNAI, porque la demarcación de la reserva no concuerda con el territorio galibí.

1978

Enero
25-28

Inglaterra,
Encuentro mapuche en el exilio, en Londres.
Declaración del encuentro: 1. Dispuestos a seguir la resistencia; 2. Que la dictadura intenta hacerlos desaparecer; 3. Aliados de la resistencia chilena; 4. Que sus intereses como pueblo sean respetados por la resistencia chilena.

Enero

Colombia,
El Comité Ejecutivo del Consejo Regional Indígena del Cauca, presenta para su discusión el proyecto de Plataforma Política del CRIC. Reafirma los siete puntos del plan de lucha de la organización y plantea: Análisis de la lucha de clases en la región; las alianzas; los aspectos clasistas de la lucha indígena; la dirección política de los hechos populares; no alineamiento internacional.

Enero

México,
CADAL es reconocida como Asociación Civil sin fines de lucro.

Enero

Argentina,
Se anuncia la instalación de 100 familias portuguesas salidas de Angola y Mozambique en la Provincia de Río Negro, en donde viven mapuches; sería el primer contingente de 100 000 personas que implica el plan total. El CIME (Centro Internacional de Migraciones Europeas), confirma su participación.

Enero 30

Brasil,
Reunión de la Dirección del CIMI, en Manaus, en donde se denuncian los siguientes hechos en el Estado de Pará: la firma Slaviero, extrajo 120 000 pinos y 80 000 árboles de otras especies de los indígenas de Manguerinha; en el Posto Indígena Rio das Cobras, 2 000 colonos y la maderera Marochi invaden tierras indígenas.

1978

- Febrero 4 Colombia,
El corregimiento de Butaco es ocupado por fuerzas militares y detienen a Antonio Astaíza, Marco Parra, Álvaro Flor, Lázaro Gutiérrez, Rafael Bravo, Raúl Buesaco y Pastora Guerrero, todos cuadros intermedios del CRIC.
- Febrero 9-10 Colombia,
La comunidad de Japual, en Corinto, es atacada por soldados y terratenientes que queman los cultivos y las casas, con el objeto de entregar sus tierras al terrateniente Juan Darío Quiroz.
- Febrero 13 Perú,
El Movimiento Indio Peruano (MIP), se pronuncia en contra de la convocatoria a la Asamblea Constituyente por que no se hace un llamado en su participación a las "mayorías nacionales": los quechuas y aymaras.
- Febrero 21 Nicaragua,
El barrio indígena Monimbó de Masaya, es atacado por la Guardia Nacional somocista y matan a más de 200 indígenas. Es la primera vez que la Guardia Nacional despliega todo su potencial de fuego en la guerra contra el FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional).
- Febrero Perú,
Comienza a funcionar el Ramal Norte del Oleoducto Norperuano; tiene una extensión de 252 km, en la selva.
- Febrero México,
Aparece el periódico bimensual de los zapotecos de la Sierra de Juárez.

1978

Febrero

Brasil,
Kaingang (1 000) en alianza con guaraníes (3 000) comienzan la recuperación de sus tierras de la ribera del Rio das Cobras, expulsando por la fuerza a los invasores.

Marzo 12

Bolivia,
El *Sunday Times* de Johannesburgo, da a conocer los resultados de la visita de miembros del parlamento sudafricano a Bolivia, con el objeto de organizar el traslado de sudafricanos blancos.

Marzo 15

Colombia,
Se da a conocer que 50 norteamericanos "Apóstoles de Cristo" con sus familias, se han instalado en la selva de Caquetá explotando el trabajo de 1 000 indígenas. Poseen cuatro aviones, un barco y no permiten que se acerquen extraños a "La Cocha", lugar en donde están instalados. "Alternativa" sólo logró entrevistas a los que dicen ser los jefes de los religiosos: James Messik y Diego Kelly.

Marzo

Colombia,
El CRIC da a conocer la lista de sus detenidos en el mes de febrero:

Corinto	9
Caloto	18
Jambaló	10
Puracé	3
Inzá	1
	<hr/>
Total	41

Marzo

Colombia,
V Congreso del CRIC. El Comité Ejecutivo presentó su informe: Recuperación de 14 000 hectáreas de

1978

tierras; Creación de 80 tiendas, empresas comunitarias y cooperativas. Mejoramiento del funcionamiento de los Cabildos. Reconstrucción de cinco cabildos que se habían perdido; posición unitaria frente a sindicatos y organizaciones políticas y en contra del sectarismo. Se aprueba el proyecto de Plataforma Política. Se pronuncia por la "lucha de liberación nacional y la construcción del socialismo".

Abril
11-14 Brasil,
IV Asamblea de la Regional del Sur del CIMI, en Chapeco. Los Kaingang del toldo Irati, denuncian que ya no tienen tierras, por venta ilegal de las mismas por el Fiscal de Ventas de "Colonizadora Luci-Rosa".

Abril 14 Colombia,
El Ministerio de Obras Públicas y Transporte anunció la construcción de 55 km de las carretera Marginal de la Selva en el Caquetá. La obra será financiada por el Banco Interamericano de Desarrollo. Esto continúa los 35 km, ya abiertos y pavimentados.

Abril 22 México,
Los tzeltales desplazados a la Selva Lacandona, que viven en Monte Líbano, denuncian la situación en que se encuentran y los enfrentamientos con los pequeños propietarios.

Abril
24-27 Bolivia,
1er. Congreso del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA). Se reconoce el Frente de Liberación del Tawantinsuyo Kollasuyo (FLITKO).

Abril Bolivia,
La Anglo Bolivian and Cattle Co. (Amsterdam) anuncia en el *International Herald Tribune* la venta de tierras en

1978

la frontera de Santa Cruz, para los inversionistas internacionales.

Abril

Argentina,
El gobernador de la provincia de Formosa, general Juan Carlos Colombo, informa que se entregarán las tierras fiscales de la Provincia en donde viven matacos y tobas a grupos privados para su explotación y que se gestiona la radicación de colonos rodesanios blancos.

Mayo 5

Bolivia,
El Movimiento Indio Tupaj Katari, lanza una proclama contra la "corrupción entreguismo del gobierno de transición y se plantea como el organismo político indio del Collasuyo (Bolivia).

Mayo 8

México,
Los chamulas de Chiapas, denuncian los latifundios cafetaleros.

Mayo 16

Guatemala,
35 agrupaciones indígenas del Departamento del Quiché elevan un memorial al presidente de Guatemala oponiéndose al Servicio Militar Obligatorio.

Mayo 19

Perú,
43 comunidades de shipibas, 21 comunidades amuehas, 4 comunidades aguarunas, 12 sindicatos nacionales y 55 personalidades peruanas, envían a la Asamblea Constituyente del Perú, el documento titulado "Las Comunidades Nativas y la Asamblea Constituyente", en la cual plantean que la Constitución en proceso debe contemplar entre otras demandas: 1) El Estado reconoce la multietnicidad del país y sus implicaciones. 2) El Estado reconoce la existencia legal de las comunidades nativas; 3) El Estado reconoce el derecho

1978

de las comunidades a sus territorios y recursos naturales;
4) El Estado reconoce las formas de gobierno étnico y multiétnico.

Mayo 29

Guatemala,
El Ejército de Guatemala asesina a más de 100 personas del pueblo de Panzós (kekchíes) y deja más de 75 heridos.

Mayo 31

Perú,
El gobierno del general Francisco Morales Bermúdez disolvió por decreto la Confederación Nacional Agraria (CNA), la Mayor organización sindical campesina del país: la Mayoría de sus miembros son quechuas.

Mayo

Brasil,
El Ministerio del Interior publica "Actuación del Minter en el año de 1977" en donde queda claro la política brasileña de desarrollo y la ocupación de las "tierras vacías" es decir, las tierras indígenas.

Mayo

Bolivia,
La Cía. Anschutz anuncia su plan de explotación del uranio en el que contempla perforar 200 pozos en los próximos 12 meses y que ha establecido convenios financieros con la Korea Electric y Taiwan Power Co. La explotación de uranio afectará a los guaraníes del área.

Mayo

Perú,
Se promulga el Decreto Ley No. 22175 "Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva", que deroga la Ley No. 20653. La nueva ley promueve, a diferencia de la anterior, la inversión de capitales privados en la Amazonia peruana y atenta contra la existencia de las comunidades nativas.

1978

- Junio 5 Bolivia,
MITKA designa como candidato a la presidencia de la República a Luciano Tapia Quispe y para la vicepresidencia a Isidora Capa Cayo, en su Convención Nacional.
- Junio 11 Bolivia,
El Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) denuncia el plan de inmigración de los meos de Indochina en Bolivia.
- Junio 12 Bolivia,
El director de la Caja Nacional de Seguridad Social, Jorge Rojas Tardío, denuncia el convenio "Promicubol", por el cual Bolivia implanta el control compulsivo de la natalidad.
- Junio 12 Bolivia,
Se anuncia que en febrero ya arribaron a Bolivia las primeras 50 familias inmigrantes de Sudáfrica, con pasaportes de Alemania Federal y de Australia.
- Junio 19 México,
El guatemalteco Guillermo Toriello denuncia a International Niquel Co. y Hanna Mininglo (níquel y cobre respectivamente) como los responsables de la masacre de Panzós, en Guatemala.
- Junio 19 Panamá,
Los chocóes del Estrecho del Darién, denuncian la explotación que sufren en manos de las compañías fruteras.
- Junio 21-28 México,
1er. Congreso Nacional del Quinto Sol.

1978

- Junio 30 Colombia,
Los chocóes armados, ocuparon la mina de oro de La Seiba, que les pertenece y que estaba en manos de los terratenientes de la zona.
- Julio 3 Perú,
Décimo Congreso Amuesha y Campa del Valle Palcazu-Pichis.
- Julio 4 Brasil,
Se firma el Tratado de Cooperación Amazónica, participan Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Surinam y Guyana; en uno solo de sus artículos se refiere a la población indígena amazónica.
- Julio 5 Colombia,
El gobierno, por resolución No. 183, reconoce la Reserva de la Organización UNUMA, de los guahibos.
- Agosto 26 Colombia,
Bernardo Camacho Arboleda, asistente del director del ILV, en Colombia renuncia a su cargo y denuncia al ILV, solicitando su expulsión del país.
- Agosto 30 Colombia,
Lisancho Caso y Marco Tulio Caso son asesinados en Jambaló, Cauca, por pistoleros a sueldo de los terratenientes.
- Agosto 31 Perú,
En "Caretas" se publica el artículo "La Hora del Oro" de F. Ampuero y A. Benavides, en donde dan cuenta de la fiebre del oro en el río Madre de Dios, que atenta contra las comunidades nativas.
- Agosto Bolivia,
La Cancillería y el Ministerio del Interior niegan que

1978

el gobierno de Bolivia tenga planes de traer inmigrantes sudafricanos.

Agosto

Brasil,
En la publicación interior No. 25, del Ministerio del Interior, se definen las políticas de creación de polos de desarrollo en las "tierras vacías" (tierras indígenas de Amazonia).

Septiembre
23

Perú,
El Movimiento Indio Peruano se manifiesta en contra del Pacto Amazónico.

Julio 15

Colombia,
Seis guajiros son asesinados en la zona Carraima, en una emboscada.

Julio 23

Colombia,
El CRIC da a conocer la detención de nueve cuadros intermedios de su organización y denuncia que han sido torturados por el subteniente de policía Joaquín Correa. Plantean que es el principio de una escalada militar en contra del CRIC.

Julio

Panamá,
El general Omar Torrijos anuncia que la compañía Export Development Corporation (EDC) obtiene que el gobierno canadiense garantice un préstamo de un billón de dólares para explotar los depósitos de cobre de Cerro Colorado, en el corazón del territorio guaymí.

Julio

Ecuador,
La Federación Shuar se pronuncia en contra del Pacto Amazónico y teme que su futuro sea el mismo de los indígenas del Amazonas brasileño.

1978

- Julio Colombia,
Una epidemia de paludismo mata a 35 chocóes en la frontera con Panamá.
- Agosto 15 Colombia,
Funcionarios colombianos rechazan la propuesta de Estados Unidos de militarizar la Guajira por ser una "intromisión descarada de los norteamericanos".
- Septiembre 26 Brasil,
La Comisión Pro-Indio lanza una campaña internacional por la creación del Parque Indígena Yanomami, como la única posibilidad de supervivencia de este grupo.
- Septiembre Guatemala,
Reunión de los Directorios del Consejo Regional de Pueblos Indígenas de México, Centroamérica y Panamá (CORPI).
- Septiembre Nicaragua,
Se desencadena la etapa final de la insurrección popular nicaragüense en el barrio indígena Monimbó.
- Septiembre Bolivia,
Primera reunión de los ayoreos, en Santa Cruz de la Sierra.
- Septiembre Brasil,
Los empresarios del Amazonas, editores de la publicación Amazonia, en el No. 41, proponen que el ganado en la selva es un factor de desarrollo y que las riquezas forestales están creando espacios desperdiciados al no usarse. (No toman en cuenta que estos procesos ponen en peligro de extinción a la población indígena del área.)

1978

- Octubre Panamá,
Manifiesto de la Población Indígena de Panamá con relación al 12 de octubre.
- Octubre 15 México,
Los yaquis de Sonora denuncian que 300 000 hectáreas que les pertenecen están en manos de ganaderos.
- Octubre 28 Bolivia,
El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) denuncia que se está preparando clandestinamente el traslado de 40 000 meos refugiados en Tailandia al país.
- Octubre México,
Se funda en Morelia la Asociación Purépecha.
- Octubre Perú,
La Casa de la Cultura Amuesha Unión de la Selva Central, comienza la publicación de *Huocchesha*, su órgano oficial de difusión en Oxapampa.
- Octubre Bolivia,
Se da a conocer el Manifiesto del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), en donde define su lucha como "Lucha de reivindicación y liberación nacional".
- Noviembre 8 Brasil,
Se realiza un acto público en São Paulo condenando la falsa emancipación de los indígenas que pretende crear el gobierno brasileño.
- Noviembre 10 México,
La Secretaría de la Reforma Agraria devuelve a los totonacos de Veracruz, 954 hectáreas de las que habían sido despojados en 1950.

1978

- Noviembre 15 Bolivia,
El Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), organiza una concentración en el pueblo de Peñas en memoria del cruel descuartizamiento de Tupaj Katari, en 1871.
- Noviembre 29 México,
Los tarahumaras de Chihuahua, denuncian a burócratas que impiden utilizar los equipos para la explotación forestal en Guachochi.
- Diciembre 1-31 Perú,
En San Juan de Cheni se realiza el Congreso de Comunidades Indígenas de Satipo.
- Diciembre 8-9 Perú,
Asamblea General de los quechuas del Napo, creándose la organización Wangurina.
- Diciembre Venezuela,
Haydee Seijar y Nelly Arvello Jiménez dan a conocer las causas de la situación de salud por la que atraviesan los grupos indígenas venezolanos.
- 1979**
- Enero México,
Reaparece en Temascalcingo el periódico bimensual *ECO* de información general de la zona mazahua.
- Enero 1 Colombia,
Las autoridades colombianas confirman que policía y ejército tienen sitiados a los embera y katio, y que éstos reclaman sus derechos sobre las minas de oro que hay en sus reservas.
- Enero 30 Colombia, César,
Cuatro indígenas arhuacos son asesinados por terratenientes.

1979

- Febrero Perú,
El Consejo Regional "Común-Runa" de Ayacucho, del Movimiento Indio Peruano, lanza su Manifiesto.
- Febrero 8 Colombia,
El ministro de Minas y Energía anuncia que se descubrió un gran manto petrolífero en los Llanos Orientales, zona habitada por los indígenas guahibos.
- Mayo 22-29 Argentina,
Son detenidos cinco representantes del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas que intentaban comprobar la situación de los matacos en las provincias de Chaco y Formosa, y se les ordena salir del país.
- Junio 20 Panamá,
El Centro de Estudios y Acción Social da a conocer "Cerro Colorado, su Impacto Social y Económico", en el cual se pone de relieve los riesgos que corre la población guaymí con la mina de cobre.
- Junio 29 Perú,
Se realiza el Primer Congreso Nacional de Comunidades Nativas, en Pucallpa.
- Julio Perú,
El *Boletín Informativo Agrario Sur*, denuncia que Somoza, exdictador de Nicaragua, posee 300 000 hectáreas dedicadas a la ganadería sobre el río Madre de Dios, bajo la cobertura de Central American Services Ltd.
- Julio 13 Perú,
El cineasta alemán W. Herzog, se presenta con custodia militar en la asamblea comunal de Wawaim, de los aguarrunas y los obliga, con uso de violencia, a que éstos

1979

firman un acuerdo para filmar la película *Fitzcarrald*, a lo que los indígenas se niegan, por considerar que este canchero, les causó grandes perjuicios.

Julio 18

Colombia,
La comunidad indígena de Ortega en Tolima es asaltada por el terrateniente Narciso Tepiero.

Agosto

Perú,
Los campesinos de Puno se pronuncian por la oficialización del aymara.

Agosto

Perú,
Aparece la Plataforma Unitaria de la Izquierda y se pronuncia por la "Defensa y promoción de las nacionalidades y minorías nacionales".

Agosto 19

Perú,
Asamblea aguaruna en Nepuruka para tratar la imposición en su territorio del cineasta alemán W. Herzog.

Septiembre

Inglaterra,
Survival International publica "The Damned: The Plight of the Akawaio Indians of Guyana", de G. Bennet, A. Cobson y S. Mavell, en donde se pone de relieve los peligros de la construcción de una hidroeléctrica en el Alto Mazaruni.

Septiembre

México,
La Secretaría de Educación Pública da por terminado el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano.

Septiembre

Panamá,
Congreso General Guaymí, en Kan Kintú, Bocas del Toro.

1979

- Octubre Panamá,
La Corporación de Desarrollo Minero presenta su Memoria anual a la Asamblea Nacional de Representantes de Corregimientos y hace aparecer como favorable a los guaymí la mina de cobre Cerro Colorado.
- Octubre 16 Guatemala,
El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), lanza en los principales periódicos del país y de las capitales europeas el "Manifiesto del EGP al pueblo de Guatemala" en donde pone de relieve el aporte indígena a la lucha de liberación nacional.
- Noviembre 7 Perú,
El Ministerio del Interior da orden de que los aguarunas de Wawaim son los únicos que deben decidir sobre la filmación del cineasta alemán Werner Herzog, y si la comunidad no acepta, el cineasta debe salir del área.
- Noviembre 11-12 Nicaragua,
Se crea MISURASATA, "Miskitos, Sumus y Ramas Unidos con los Sandinistas", en Puerto Cabezas.
- Diciembre 1 Perú,
Los aguarunas atacan el campamento de Werner Herzog, destruyen el equipo de filmación y obligan a salir de su territorio a todos los invasores.
- Diciembre 11 México,
La ANPIBAC entrega al Presidente de la República el "Plan Nacional para la Instrumentación de la Educación Indígena Bilingüe-Bicultural".
- Diciembre 13 Colombia,
Por resolución No. 185 es reconocida la Reserva Río

1979

Colorado de Alto Andaguada para los katio que ahí viven, aunque parte está ocupada por Librado Escobar quien se dedica a explotar la mina de oro de los indígenas.

Diciembre
18-19

México,
Se crea el Comité Coordinador Pro-defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe, en Oaxaca.

1980

Enero

Perú,
Se anuncia que de las 458 comunidades indígenas de la Cuenca del Marañón, solamente 19 tienen títulos de propiedad comunal.

Enero

Perú,
La Compañía Forestal Apurimac S.A., obtiene permiso gubernamental para explotar 100 000 hectáreas que se encuentran sobre territorio campa, que tienen títulos de propiedad comunales sobre las mismas.

Febrero

Nicaragua,
MISURASATA da a conocer sus lineamientos generales.

Febrero

Guatemala,
35 indígenas del Quiché ocupan pacíficamente la embajada de España pidiendo entrevistarse con las autoridades nacionales. El ejército masacró a los ocupantes.

Febrero 2

Colombia,
La reunión del Cabildo Indígena de Lomas de Hilarco, Tolima, es atacada por los terratenientes de la familia Bautista, dejando herido de gravedad a los indígenas Vicente Aroca y Antonio Yara.

1980

- Febrero
15-18 Brasil,
Asamblea de pumari, apuriña, guaná y jamamadi, en la que deciden luchar coordinadamente para defender la tierra de los apuriña que es la más amenazada.
- Febrero 23 Panamá,
497 comunidades guaymíes exigen que se suspenda la carretera que ahí construye CODEMIN en beneficio de la mina de cobre Cerro Colorado y en perjuicio de los guaymíes.
- Febrero 27 Perú,
Marzo 3 Se realiza el Ier. Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica. Se crea CISA (Consejo Indio de Sudamérica).
- Marzo 26 Brasil,
El Movimiento de Defensa de la Amazonia, se manifestó en contra de los contratos de riego en el área forestal propuestos por el gobierno.
- Abril 5 Perú,
El Consejo Regional Común-Runa de Ayacucho, del Movimiento Indio Peruano, lanza su Declaración de Principios.
- Abril 17 Colombia,
Marcos Aníbal Avirama y Edgar Avirama, cuadros de dirección del CRIC, envían una carta desde la prisión de La Picota, dando aliento a sus compañeros a los 15 meses de su prisión.
- Abril Panamá,
El presidente de Panamá, Arístides Royo, anuncia que a mediados del año se fijará la fecha para la iniciación de las obras de Cerro Colorado.

1980

- Abril Brasil,
Tres líderes indígenas kaiwa-guaraní son amenazados de muerte por terratenientes de Mato Grosso.
- Abril Colombia,
4o. Encuentro del Cabildo Regional Indígena el Sur del Tolima.
- Abril Brasil,
Las compañías AGICAM y Pro-alcohol, pretenden que los potiguara siembren caña de azúcar en sus tierras.
- Abril Panamá,
Congreso Federal Extraordinario Guaymí, en Soloy, Chiriquí.
- Mayo
5-7 Colombia,
Reunión de representantes de Cabildos Gobernadores de Tolima, en Ortega, para analizar la situación de la organización indígena.
- Mayo
11-12 Colombia,
Se crea la Central Cooperativa Indígena del Cauca en Popayán. Su fin es el de producir, comercializar y consumir en conjunto entre los indígenas del Cauca.
- Mayo
14-17 Colombia,
Se realiza el 3er. Congreso General del UNUMA de los guahibos. El tema central es la invasión de su Reserva por terratenientes.
- Mayo 24 Colombia,
En el resguardo de Honduras (Cauca), se realizó una asamblea para tratar el problema de las invasiones a sus tierras por terratenientes.

1980

Mayo

Nicaragua,
El Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria publica "La Mosquitia y la Revolución: Informe de una Investigación Rural en la Costa Atlántica Norte; 1980", de Philippe Bourgois y Jorge Grünberg, en donde se hace un diagnóstico de la situación en esa área indígena y se dan indicaciones para la acción gubernamental en favor de ellos.

Mayo

Colombia,
Reunión de 15 comunidades indígenas en Matagaima, para discutir los contenidos del proyecto de ley sobre comunidades indígenas.

Junio

26-30

Brasil,
14a. Asamblea Nacional de Jefes Indígenas. Se propone la creación de la UNIND (Unión de Naciones Indígenas).

Junio

Perú,
Los campos del río Ene, tienen un enfrentamiento con colonos invasores.

Julio 1-2

Perú,
6o. Congreso de Wangukina, organización de los quechuas del Napo.

Agosto 31

Colombia,
150 policías penetran en el resguardo indígena katio Río Colorado en Chocó, disparando sus armas. Cinco dirigentes de la comunidad fueron asesinados y cinco niños murieron ahogados al cruzar el río tratando de escapar; 14 indígenas quedaron heridos.

Agosto

Colombia,
El CRIC rechaza la propuesta de Estatuto Indígena del gobierno.

1980

- Septiembre 6-7 Brasil,
Asamblea de la Unión de Naciones Indígenas (UNIND) en Mato Grosso, se aprueban sus estatutos.
- Septiembre 16 Colombia,
El Instituto Colombiano de Antropología comienza una campaña internacional en contra del proyecto de Ley sobre Comunidades Indígenas, por atentatoria a los derechos de las minorías étnicas nacionales.
- Octubre 4-7 México,
Congreso de CORPI, en Puxmetacán, Oaxaca.
- Octubre Colombia,
Encuentro Nacional Indígena, convocado por el Cabildo Regional Indígena de Tolima (CRIT) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Lomas de Flarco.
- Octubre 13-14 Colombia,
Se realiza la Asamblea General de la Central Cooperativa Indígena del Cauca, en Popayán.
- Noviembre 30 Rotterdam,
Diciembre 5 Cuarto Tribunal Russell sobre los derechos de los pueblos indios de las Américas. Simultáneamente se realizó un foro de participantes indígenas.

Bibliografía*

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

- 1) 1967 *Regiones de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

ANÁLISIS Y DEBATE

- 2) 1977 *Documents on Colonialist Export from South Africa to South America*. Núm. 9, Upsala University, Suecia.

ARCAND, Bernard

- 3) 1972 a) "The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Colombia", en *IWGIA*. Documento núm. 7, Copenhague, Dinamarca.
- 4) 1972 b) "Los Cuiva", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

ARIZPE, Lourdes

- 5) 1978 *El reto del pluralismo cultural*. Instituto Nacional Indigenista, México.

* Ésta no pretende ser una bibliografía exhaustiva; se han seleccionado títulos que incluyen algunos informes de investigación, testimonios sobre casos tratados en el texto y documentos indígenas.

ARVELO DE JIMÉNEZ, Nelly

- 6) 1973 "The dynamics of the Ye'cuana ("Maquiritare") Political System: Stability and Crisis", en *IWGIA*. Documento núm. 12, Copenhague, Dinamarca.
- 7) 1974 *Relaciones políticas en una situación tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del Amazonas Venezolano*. Instituto Indigenista Interamericano, Ed. Especiales núm. 68, México.

BARABAS, Alicia y Bartolomé, Miguel

- 8) 1973 "Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México"; en *IWGIA*. Documento núm. 15, Copenhague, Dinamarca.

BARBADOS, Declaración de

- 9) 1972 "Por la liberación del indígena", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

BARTOLOMÉ, Miguel

- 10) 1972 "Grupos indígenas de la Argentina: Área Chaqueña y Misiones", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

BODARD, Lucien

- 11) 1971 *Masacre de indios en el Amazonas*, Tiempo Nuevo, Caracas, Venezuela.

BEGHIN, F.X.

- 12) 1972 "Exaction des Populations Indiens d'Amazonie"; en *Le livre blanc de l'ethnocide en Amerique*, Fayard, París, Francia.

BERDICHEWSKY, B.

- 13) 1976 "The Araucanian Indians in Chile", en *IWGIA*. Documento núm. 20, Copenhague, Dinamarca.

BILBAO, Ion, Falla Ricardo, Valdez Eduardo

- 14) 1979 *Darién. Indios, negros y latinos*. Serie El Indio Panameño, 6, Centro de Capacitación Social, Panamá.

BODLEY, John H.

- 15) 1973 "Tribal survival in the Amazon: The Campa Case", en *IWGIA*. Documento núm. 5, Copenhague, Dinamarca.

BONFIL BATALLA, Guillermo

- 16) 1971 "El concepto del indio en América; una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. IX, México.
- 17) 1972 "El indio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.
- 18) 1973 "Realidades indígenas y situaciones coloniales", en *Estudios Indígenas*, vol. III, núm. 4, México.
- 19) 1978 a) "La Declaración de Barbados II y la Liberación del Indio", en *Nueva Antropología*, núm. 8, México.
- 20) 1978 b) "Las nuevas organizaciones políticas indígenas: (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", en *Journal de la Société des Americanistes*, t. LXV, París, Francia.
- 21) 1981 a) "Historias que no son todavía historia", en *¿Historia para qué?*, Siglo XXI, México.
- 22) 1981 b) *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- 23) 1980 "Los pueblos indios: viejos problemas, nuevas demandas", en *México Hoy*, Siglo XXI, México.

BONILLA, Víctor Daniel

- 24) 1969 *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá.
- 25) 1972 "La destrucción de los grupos indígenas colombianos",

en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

- 26) 1979 "¿Qué política buscan los indígenas?", en *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México.

BURGOS, Hugo

- 27) 1977 *Relaciones Interétnicas en Riobamba*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

CADAL

- 28) 1977 *Traslado de sudafricanos a América*, CADAL, México.

CARNERO Hoke, Guillermo

- 29) 1979 *El indio y la revolución*, Prensa Peruana, Lima, Perú.

COPPENS, Walter

- 30) 1972 "The Anatomy of Land Invasion Scheme in Ye'cuana territory, Venezuela", en *IWGIA*. Documento núm. 9, Copenhague, Dinamarca.

CARON, Pere

- 31) 1971 *Curé d'Indiens*, UGE, /10/18/, París, Francia.

CASTILLO CÁRDENAS, Gonzalo

- 32) 1972 a) "Grupos Etnolingüísticos de Colombia", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

- 33) 1972 b) "La lucha del indígena por su liberación", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

CENTRO LATINOAMERICANO DE TRABAJO SOCIAL

- 34) 1978 *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Perú.

- 35) 1978 *Campesinado e indigenismo en América Latina*, Lima, Perú.

CENTRO NACIONAL DE PASTORAL INDÍGENA

- 36) 1971 *Estudios Indígenas*, Cuadernos Trimestrales, México.

COELHO DOS SANTOS, Silvio

- 37) 1972 "Grupos indígenas do Brasil", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

- 38) 1975 *Educação e sociedades tribais*, Editora Movimento, Porto Alegre, Brasil.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONARIO (CIMI) DA
AMAZONIA

- 39) 1978 *Porantim*, órgano oficial del CIMI de Amazonia, Manaus.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (CRIC)

- 40) 1976 *Unidad Indígena. Unidad, tierra y cultura*, Publicación periódica, Popayán.

CORRY, Stephen

- 41) 1976 *Toward Indian Self-Determination*, Survival International, Londres, Inglaterra.

CHASE-SARDI, Miguel

- 42) 1972 *La situación actual de los indígenas en el Paraguay*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, Paraguay.

CHASE-SARDI, Miguel y Rieger A.

- 43) 1976 *Der Alltabcichekolonialismuesin Beispiel aus Paraguay*, Program, núm. 26, Hamburgo, RFA.

CHASE SMITH, Richard

- 44) 1974 "The Amuesha People of Central Peru. Their Struggle to Survive", en *IWGIA*. Documento núm. 16, Copenhague, Dinamarca.

- 45) 1979 "The Multinational Squeeze on the Amuesha People of

Central Peru", en *IWGIA*. Documento núm. 35, Copenhague, Dinamarca.

CHIAPPINO, Jean

- 46) 1975 "The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Example of the Aripuana Indigenous Park", en *IWGIA*. Documento núm. 19, Copenhague, Dinamarca.

CHIRIF, A. C., Mora T. y Mora C. Yáñez

- 47) 1975 *Comunidades Nativas, Selva Central. Diagnóstico socioeconómico*, SINAMOS-ONAMS, Lima, Perú.

CHIRIF, A. y Mora G.

- 48) 1977 *Atlas de comunidades nativas*, SINAMOS, Lima, Perú.

DAVIS, Shelton H.

- 49) 1977 "Los yanomami, imágenes etnográficas y responsabilidades antropológicas" en *Movimientos de liberación indígena en América Latina*, CADAL, México.

DAVIS, Shelton H. y Mathews, Roberto

- 50) 1977 "El imperativo biológico. Antropología y desarrollo en la Cuenca Amazónica de América del Sur", en *Movimientos de liberación indígena en América Latina*, CADAL, México.

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM

- 51) 1967 *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina*, Bogotá, Colombia.

DEVERRE, Christian

- 52) 1980 *Indiens ou paysans*, Le Sycomore, París, Francia.

DUCHEMIN, Philippe

- 53) 1972 "La situación de los grupos indios de la Guayana Francesa en 1971", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

DUMONT, Jean Paul

- 54) 1976 "El Occidente y los bárbaros", en *El etnocidio a través de las Américas*, R. Jaulin (Ed.), Siglo XXI, México.

ESCOBAR, Alberto (Comp.)

- 55) 1972 *El reto del multilingüismo en el Perú*, Perú-Problema, 9, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, CONGRESO DE

- 56) 1973 *Paraguayan Indian Hunt*, Washington.

- 57) 1974 *Genocide Activities in Paraguay*, Washington.

FALLA, Ricardo

- 58) 1979 *El tesoro de San Blas*. Serie El Indio Panameño, 5, Centro de Capacitación Social, Panamá.

FEDERACIÓN SHUAR

- 59) 1970 *Chicham*, órgano bilingüe de la Federación Shuar, Sucúa.

FRIEDE, Juan

- 60) 1973 *La explotación indígena en Colombia*, Punta de Lanza, Bogotá, Colombia.

FRIEDE, J., N.S. de Friedman, D. Fajardo

- 61) 1975 *Indigenismo y aniquilamiento de indios en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

FUENZALIDA, Fernando; E. Mayer; Escobar, G; Bourricaud, F; Matos, J.

- 62) 1970 *El indio y el poder en el Perú*, Perú-Problema, 4, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

GONZÁLEZ, David

- 63) s/f *Los paéces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*, La Rueda Suelta, Bogotá, Colombia.

Grünberg, Fried y Georg

- 64) 1975 *Los chiriguano*s, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, Paraguay.

HACIA LA AUTOGESTIÓN INDÍGENA. (DOCUMENTOS)

- 65) 1977 Compilación, prólogo y notas de Adolfo Colombres, Ediciones El Sol, Buenos Aires, Argentina.

HERBERT, J. L., Guzmán B., Carlos y Quen J.

- 66) 1972 *Indianité et lutte des classes*, UGE, 10/18, París, Francia.

HACK, Henk

- 67) 1976 *Indianer und Mennoniten im Paraguayschen Chaco*, CEDLA, Amsterdam, Holanda.

HURAUULT, Jean

- 68) 1972 "Los indios de la Guayana", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

INDÍGENA

- 69) 1972 *The Human Cost of Development* (Mimeo), Berkeley (California), Estados Unidos.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

- 70) 1940 *América Indígena*, revista trimestral, México.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

- 71) 1977 *México Indígena*, boletín mensual del INI, México.

IWGIA DOCUMENTS

- 72) 1979 a) *Guatemala 1978: The Massacre at Panzós*, núm. 33, Copenhague, Dinamarca.

- 73) 1979 b) *Chile 1979: The Mapuche Tragedy*, núm. 38, Copenhague, Dinamarca.

- 74) 1979 c) *The Yanomami in Brazil 1979*, núm. 37, Copenhague, Dinamarca.

JAILIN, Robert (Recop.)

75) 1972 a) "L'Affaire Planas", *De L'Ethnocide*, UGE, 10/18, París, Francia.

76) 1972 b) *La Paz Blanca. Introducción al etnocidio*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina.

77) 1974 "L'Ethnocide, essai de definition", en *La Decivilization*, Editions Complex, Bruselas, Bélgica.

JOUÏEN, Michel

78) 1972 "La BR-080 et le Parc National du Xingu ou: L'ablation del "Kystes Indiens", en *De L'Ethnocide*, Robert Jaulin (Recop.), UGE, 10/18, París, Francia.

JUNQUEIRA, Carmen

79) 1973 "The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Example of the Xingu National Park", en *IWGIA*. Documento núm. 13, Copenhague, Dinamarca.

KELM, Geinz

80) 1972 "Grupos Indígenas de Bolivia", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

KLOOS, Peter

81) 1977 "The Akuriyo of Surinam. A case of Emergence from Isolation", en *IWGIA*. Documento núm. 27, Copenhague, Dinamarca.

82) 1972 a) "Los indios de la Guyana", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

83) 1972 b) "Los indios de Surinam", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

LARAIA, Roque de Barrios y DA MATTA, Roberto

84) 1967 *Indios e castanheiros*, Difusão Europeia do Livro, São Paulo, Brasil.

LIGA INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

- 85) 1974 *Slavery and Genocide in Paraguay*, Nueva York, Estados Unidos.

LEPARGNEUR, François

- 86) 1975 *L'avenir des indiens du Brésil*, Les éditions du Cerf, París, Francia.

LEWIS, Norman

- 87) 1971 "Genocide", en *Slave or Dead*, Wiza, Amsterdam, Holanda.

- 88) 1978 "Eastern Bolivia: The White Promised Land", en *IWGIA*. Documento núm. 31, Copenhague, Dinamarca.

LIPSCHUTZ, A.

- 89) 1974 *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba.

- 90) 1975 *El problema racial en la conquista de América*, Siglo XXI, México.

LIZOT, Jaques

- 91) 1975 "The Yanomami in the Face of Ethnocide", en *IWGIA*. Documento núm. 22, Copenhague, Dinamarca.

- 92) 1976 *Le cercle des feux*, editorial Seuil, París, Francia.

MARIQUEO, Vicente

- 93) 1978 *Breve relato histórico sobre los mapuches chilenos: su vida y sus luchas*, 1er. Encuentro de mapuches exiliados, Londres, Inglaterra.

- 94) 1979 "El Pueblo Mapuche", en *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México.

MARROQUÍN, A.

- 95) 1977 *Balance del indigenismo*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

MEGGERS, Betty D.

- 96) 1976 *Amazonia: un paraíso ilusorio*, Siglo XXI, México.

MELATTI, Julio César

- 97) 1967 *Indios e criadores*, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.

MELIA, Bartomeu, Miraglia, Luigi, Mark y Christine Münzel

- 98) 1973 *La agonía de los aché-guayakí*, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, Paraguay.

MELIA, G., Grünberg Fried, Grünberg G.

- 99) 1976 *Los Pai-tavitera*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, Paraguay.

MIGLIAZZA, Ernest G.

- 100) 1978 "The Integration of the Indigenous Peoples of the Territory of Roraima, Brazil", en *IWGIA*. Documento núm. 32, Copenhague, Dinamarca.

MIRAGLIA, L.

- 101) 1971 "Dos capturas de Aché-Guayakí en el Paraguay", *Suplemento Antropológico*, vol. VI, núms. 1-2, Asunción, Paraguay.

MONOD, Jean

- 102) 1972 "L'Ethnocide a Lima (Aout 70)", en *De L'Ethnocide*, R. Jaulin (recop.) UGE, 10/18, París, Francia.

MOREIRA NETO, Carlos Araujo de.

- 103) 1972 "Historia reciente de los indios kaingang", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

MOSONYI, E. E.

- 104) 1972 a) "Grupos indígenas de Venezuela", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

- 105) 1972 b) La situación indígena en Venezuela, perspectivas y soluciones", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

MOVIMIENTO INDIO PERUANO

- 106) 1979 *Cuadernos Indios*, núms. 1 al 4, Lima, Perú.

MÜNDEL, Mark

- 107) 1972 "The Aché Indians: Genocide in Paraguay", en *IWGIA*. Documento núm. 11, Copenhague, Dinamarca.
- 108) 1974 "The Aché Genocide Continues in Paraguay", en *IWGIA*. Documento núm. 12, Copenhague, Dinamarca.

NAHMAD SITTON, Salomón, *et al.*

- 109) 1977 *Siete ensayos sobre indigenismo*, Instituto Nacional Indigenista, México.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

- 110) 1964 *O índio e o mundo dos brancos*, Difusão Europeia do Livro, São Paulo, Brasil.
- 111) 1968 *Urbanização e tribalismo*, Zahar, Río de Janeiro, Brasil.
- 112) 1972 *A sociologia do Brasil Indígena*, Tempo Brasileiro, São Paulo, Brasil.

PAI-TAVITERA Y GUARANÍ, PROYECTOS

- 113) 1977 *Población y tierras indígenas en la región oriental de la República de Paraguay*, Asunción, Paraguay.

PALERM, Ángel

- 114) 1971 "Crisis y crítica de la integración en América", en *Estudios Indígenas*, vol.1, núm. 3, México.

PÉREZ RAMÍREZ, Gustavo

- 115) 1971 *Planas: un año después*, Ed. América Latina, Bogotá, Colombia.

PINTON, Solange

- 116) 1972 "Les travaux et les jours", en *Gens du Soi, Gens de L'autre*, UGE, 10/18, París, Francia.

POR LA LIBERACIÓN DEL INDÍGENA. DOCUMENTOS

Y TESTIMONIOS

- 117) 1975 *Compilación del Proyecto Marandú*. Prólogo y notas de Adolfo Colombres, Ediciones El Sol, Buenos Aires, Argentina.

REINAGA, Fausto

- 118) 1970 *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, Ediciones PIB, La Paz, Bolivia.

- 119) 1971 *Tesis India*, Ediciones PIB, La Paz, Bolivia.

- 120) 1970 *La revolución india*, Ediciones PIB, La Paz, Bolivia.

- 121) 1978 *La razón y el indio*, La Paz, Bolivia.

- 122) 1978 *Indianidad*, La Paz, Bolivia.

- 123) 1980 *¿Qué hacer?*, Ediciones CAM, La Paz, Bolivia.

- 124) 1978 *El pensamiento emáutico*, Ediciones PIB, La Paz, Bolivia.

- 125) 1968 *El indio y los escritores de América*, Ediciones PIB, La Paz, Bolivia.

REYNAGA, Ramiro

- 126) 1972 *Ideología y raza en América Latina*, Ediciones Futuro, La Paz, Bolivia.

LAME, Manuel Quintín

- 127) 1971 *En defensa de mi raza*. Introducción y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas, Comité de defensa del indio, Bogotá, Colombia.

- 128) 1973 *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización*. Selección, arreglo y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas, Comité de Defensa del Indio, Bogotá, Colombia.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

- 129) 1976 "El misionero ante las culturas indígenas", en *El etnocidio a través de las Américas*, Robert Jaulin (Recop.), Siglo XXI, México.

RIBEIRO, Darcy

- 130) 1971 *Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, México.

RIESTER, Jürgen

- 131) 1972 "Camba y Paico: la integración de los indígenas en el Oriente Boliviano", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

- 132) 1974 "Indians of Eastern Bolivia; Aspects of their Present Situation", en *IWGIA*. Documento núm. 18, Copenhague, Dinamarca.

- 133) 1977 *Los guarasug'we: crónica de sus últimos días*, Amigos del libro, La Paz, Bolivia.

ROA BASTOS, Augusto (Comp.)

- 134) 1978 *Las culturas condenadas*, Siglo XXI, México.

ROBINSON, Scott

- 135) 1972 "Datos Geodemográficos y estado actual de los grupos indígenas del Ecuador", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

RODRÍGUEZ, Nemesio J.

- 136) 1975 a) "Oppression in Argentina: the Mataco case", en *IWGIA*. Documento núm. 21, Copenhague, Dinamarca.

- 137) 1975 b) *Breve esquema del etnocidio en Argentina: situación que tienen que enfrentar las nacientes organizaciones indígenas*, 1a. Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas, Port Alberny, Canadá.

RODRÍGUEZ, Nemesio J. y Soubie, Edith Y.

- 138) 1978 "La problemática indígena contemporánea y la cuestión regional en América Latina", en *Seminario sobre la cuestión regional en América Latina*, El Colegio de México, México.

POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas

- 139) 1971 *Los indios en las clases sociales de México, Siglo XXI*, México.

SALAZAR, Ernesto

- 140) 1977 "An Indian Federation in Lowland Ecuador", en *IWGIA*. Documento núm. 28, Copenhague, Dinamarca.

SALIM, Monique

- 141) 1976 "Problemes atour du régionalisme" en *Voyages Ethnologiques Cahiers Jussieu 1*, UGE, 10/18, París, Francia.

SANNON, Georges

- 142) 1972 "La politique d'influence culturelle des pays Occidentaux dans le tiers-monde", en *De L'Ethnocide*, R. Jaulin (Recop.), UGE, 10/18, París, Francia.

SHUAR, FEDERACIÓN DE CENTROS

- 143) 1976 *Solución original a un problema actual*, Morone Santiago, Ecuador.

SIVERTS, Henning

- 144) 1972 "Tribal survival in the Alto Marañón: the Aguaruna Case", en *IWGIA*. Documento núm. 10, Copenhague, Dinamarca.

STAVENHAGEN, Rodolfo

- 145) 1975 "Comment decolonizer les sciences sociales appliquées", en *Antropologie et imperialisme*, Jean Copans (Recop.), Maspero, París, Francia.

STENUIT, María Madeleine

- 146) 1977 "Pathologies Regionales (Rio Tigre): Morbidite, Natalité et Mortalité", en *Amazonies Nouvelles*, Travaux et memoires de L'institut des hautes Etudes del l'Amerique Latine, núm. 30, París, Francia.

TERZO MONDO INFORMAZIONI

- 147) 1975 "La Destruzione della Bolivia", en *Indios: Genocidio, Etnocidio e lotte di liberazione nell'America Centro Meridionale*, año VI Núm. 4, 5, y 6, Milán, Italia.

THEOPHILO, Marcia

- 148) 1977 *Il Massacro Degli Indios Nel Brasile D'oggi*, Editrice Euno, Roma, Italia.

TORRES GIRALDO, Ignacio

- 149) 1975 *La cuestión indígena en Colombia*, Publicaciones de la Rosca, Bogotá.

TUMIRI APAZA, Julio (Ed.)

- 150) 1977 "The Indian Liberation and Social Rights Movement in Kollasuyu (Bolivia)", en *IWGIA*. Documento núm. 30, Copenhague, Dinamarca.

VILLORO, Luis

- 151) 1950 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México. (Segunda edición. Ediciones de La Casa Chata, CISINAH, México, 1979).

VARESE, Stéfano

- 152) 1972 a) "The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru", en *IWGIA*. Documento núm. 8, Copenhague, Dinamarca.
- 153) 1972 b) "Grupos etnolingüísticos de la selva peruana", en *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

- 154) 1973 *La sal de los cerros*, Retablo de Papel, Lima, Perú.
- 155) 1974 *Las minorías étnicas y la comunidad nacional*, Centro de Participación Popular, Lima, Perú.
- 156) 1976 "El pluralismo difícil: multiétnicidad y revolución nacional en el Perú", Congreso Mundial de Asia y África, El Colegio de México, México.
- 157) 1977 *La Selva: viejas fronteras, nuevas alternativas*, CADAL, núm. 2, México.

WANKAR

- 158) 1978 *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Kheswaymara contra España*, Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, chukiapu-Kolloasuyu (La Paz, Bolivia) (Segunda edición. Ed. Nueva Imagen, México, 1981).

WHITTEN, Norman E. Jr.

- 159) 1975 "Ecuadorian ethnocide and indigenous ethnogenesis. Amazonian resurgence amidst Andean Colonialism", en *IWGIA*. Documento núm. 23, Copenhague, Dinamarca.
- 160) 1979 "Amazonian Ecuador: An Ethnic Interface in Ecological, Social and Ideological Perspectives", en *IWGIA*, Documento núm. 34, Copenhague, Dinamarca.

Índice bibliográfico

1. Obras generales: 1-9- 16- 17- 23- 28- 41- 51- 54- 69- 77- 87- 89- 109- 130- 134- 141- 142- 145.
2. Documentos indígenas: 23- 29- 65- 93- 94- 117- 118- 119- 120- 121- 122- 123- 124- 125- 126- 127- 128- 150.
3. Publicaciones periódicas: 36- 39- 40- 59- 70- 71- 106.
4. América Latina. General: 2-9- 17- 19- 28- 34- 35- 51- 90- 95- 114- 121- 122- 123- 124- 129- 130- 138.
5. México: 1- 5- 8- 18- 20- 21- 22- 52- 109- 139- 151.
6. Centroamérica
 - 6-a: Panamá: 14- 58.
 - 6-b: Guatemala: 66- 72.
7. Circuncaribe
 - 7-a: Colombia: 3- 4- 24- 25- 26- 32- 33- 60- 61- 63- 75- 76- 115- 127- 128- 129- 149.
 - 7-b: Venezuela: 6- 7- 11- 12- 30- 104- 105.
 - 7-c: Guyana: 53- 82.

7-d: Guayana: 68.

7-e: Surinam: 81-83.

8. Región andina

8-a: Ecuador: 12- 27- 135- 140- 143- 159- 160.

8-b: Perú: 12- 15- 29- 44- 45- 47- 48- 55- 62- 144- 152- 153- 154- 155- 156- 157.

8-c: Bolivia: 80- 88- 118- 119- 120- 124- 126- 131- 132- 133- 147- 150- 158.

9. Cono Sur

9-a: Chile: 13- 73- 93- 94.

9-b: Argentina: 10- 136- 137.

9-c: Paraguay: 42- 43- 56- 57- 64- 67- 85- 98- 99- 101- 107- 108- 113.

10. Brasil: 12- 37- 38- 46- 49- 50- 74- 78- 84- 86- 91- 92- 96- 97- 100- 103- 110- 111- 112- 146- 148.

Correspondencia

Carta dirigida a Manuel Marcué Pardiñas y a Jorge Carrión

Mérida, Yuc., febrero 2 de 1961

Ing. Manuel Marcué P.
y Dr. Jorge Carrión V.
Directores de *Política*
México, D. F.

Compañeros:

Sin lugar a dudas Isla Mujeres, Q. R., es uno de los sitios de nuestro país que ofrece al visitante más y mejores oportunidades de esparcimiento. Su paisaje edénico, sus habitantes alegres, curtidos sus cuerpos por el sol y sus temperamentos por la vida de diarios trabajos, todo, en fin, invita al abandono, a dejarse llevar y olvidar los problemas del mundo. Pero Isla Mujeres vive el siglo xx, está en México y muy cerca de Cuba. Acá repercute la insidiosa campaña de prensa y la calumniosa propaganda contra la Revolución cubana y, lo peor, se traduce en hechos.

Desde remotos tiempos se establecieron relaciones entre los mexicanos de aquí y los cubanos; el paso de los años afirmó estos nexos y los hizo más íntimos. La amplia bahía del puerto ha sido seguro y bien dispuesto resguardo para los barcos pesqueros cuando

amenaza el temporal y los tripulantes han hallado siempre un ambiente amistoso, fraternal. No pocos marinos cubanos han formado su hogar con una "caguamera", como se nombran a las isleñas de Mujeres. Pero de algunos meses a la fecha los barcos cubanos evitan tocar la isla; sólo necesidades imperiosas los llevan a pedir resguardo. ¿Por qué? Una breve e incompleta reseña de los atropellos que cometen las autoridades navales contra los pescadores cubanos —y sólo contra los cubanos— explicará los motivos de este alejamiento.

El 21 de septiembre de 1959 se anunció un temporal; los pesqueros que se encontraban cerca de la isla buscaron refugio en ella; algunos de ellos llevaban la bandera cubana. Cumplieron, como siempre, con los requisitos aduanales y de sanidad y obtuvieron el permiso del capitán del Puerto, Ricardo Villanueva, para fondear. Poco después, cuando las tripulaciones se aprestaban a desembarcar, volvió Villanueva, y les comunicó que debían abandonar inmediatamente el puerto, sin pedir más explicaciones y sin dilación. Inútiles fueron todos sus argumentos. Ante la posibilidad del ciclón, abandonaron la bahía y se situaron en el canal que separa Isla Mujeres de la tierra firme. Pero hasta allí fue Villanueva, con amenazas de emplear la fuerza de la Armada, y los obligó a hacerse a mar abierto. Esta actitud contraria a las más elementales normas éticas y legales, se observó exclusivamente con los pesqueros cubanos, unos 15 en total, entre los que se hallaban los siguientes: "Emilio Bacardí", "Yara", "Tenerife", "José Parapar" y "M.J. Bellón".

Otro grupo de barcos de las cooperativas pesqueras cubanas había pedido y obtenido permiso para su arribo al puerto en agosto del mismo año, ante la inminencia de un ciclón. La capitanía del puerto extendió la justificación oficial de su arribada forzosa. Volvieron, en las mismas condiciones, en septiembre, cuando fueron objeto del atentado antes mencionado. Y en octubre del mismo año, otro ciclón obligó a los barcos "L. Garay", "Martín Gutiérrez", "Amparito", "Pello", "N. Clotilde", "V. del Carmen" y "Luisito" a solicitar albergue. Entonces fueron detenidos por las autoridades navales bajo el cargo de no haber justificado su arribo en agosto. Durante una semana permanecieron ahí, sin poder bajar a tierra sus tripulantes y echándose a perder el producto de su pesca por falta de hielo. Fue necesaria la intervención de la Embajada de Cuba y del Consulado

de esa república en Mérida para que se levantara la multa de mil pesos que se había dictado contra cada pesquero. Villanueva dijo en esa ocasión que actuaba por órdenes de la Dirección General de Marina Mercante.

Por esa época se intentó exigir el pago de \$ 300 por el servicio de pilotaje de entrada y otro tanto por el de salida, sin dar para ello ninguna explicación y contraviniendo el procedimiento reglamentario según el cual la tarifa se fija de acuerdo con el calado y con el tonelaje de cada barco. Según las especificaciones legales, la gran mayoría de los pesqueros cubanos quedaban dentro de la categoría de los que no requieren pilotaje obligatorio.

Contra estos abusos protestó el consignatario de las cooperativas cubanas en Isla Mujeres, Sr. Virgilio Fernández, quien acusó ante los tribunales de Chetumal al capitán del Puerto, por abuso de autoridad. El proceso se inició, pero hasta la fecha continúa en trámite, posiblemente por un "carpetazo" muy a la mexicana. En cambio, al poco tiempo le fue cancelado su permiso de consignatario al Sr. Fernández, a quien se le exigió el depósito de una nueva póliza. La póliza se ha presentado, pero la Secretaría de Marina se niega a aceptarla en virtud de que se hallan en su poder "antecedentes" del Sr. Fernández, que no pueden ser otros que su denuncia de los hechos. Conviene señalar que el consignatario de los barcos cubanos ha desempeñado ese cargo desde hace 15 años, sin tropiezo alguno y que es, además, subdelegado federal de Turismo.

La lista escueta de los abusos ocuparía demasiado espacio, y en *Política* éste se requiere para ventilar muchos otros problemas; pero quiero señalar otro, demasiado grave para permanecer ignorado: los marinos cubanos, a pesar de cumplir con todos los requisitos aduanales, migratorios y de salubridad, *no pueden bajar a tierra*. Han habido casos en que los marinos, con sus papeles completamente en regla, bajan a tierra para abastecerse de víveres o para solicitar algún servicio mecánico indispensable y son detenidos sin ninguna explicación no por las autoridades de migración, sino por la policía, que teóricamente no tiene intervención posible en estos asuntos. La población de Isla Mujeres está indignada. Es voz popular que el verdadero responsable de la situación es el contraalmirante Armando Cañizales Sánchez, de la 7a. Zona Naval Militar que tiene allí su base. Al parecer, Cañizales

tiene un odio enfermizo por todo lo que suene a Revolución cubana. En sus manos, Villanueva es un simple pero necesario instrumento, pues en su carácter oficial Cañizales no puede intervenir en estos asuntos portuarios.

Cabe preguntar, para finalizar: ¿actúan Cañizales y Villanueva por su propia cuenta o existen instrucciones "de más arriba"?, pues el contraalmirante no se cansa de pregonar a todos los vientos que el señor presidente lo honra con su amistad. La repulsa de los isleños contra estos procedimientos arbitrarios e ilegales es tan manifiesta como la simpatía que demuestran por el pueblo cubano. Este sentimiento se graba en la mente del visitante con la misma intensidad que las maravillas del paisaje.

Guillermo Bonfil Batalla

Carta dirigida a Manuel Diégués junior

Agosto 12 de 1969

Muy recordado doctor Diégués:

Cuánta alegría me ha dado su carta del 25 de febrero, y cómo lamento que problemas del correo hayan impedido que yo la recibiera oportunamente. Permítame, en primer lugar, agradecerle sus saludos y desearle que tanto en los problemas de trabajo como en su vida personal, todo marche espléndidamente. ¿Cómo va el CENTRO? De vez en vez recibo algún número de *América Latina* y de la *Bibliografía*.

Su artículo para el libro de homenaje a don Vicente T. Mendoza lo entregué desde hace varios meses a Gabriel Moedano, uno de los coordinadores del volumen. No ha salido la publicación ni he visto a Gabriel; en cuanto tenga cualquier noticia se la comunicaré.

Por otra parte, me parece magnífico que esté usted trabajando en la "literatura de cordel". Resulta que yo estoy en lo mismo, terminando un libro sobre corridos regionales. Espero que mantengamos un contacto muy estrecho en este renglón, porque la verdad es que el tema me ha interesado mucho y pienso seguir en él aun después de publicar esta primera obra. Puedo darle algunas noticias: *El romance español y el corrido mexicano*, de VTM, está totalmente agotado —yo

mismo nunca he podido adquirir un ejemplar—; sólo lo hay en algunas bibliotecas y sería muy difícil sacarlo para enviarlo a Brasil por algún tiempo. Por lo tanto, me ofrezco a enviarle los datos que usted necesite sobre el libro, si eso puede ayudarle. En cuanto al *Anuario de Folklore*, desapareció desde hace varios años; ahora, justamente, tenemos la intención de organizar la publicación de una nueva revista de folklore, porque, aunque parezca increíble, no hay ninguna actualmente en México.

La bibliografía sobre el corrido mexicano es relativamente amplia, pero muy desigual y, sobre todo, dispersa y difícil de conseguir en su mayor parte. Don Vicente T. Mendoza tiene, por lo menos, otros tres libros sobre el tema: *El corrido mexicano*, Colección Letras Mexicanas, Fondo de Cultura Económica 1954 (agotado); *El corrido de la Revolución mexicana*, Bibl., del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución, 5, 1956; y *Lírica narrativa de México. El Corrido*, UNAM, 1964. Otras obras importantes son: Simmons, Merle E.: *The Mexican Corrido as a source for interpretative study of modern Mexico (1870-1950)*, Bloomington, Indiana University Press, 1957. Armando de María y Campos: *La Revolución Mexicana a través de los corridos populares*, 2 tomos, Bibl. del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 26, 1962. Hay además algunas colecciones regionales de corridos y un buen número de estudios y artículos breves sobre los aspectos más diversos de ese tema. Además, hay algunas tesis inéditas, tanto en universidades de México como de los Estados Unidos. Como usted ve, el material es amplio. Dígame, por favor, de qué manera puedo ayudarle, bien sea enviándole fichas bibliográficas completas, o adquiriendo para usted las obras que todavía sea posible conseguir.

Hay varias personas que están trabajando sobre el corrido mexicano. En primer lugar, se hace un gran estudio sobre la lírica popular en El Colegio de México, bajo la dirección de la Sra. Margit Frenk Alatorre; en ese grupo hay una persona —cuyo nombre no recuerdo en este momento— que está dedicada exclusivamente al estudio del corrido.

El Lic. Mario Colín —un estudioso y bibliógrafo del Estado de México— prepara una edición de corridos populares del Estado de México. Varias otras personas tienen materiales y preparan publicaciones breves al respecto. Creo que valdría la pena que iniciara

usted contacto con el grupo de El Colegio de México, que llevan años trabajando en estos temas (allí publicaron, por ejemplo, un librito de Emilia Romero: *El romance tradicional en el Perú*).

En fin, estimado amigo: me pongo absolutamente a sus órdenes para cualquier cosa que pueda hacer en relación con estos temas. Le ruego que me escriba de inmediato con las indicaciones de lo que mejor convenga a sus intereses. Dado que el correo es especialmente deficiente en la zona donde vivo, le sugiero que me escriba a la Universidad, a la siguiente dirección:

Sección de Antropología,
Instituto de Investigaciones Históricas,
Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad Universitaria,
México 20, D.F.

Reciba un fuerte abrazo y los mejores saludos de su amigo,

Guillermo Bonfil Batalla

Carta dirigida probablemente a Carlos Monsiváis

Julio 31 de 1981

Querido Carlos:

La idea de debatir públicamente el problema de la cultura nacional, como la planteaste durante la reciente mesa redonda organizada por el INBA en Oaxaca, me parece importante. Sobre todo en este momento en que se da, sin duda, una nueva y poderosa embestida contra la diversidad cultural del país, movida por muchas fuerzas pero alentada, sin duda, por lo que no vacilo en llamar el espejismo petrolero. No quiero entrar en la caracterización del momento desde la perspectiva de los problemas culturales; prefiero ir al grano y proponerte las siguientes cuestiones, que en mi opinión tocan el centro del asunto y permiten iniciar la discusión.

Un primer punto se refiere, necesariamente, a lo que entendemos por *cultura nacional*. No es cuestión de llegar a definiciones académicas, sino de plantear el problema en términos políticos. Desde este ángulo, la cultura nacional sólo puede concebirse como un espacio para la participación de las grandes mayorías. En una sociedad plural como la mexicana, de origen colonial, que *nunca* ha estado culturalmente unificada, la participación en una cultura nacional podría darse en

dos modalidades: *a*) si esa cultura nacional realmente incorpora y articula los diversos proyectos históricos (es decir: culturales) que existen en el seno de una sociedad pluriétnica y pluricultural; o, *b*) si la cultura nacional se entiende como el espacio para la convivencia y el diálogo de diferentes culturas que comparten un proyecto estatal común; es decir, si cada quien participa *a partir de su propia cultura*.

Discutamos brevemente el primer caso. Una cultura integradora, en el sentido de que recoja y articule los diversos proyectos culturales, no existe en México. No existió en el pasado ni existe en el presente, pero, más aún, tampoco existe como *proyecto social explícito*. Y aquí aclaro dos términos: por proyecto social entiendo aquel que comparten fuerzas sociales capaces de influir significativamente en la historia, con lo que dejo de lado las proposiciones puramente individuales, por importantes que parezcan; al decir explícito, quiero distinguir esta clase de proyectos de aquéllos que, indudablemente, están presentes en ciertas manifestaciones de la vida y la cultura de todo grupo social, pero que no alcanzan, en el momento considerado, a expresarse como demandas políticas. Es en este sentido, pues, que afirmo que no existe la cultura nacional ni siquiera como proyecto social explícito, ya que me parece innegable la ausencia de cualquier formulación política actual que reúna esas condiciones y proponga una cultura nacional integradora. En mi opinión, todos los proyectos que, con mayor o menor fuerza, compiten hoy en la arena política, tienen como fundamento una visión unicultural; es decir: proponen una sola cultura (sea cual sea, siempre de filiación occidental) a la que habrán de incorporarse, para su propio bien, todos los demás, todos los que están fuera porque viven una cultura diferente. Son proyectos integracionistas, nunca integradores en el sentido en que empleo aquí ese término. Parten (para reiterar mi argumento) de postular una cultura nueva que no articula las diversas culturas existentes, sino que las niega.

La otra posibilidad es aún más compleja y, por supuesto, está más ausente. Es el proyecto de una cultura nacional que no se defina por sus componentes propios y únicos, sino por ser el espacio para el encuentro y el diálogo entre las diversas culturas que conviven en el conjunto social. Se participaría de esa cultura nacional en la medida en que se compartiera la capacidad de aceptar a quienes tienen una

cultura diferente de la propia y la de dialogar con ellos en un plano de igualdad esencial, es decir, sin que ninguno pretenda imponer la suya a los demás. Según este proyecto de cultura nacional, para compartirla no sería necesario tener los mismos hábitos sociales, ni una cosmovisión semejante, ni igual forma de organización interna (familiar, comunal o regional); no sería indispensable que todos los grupos estuviesen sujetos a normas jurídicas uniformes, al menos en lo que atañe a su régimen interno; en fin, desde el punto de vista teórico, no se requeriría ni siquiera una lengua de relación común, porque cabe imaginar una sociedad realmente plurilingüe. Dos elementos sí deberían ser compartidos por todos y forman, en una reducción muy simplificada, la cultura nacional como espacio de la diversidad: un proyecto de Estado (una voluntad política común y, por eso, democrática) que aúne la diversidad en torno a un destino unificado (en términos de Estado, exclusivamente) y la aceptación de la diversidad cultural como forma de ser (no como obstáculo) de la sociedad que ese Estado representa. Nada semejante existe en México, ni como realidad ni como proyecto social explícito. No lo hubo: la sociedad colonial, por su propia naturaleza, era pluricultural (los colonizadores *debían ser* diferentes de los colonizados, porque ideológicamente se afirmaban como superiores en todos los órdenes de la vida); pero esa forma de organización, obviamente, no expresaba el proyecto histórico de los indios o los negros, porque la diferencia cultural impuesta encubría y reforzaba la *desigualdad* estructural de los diversos grupos, es decir, las relaciones de dominación y explotación propias del orden colonial. En consecuencia, no era la expresión de un proyecto común.

En muchos sentidos la situación actual es la misma. El proyecto que pretende ser hegemónico no es compartido por todos los grupos que poseen diversas culturas, entre otras razones porque implica su desaparición como unidades sociales culturalmente diferenciadas. Si la diversidad subsiste hoy es a pesar del bloque dominante, que rechaza las diferentes culturas aunque requiera la existencia de niveles culturales distintos y jerarquizados en el seno de su propio orden social y cultural. Aquí debo apuntar algo que, en otro tipo de texto, sería una nota de pie de página: los desniveles de cultura existen en toda sociedad jerarquizada, sin que ello signifique la presencia de

culturas diferentes; el proyecto nacional hacia el que estamos caminando hoy implica y necesita la existencia de desniveles de cultura, porque a partir de ellos se racionaliza ideológicamente la dominación (el campesino, que tiene todo para ser empresario agro-industrial porque pertenece a una sociedad con una cultura que le ofrece la posibilidad de serlo, no lo es porque no posee suficiente entusiasmo, educación, ganas de trabajar, iniciativa, en fin, una serie de rasgos positivos que la propia sociedad procurará incrementar a través de la escuela, el trabajo, los medios de comunicación social, etc. Ignorando, por supuesto, todo tipo de factores estructurales que vuelven imposible esa transformación). En cambio, ese mismo proyecto rechaza las culturas diferentes, porque ellas no aceptan sus valores, no aspiran al mismo tipo de consumo ni están organizadas según las mismas reglas de juego. Las subculturas o desniveles de cultura se expresan en clases y estratos sociales; las culturas corresponden a pueblos diferentes.

Ya que el proyecto anterior no existe en México, ¿cómo se plantea la participación en términos culturales? Nunca a partir de tu propia cultura, cuando ella es diferente de la cultura dominante: no podrás elegir autoridades locales según tus procedimientos tradicionales, no podrás hacer valer tu idioma más allá del ámbito clandestino de quienes también lo hablan, no tendrás religión reconocida, tendrás artesanías, nunca arte...y tantas cosas más. Sólo podrás participar en los asuntos generales de la sociedad mayor si te ciñes a las formas participativas que esa sociedad te impone —y que corresponden históricamente a una clase o conjunto de clases que heredan directamente la cultura del colonizador. Y los demás proyectos sociales explícitos cojean del mismo pie, porque finalmente parten de la modificación de esos procedimientos uniformes pero nunca admiten la plena legitimidad de la participación a partir de las diferentes culturas.

Plantearé ahora un segundo tema: la cultura nacional debe ser una cultura *propia*. La cultura propia es aquella parte de la cultura general que está bajo el control del grupo social que se esté considerando; es decir, los aspectos culturales sobre los cuales tiene capacidad de decisión.

El proceso histórico de México, a partir de la invasión europea, es el proceso de la reducción de los ámbitos de cultura propia, primero de la población indígena y después también la de los sectores y clases subalternos. Es un proceso que se acelera en ciertos momentos (como el que vivimos ahora) y se estanca, o tal vez retrocede, en otros. La cultura propia de los pueblos y clases oprimidos está hoy reducida, en muchos grupos sociales dominados, a los ámbitos de la vida cotidiana (familiar, comunal) que permanecen al margen de la cultura dominante, más allá de sus normas, sus pautas y su hegemonía. Evidentemente esos ámbitos perduran, aunque sea difícil detallarlos para todas las situaciones concretas: están en las relaciones domésticas, en el trabajo no enajenado, en ciertas ocasiones de la rutina local, en los conocimientos y formas de expresión que mantienen vigencia para el grupo, etc. Ahí, en todo caso, se finca la diferencia, la pluralidad que se observa en el país. Para poner un ejemplo, un campesino que cultiva su milpa, lo hace en términos de su cultura propia, porque para esa labor él posee los conocimientos, la tecnología, los recursos y capacidades necesarias para decidir sobre su propio trabajo; sabe cuándo debe sembrar y cómo, en qué momento escardar, qué hacer para auspiciar un buen temporal o para combatir las plagas, a quién recurrir para las faenas que solo no puede hacer, cómo cosechar y almacenar los productos y en qué forma usarlos adecuadamente. Cuando ese mismo campesino, obligado por las circunstancias, se emplea como peón en una agroindustria, deja de vivir —en ese aspecto— su cultura propia, porque ya no tiene el control ni la capacidad de decisión sobre su propio trabajo. La enajenación cultural, es decir, la reducción de la cultura propia, acompaña siempre a la enajenación del trabajo, pero no está limitada a ésta. También se da, por ejemplo, en el consumo (y provoca la cultura consumida, distinta de la cultura producida), en la ideología, en las prácticas sociales no directamente productivas, etcétera.

Lo anterior atañe a las diversas culturas, no a la nacional. Si planteo que la cultura nacional, para serlo, debe ser cultura propia, me estoy refiriendo a la necesidad de que la sociedad tenga control real sobre esa cultura. El único camino que columbro para alcanzar esa condición consiste en la organización de una sociedad verdaderamente democrática, en la que —por cualquier vía— la voluntad de los diversos

sectores y grupos sea no sólo escuchada sino tomada en cuenta para la adopción de decisiones que afectan a todos. En una sociedad pluricultural, pluriétnica, como es la nuestra, ese camino pasa por la participación a partir de la propia cultura, por el reconocimiento y el respeto a la diferencia.

Retomo, para finalizar, algunos de los ejemplos que pusiste en Oaxaca para sustentar la existencia de una cultura nacional. Señalaste que no era el proyecto oficial, el de Vasconcelos por ejemplo, sino la disidencia que representaban Diego Rivera, el Taller de la Gráfica Popular, José Revueltas o (creo recordar que lo mencionaste) Octavio Paz. Sin discutir los valores que representan ellos y muchos otros que podrían enumerarse, me parece claro que: 1) se trata de proyectos individuales, no de proyectos sociales explícitos, 2) no constituyen proyectos de cultura nacional integrada ni de un espacio para la pluralidad, sino de una cultura única con características diferentes a la actual; 3) se asumen como una semilla de síntesis, pero, al menos hasta hoy, no han provocado un efecto social generalizado que permita aceptarlos como elementos de una cultura nacional, es decir, de una cultura compartida y propia. Dicho todo lo anterior, por supuesto, con la admiración y el respeto que en lo personal me merecen los autores y sus obras.

Nuestra cultura nacional, más que por construirse, está todavía por imaginarse.

Un abrazo,

Guillermo Bonfil Batalla

Carta dirigida al doctor Adriano Santiemma

Noviembre 4 de 1983

Dr. Adriano Santiemma
Vía G.A. Guattani 14
Roma 00161 - Italia

Estimado Adriano:

Regreso a México enriquecido con la experiencia de haber estado con ustedes en el congreso de Roma. Fue una excelente oportunidad para actualizar muchas preocupaciones y para acercarme a los intereses de otros investigadores, principalmente italianos involucrados en la problemática de la cultura en su sentido más amplio y, a la vez, más profundo.

Cuando te dije que "me sentí indio" en algunos momentos de la reunión, quise indicar que la identificación que asumen los europeos como "occidentales", si bien es obvia, histórica y perfectamente congruente, me reveló algo importante respecto a nosotros, los intelectuales y científicos sociales de los países latinoamericanos: aquí nunca escucharás que alguno de ellos diga "nosotros, los occidentales". Es un problema de identidad, no resuelto hasta ahora. Si la dicotomía es "indio" u "occidental", yo me identifico más como in-

dio. Eso es lo que traté de decirte cuando señalé que me habían hecho “sentirme indio”. Y fue saludable.

Te felicito nuevamente por la iniciativa del *convegno* (*sic*). Debes sentirte satisfecho de los resultados alcanzados. La publicación de la memoria ampliará el impacto de lo que ahí se disertó y seguramente provocará nuevos debates sobre el tema.

Te ruego transmitir mis saludos al profesor Sabatucci y a los demás colegas de la Universidad.

A todos, pero fundamentalmente a ti, muchas gracias por haberme dado la oportunidad de participar. Espero que vengas a México para tratar de corresponder a tus atenciones en Roma.

Un saludo muy cordial,

Guillermo Bonfil Batalla

P. D. Envío el talón del boleto aéreo, para los fines administrativos correspondientes.

Discursos

Discurso ante el presidente de la República, Lic. Miguel de la Madrid

Agosto 10 de 1988

Señor Presidente de la República,
Lic. Miguel de la Madrid;
Señores miembros del Consejo Directivo
del Instituto Nacional Indigenista;
Estimados colegas, señoras y señores:

Al finalizar la década de los sesenta era perceptible en muy diversos países del mundo que los pueblos históricos englobados en los más distintos tipos de Estados nacionales comenzaban una nueva forma de lucha política por la reivindicación de sus derechos étnicos. México no fue excepción. Los pueblos indios que habitan el territorio nacional desde épocas que se pierden en la profundidad del pasado comenzaron a adquirir una nueva visibilidad en la sociedad mexicana: encontraron otras formas de organización para la lucha e iniciaron la elaboración de un discurso político que sonaba más comprensible para los oídos del sector no indio, acostumbrado al silencio que resulta de no querer escuchar y a la incapacidad para ver y reconocer que proviene de no aceptar la existencia legítima del "otro". Nunca estuvieron ausentes, por supuesto; pero ahora los

pueblos indios estaban dispuestos a ingresar activamente a la escena política de México, con su propia voz y con su rostro propio.

Esta irrupción inesperada provocó desconcierto entre quienes se ocupaban o preocupaban por el llamado entonces "problema indígena". Unos negaron la autenticidad de la movilización india; otros la atribuyeron a la acción de fuerzas oscuras, ajenas a los pueblos indios; algunos más le pretendieron restar importancia y significación o, peor aún, le atribuyeron signo negativo frente a las que consideraban las mejores causas del país. Hoy, a veinte años de distancia, es innegable que lo que se gestaba entonces era una nueva etapa de la ancestral lucha india que propone ahora un modelo de sociedad plural, que sea explícitamente reconocido por el Estado, y que exige la eliminación de las desigualdades con la misma firmeza con que demanda el respeto a las diferencias. Quiero entender el que se me otorge en esta ocasión la preseña Manuel Gamio, no como un reconocimiento a méritos individuales, discutibles y ciertamente insuficientes, sino como el reconocimiento a un grupo de antropólogos y colegas de otras disciplinas que decidimos desde entonces apostar por esa carta y hemos tratado de ser consecuentes con esa opción. No cabe aquí nombrarlos a todos; pero no puedo dejar de mencionar en esta ocasión a Salomón Nahmad, a quien considero un indigenista ejemplar y un defensor permanente de las mejores causas indias.

El proyecto de construir una sociedad que reconozca la pluralidad étnica como dimensión fundamental para la organización del Estado y como potencial y riqueza igualmente fundamentales para la edificación de un futuro mejor, es una idea que ha adquirido en estos años plena legitimidad. Usted, señor presidente, señaló durante su campaña electoral: "no hay enfrentamiento entre pluralismo social y cultural y unidad nacional. La historia demuestra que los centralismos no cohesionan, sino disgregan. La fuerza de nuestra unidad debe seguir siendo la riqueza de nuestra diversidad". Más adelante afirmó usted, con toda claridad, que requerimos "principios y mecanismos que reconozcan una verdadera federación de nacionalidades dentro de la nacionalidad mexicana". Con estos pronunciamientos quedó francamente abierta la puerta para que la política indigenista gubernamental se pudiera orientar en un sentido diferente, cuya característica principal sería una mayor participación india y el impulso a proyectos autogestionados.

En el umbral del tercer milenio los mexicanos enfrentamos graves desafíos que adquieren carácter perentorio. Me atrevo a afirmar que el principal de ellos es el de redefinir nuestro proyecto nacional. Tres metas podrían unificar a la inmensa mayoría de los mexicanos y, en consecuencia, constituirse en los ejes para diseñar el nuevo proyecto de nación que queremos construir: deseamos una sociedad más democrática, que significa mayor participación de todos en las decisiones que a todos conciernen y formas de convivencia que descansen en el respeto absoluto a los derechos individuales y colectivos; deseamos una sociedad más justa, en la que las oportunidades y la riqueza social se distribuyan de manera equitativa; y deseamos una sociedad más feliz, si entendemos por felicidad la convicción de que tenemos la posibilidad de realizar plenamente nuestras potencialidades individuales y colectivas.

Los tres objetivos están íntimamente ligados y pueden entenderse, de hecho, como facetas de un mismo modelo de sociedad que en lo político sea democrática, en lo económico, justa y en esa dimensión subjetiva que es componente indispensable de la vida social, sea feliz. En mi opinión, para encauzar a la sociedad mexicana por un camino que nos acerque a estas tres metas, la cuestión del pluralismo étnico debe colocarse como un problema central cuya solución satisfactoria es indispensable y crucial. Las propias nociones de justicia, democracia y felicidad adquieren un sentido histórico preciso cuando se definen para una sociedad étnicamente plural, como la nuestra.

En el terreno de la democracia, por ejemplo, el reconocimiento del pluralismo étnico requiere mucho más que el respeto al sufragio. Se trata, ante todo, de admitir que los pueblos indios de México son entidades políticas que deben ser reconocidas jurídicamente como integrantes del Estado nacional. Este reconocimiento es un paso inevitable en cualquier proyecto democrático, porque es un requisito para que los pueblos indios ejerzan el derecho a conducir sus propios asuntos internos y desarrollar su cultura propia. La afirmación de la autonomía interna es una condición necesaria, aunque no suficiente, para restituir a los pueblos indios la libertad de conducir su propio destino, que les fue arrebatada desde la invasión europea y les ha sido negada en el México independiente, y para crear las condiciones que hagan posible su auténtica participación ciudadana, que no puede

darse al margen de su cultura propia. No cabe imaginar un México democrático sin que se respeten por ley y en la práctica los derechos colectivos de los pueblos indios y esto exige su reconocimiento como entidades políticas constitutivas del Estado.

En el campo de la justicia social se plantea una doble demanda. La primera deriva del hecho de que los pueblos indios ocupan, sean cuales sean los indicadores que se empleen para el diagnóstico, el escalón más bajo de la sociedad mexicana. Son el sector de nuestra población más empobrecido y presentan los índices de carencias más intolerablemente altos. En el reparto de la riqueza y de las oportunidades sociales la diferencia es escandalosamente abismal entre los pueblos indios y los grupos más favorecidos del país. La demanda de justicia económica es inaplazable, como lo es la de la justicia a secas, porque muchas normas y procedimientos para impartirla no tienen vigencia real en la vida cotidiana de las regiones indias. Hay, pues, el imperativo de un trato justo hacia los pueblos indios, que implica la supresión de las muchas formas en que se les explota, se les discrimina y se les margina. Pero hay otra demanda complementaria, que remite claramente al derecho a la diferencia cultural: además de tener un acceso justo a las oportunidades y los bienes que ofrece y posee la sociedad mexicana, los pueblos indios reclaman mayores oportunidades y posibilidades en el marco de su propia cultura: se trata de poder estudiar biología en la universidad, pero también de que existan las condiciones para desarrollar los conocimientos sobre la naturaleza que forman parte de la propia tradición cultural india; se trata de poder adquirir dominio sobre nuevas tecnologías, pero también de crear otras a partir de las que se poseen como legado histórico. Sólo por esta doble vía puede alcanzarse una relación justa con los pueblos indios, sin caer en el error de confundir desigualdad con diferencia: se trata de eliminar la desigualdad al mismo tiempo que se defiende el derecho a la diferencia.

La última meta, la que aquí he mencionado con un término difícil de definir con precisión pero que, sin embargo, alude a una aspiración real y profunda, es la de construir una sociedad más feliz. No me meteré en honduras filosóficas; pienso, simplemente, en una sociedad organizada de tal forma que sus miembros pueden realizar sus capacidades en un marco de relativa armonía entre sus aspiraciones

y las posibilidades que ofrece la sociedad. Y llegamos de nuevo al pluralismo, a la diversidad cultural, a la existencia de horizontes civilizatorios distintos en el seno de la sociedad mexicana, que son el sustento profundo de maneras diferentes de entender la vida y, por tanto, de construir los proyectos individuales y colectivos para vivirla con plenitud. Nadie piensa, nadie crea ni actúa a partir de la nada, de un inimaginable punto cero; todos 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. El respeto a la diferencia cultural es también, entonces, condición para la vida con plenitud.

Al agradecer la alta distinción que se me confiere al otorgarme la presea Manuel Gamio, quiero reiterar mi convicción de que la democracia, la justicia y la felicidad entre los mexicanos sólo serán una realidad sólida en la medida en que el nuevo proyecto nacional que nuestro país requiere incluya como un punto central el respeto a los pueblos indios y la atención impostergable a sus legítimas demandas.

Muchas gracias

Trabajo de campo

Tarascos

Ferias regionales. Comercio

Huánsito (Cañada)

1/IX/63

La feria de Huánsito es una de las más importantes de la región desde el punto de vista comercial, especialmente en cerámica. Acude gente "de razón" de Zamora y Uruapan, pero predomina la población indígena. Los comerciantes son en su mayoría indígenas; muchos de ellos llevan sus propios productos (hay unos 30 puestos, sólo con cerámica de Ocumicho). La influencia mestiza se siente en ciertas instalaciones: juegos mecánicos en la feria; pabellones que venden cerveza. La música que transmiten los altavoces, es mestiza (ranchera). En un portal, hay una banda de alientos, que toca toda clase de música, incluso sones regionales. No hubo danzas. Llegan productos foráneos, incluso cerámica de Tlaquepaque. Se venden comestibles regionales: guara o huara cocida y una raíz quemada, con sabor a papa. Algunas calles adyacentes al centro, están especializadas en comestibles: corundas, tamales, carnitas, etc. En otras, hay cerámica de varios centros productores de la región (Santa Fe de la Laguna, etc.). Hay objetos de madera de Paracho. Alhajas de oro de Huétamo

y platería y oropel comerciales. Ayates y algunos sombreros. Juguetes del Bajío.

En la feria no se siente ningún espíritu religioso, sino predominantemente comercial. La iglesia estaba abierta, pero sin muchos asistentes.

Permanecimos en Huánsito desde las 11 am hasta la 3 o 4 pm.

Celebración de difuntos

Isla de Janitzio

1-2/XI/63

En este sitio, la celebración del Día de muertos presenta un aspecto absolutamente comercializado y turístico. Acuden visitantes extranjeros y nacionales que abarrotan los hoteles y posadas de Pátzcuaro. Las autoridades locales han iniciado una propaganda de la fiesta, destinada a incrementar el turismo, por medio de volantes y programas en los que anuncian el "Programa oficial de las celebraciones". Una cancha de basket, situada arriba del cementerio, ha sido habilitada con gradas improvisadas (ya sucedía hace 4 o 5 años); en ella se desarrolla el programa: danzas, cantos, cuadros purépechas, algunos con conjuntos auténticos (los ganadores del recién celebrado concurso de Uruapan); otros escolares y unos más patrocinados y realizados por una sociedad cultural purépecha con sede en Uruapan (éstos son los más falsos, pensados como típico espectáculo para turistas). A la entrada del cementerio, en una mesa, unas personas están encargadas de cobrar la entrada, pensada como "colaboración voluntaria". La tarifa es de \$ 4.00 por persona. Algunos cineastas han convertido la mitad del cementerio, que está frente a la capilla, en foro para filmación, iluminado brillantemente por enormes reflectores, con gruesos cables que atraviesan por entre las tumbas. Al momento de retirarnos de Janitzio (pasadas las 12 de la noche), todavía no hay una sola familia con ofrendas en el cementerio.

Nota: El programa de la celebración advierte expresamente que "se prohíbe llevar mariachis y cancioneros".

Celebración de difuntos. Ofrenda en el hogar

Isla de Janitzio

1-2/XI/63

La ofrenda familiar a un difunto reciente

Pilar y Eduardo Pareyón nos llevan a visitar la casa de un pescador (de apellido Campos, muy común en el lago), que fue bien conocido por ellos y murió recientemente.

En la troje, los familiares del difunto están sentados en el suelo, sobre petates, en torno al altar familiar que contiene la ofrenda. Los niños más pequeños, duermen junto, apenas cubiertos con viejos sarapes. Durante la noche, los parientes rezan intermitentemente. Están dentro de la troje las mujeres y los niños; los hombres, sólo eventualmente; en general, permanecen en el portal.

La ofrenda está montada en un armazón de chuspata (bejuco lacustre), adornada con cempasúchil, figuras de dulce coloreadas, panes (hechos especialmente en esta época, de forma y sabor diferente al pan común) y frutas. Hay adornos florales también en una mesa, junto a la pared de la que cuelgan innumerables imágenes de santos. Una red en el suelo, junto a la ofrenda. La viuda relata las circunstancias de la muerte de su marido, al que fue necesario operar en Pátzcuaro (por lo que dice, pudo tratarse de una úlcera). Dicen que irán todos al cementerio, pero más tarde, ya cuando esté próximo el amanecer.

Al despedirnos, nos obsequian trozos de pan de la ofrenda y nos agradecen la visita.

Celebración de difuntos

Isla Pacanda

1-2/XI/63

El cementerio está situado en la parte noroeste de la isla, cerca ya de la laguna. No hay capilla anexa. A la entrada del mismo (está bar-

deado), colocaron un adorno grande de madera, chuspata y cempasúchil; pero un ventarrón lo tiró al caer la tarde. Alrededor de la 1 am hay apenas una o dos familias en las tumbas; (las tumbas no tienen monumentos —salvo una—; están señaladas con ladrillos acomodados sobre la tierra). En la iglesia, que está abierta, hay una enorme ofrenda. La colocaron los cargueros nombrados anualmente para el efecto. Algunas personas, pasan a la iglesia con sus velas y ofrendas, antes de llegar al panteón. Toda la noche suenan las campanas, tocadas por un grupo de niños que han encendido una fogata en el atrio, y juegan y corren. (A ellos y a los ancianos se les repartirá una parte de la ofrenda, que los cargueros piden a las familias en el cementerio; eso será la mañana del día 2, después de la misa.)

Las autoridades de la tenencia nos invitan a estar con ellos un rato en un aula anexa a la escuela, que sirve para actos de la comunidad. Nos ofrecen cerveza, ponche y charales fritos. En la mesa están las autoridades y los más viejos de Pacanda. Nosotros y un abogado de Morelia que tiene trámites oficiales en la isla, somos los únicos extraños. La actitud es marcadamente contrastante con la que encontramos en Janitzio. A nadie se le ocurre pedirnos nada, procuran explicarnos lo que preguntamos. (Estuve en Pacanda varias veces en enero y febrero de este año; tengo buenos amigos allí.)

Alrededor de las 4 am volvemos al cementerio. Han llegado casi todas las familias. Hay infinidad de velas y unas seis u ocho ofrendas. La ofrenda se pone sólo durante los tres años siguientes a la muerte. La del primer año, acostumbran regalarla al sacerdote que acude a decir misa ese día, como pago por sus oraciones en favor del difunto. Con las del 2o. y 3er. años no siempre sucede lo mismo, pueden comerlas ellos y compartirla con amigos y parientes.

Dos o tres veces durante la noche, los *rezanderos* (se designan para esa función a los que saben rezar y cantar) conducen el *Alabado*: un rosario que contestan los asistentes; entre un misterio y el siguiente, se canta (los rezanderos inician el canto y las mujeres contestan a coro). Nos informan que en Janitzio ya no se canta el *Alabado*. (Tenemos grabación de la ceremonia en Pacanda.)

Algunas personas nos ofrecen ponche o pan. En general, platican y ríen; sólo algunas mujeres permanecen casi inmóviles. Hay muchos

niños, de todas edades; y muchas mujeres. Hombres y muchachos, muy pocos (algunos jóvenes se emborrachan en otra parte del panteón, y gritan y cantan). La gente permanecerá así hasta que llamen a misa, el sacerdote llegará de Pátzcuaro alrededor de las 9 am. Entonces desfilarán hacia la iglesia, rezando y cantando. Nosotros nos retiramos antes de que llegue el sacerdote.

La noche anterior es el día de los angelitos. Salvador Campos perdió un niño este año; esa noche fue al cementerio con música y le llevó su ofrenda. Angelito es, en general, todo el que no ha llegado a contraer matrimonio.

Las ofrendas de Pacanda son iguales a las de Janitzio. Una de ellas, sin embargo, difiere en que tiene flores moradas y violetas (las llaman orquídeas); las demás, cempasúchil. La tradición es la misma, pues mucha gente de Pacanda vino aquí de Janitzio en los últimos 40 o 50 años.

Celebración de difuntos. Objetos de la ofrenda

Santa Fe de la Laguna

31/X/63

Una mujer fabrica aquí dulces de azúcar "glass", que se usan en las ofrendas. Aprendió a hacerlos durante una estancia de varios meses en Morelia. Mandó hacer los moldes de barro con los alfareros locales, tomando como modelos, figurillas zoomorfas, antropomorfas y de objetos, procedentes de Tlaquepaque. En general, las figurillas son blancas, con muy pocos adornos en color (rosa, azul, verde y morado). En general, no hay "calaveritas"; sólo en un puesto se vieron algunas; pero estaban relegadas porque la gente no las compra para las ofrendas. La mujer trabaja estos días en el improvisado taller que ha instalado en su casa.

Fuera del atrio de la iglesia, en un portal, junto a los puestos de figurillas de azúcar, se venden también panes especiales para estas fechas, que se cuelgan también en la ofrenda. Unos, grandes, son figuras zoomorfas y antropomorfas, muy estilizadas y algunas realmente

atractivas. Hay además panes pequeños, rectangulares, de la misma pasta. Éstos valen a 4 por 20 ctvos.; otros, a "tostón" cada uno.

Se venden muchas velas; éstas son sencillas, sin adornos; hay blancas y amarillas. No se venden por pieza, sino por peso. Para pesarlas, usan una rústica balanza cuyos platillos son platos de madera burdamente tallada. La "pesa", es una piedra común, sin trabajo alguno, que equivale a "media libra" (o una libra).

Cacería del pato

Lago de Pátzcuaro

31/X/63

Ha bajado el número de patos que vienen al lago en los últimos años. Ahora son tan pocos, que no ha podido organizarse la ceremonia ritual de iniciación de la cacería, en la cual participaban cientos de canoas, con hombres armados con *atlatl* y lanzadera. Recorrimos buena parte del lago, en su parte sur, buscando algunos cazadores. Los encontramos al sur de Janitzio. Eran tres individuos, cada uno en su canoa. Los tres llevaban lanzadera (*tzupahki*) de madera, de una pieza, con tope en la parte posterior y dos agujeros adelante para meter en ellos los dedos. La fisga, de carrizo con tres puntas de metal atadas, se llama *phatámu kwanímakua*. Los patos que hay son los llamados "zambullidores"; a lo lejos pudimos ver una parvada, pero en la zona en que estaban los cazadores, había sólo algunos ejemplares aislados. Los buscan; y una vez que avistan alguno, avanzan las canoas hacia él procurando rodearlo. A cierta distancia (variable, que puede ser unos 15 metros), se detienen las canoas; los hombres se paran en la punta de la canoa, empuñan el *atlatl* y vigilan la aparición del *kuirís* (pato zambullidor), que se ha sumergido en el agua; para esto, giran todo el cuerpo, a la derecha e izquierda, rítmica y lentamente. Cuando sale el pato, alguno de ellos lanza vigorosamente la fisga, mientras los demás se acercan rápidamente para rematar la presa, en caso necesario. Los dos patos que vimos cazar fueron muertos por la primera fisga, aunque uno había recibido, al parecer, un golpe anterior.

La cacería ritual, con participación de muchos pescadores, la llaman "corrida". Además del *atlatl* y la fisga, los cazadores llevaban en este caso un carrizo con un cordel de plástico y anzuelo, para pescar.

Huistán, Chiapas*

Datos generales sobre autoridades de la comunidad

Las autoridades recientemente han tomado posesión. Se reúnen incidentalmente en casa de Ma. Eva Trujillo (comerciante mestiza, gente influyente), toman asiento y uno de ellos va llenando un vaso con aguardiente; con una breve reverencia pide permiso a cada una de las autoridades presentes y luego les ofrece la bebida.

Indumentaria de las autoridades. Pok'il "pañó" que llevan en la cabeza, *chi'hil* = "chamarro"; *helom nuti'* = redecilla atada a la cintura; *'shuh' chukt'il* = faja roja del hombre; *pish hol* = sombrero; *h besh* = calzón; *h'ku'* = camisa; *sempat o sempat'* = huarache. (Nota: es posible que haya errores en la escritura fonética, pues no había condiciones para registrar con todo cuidado la pronunciación.)

Autoridades. Hay dos jueces; dos "mayor regidor", cuatro "menorcito" y un "mayor". Dos *patam kop* = el que grita; la noche anterior a la Fiesta de reyes, grita para que la gente venga a oír misa; dos *smartomo rei*, que son ayudantes del *patam kop*. Un primer mayor, un segundo y un tercero; todos ellos hacen lo que les ordena el presidente municipal, como policías; sus ayudantes son los alguaciles, que están en parajes o colonias. Hay también juez.

* I/64. Fuente: Observación e informantes diversos, Consejos y funcionarios locales.

Trabajo comunal. Existe en la comunidad, con el nombre de *jos be'*. En Huistán hay tierra de propiedad individual; pocos tienen yuntas; los demás, deben alquilarlas. Se paga la mano de obra, aun entre los indígenas. Al juez, los alguaciles le trabajan la tierra, porque no tiene tiempo de hacerlo personalmente.

Fiestas. El presidente municipal nombra al presidente de la fiesta, que es el día de San Sebastián, enero 20. La fiesta se celebra tanto por parte de indígenas como de ladinos (es una sola). Hay un "mascarero", Juan Aguilar, que hace máscaras para el Carnaval. Para esta fiesta, el sacristán tiene tambor y flauta.

Lacandones (Nahá)*

Datos generales y noticias de cambios recientes en Nahá

Junto al terreno destinado a pista de aterrizaje en Nahá, que comienza en el borde de la laguna y termina frente a la selva cerrada, viven Jorge Chan Kin y Chan Bor, con sus familias. Ellos nos recibieron; enseguida llegaron Chan K'in, Mateo García, su hijo y otros lacandones que viven al otro lado de la laguna.

El campamento de Gertrudi es un claro, atrás de la casa de Jorge. Al otro lado del campo de aterrizaje hay un pequeño canal y en él unos cayucos de 5 a 6 m de largo y 40 a 60 cm de ancho, hechos en un solo tronco de caoba.

Chan K'in platica: "Antes, antes de que yo fuera niño, se pescaba con flecha; pero ahora hay anzuelo, es más fácil. Pescamos mojarra. También hacemos cosas de barro, secándolas al sol durante 10 días y quemándolas después. Antes había túnicas de mahagua (o majahua); ahora buscamos como ustedes. De comer, antes, en vez de sal tomábamos ceniza". (*Sic*)

* 1/64. Fuente: Chan Kin García y observación.

*Situación actual y problemas de los lacandones**

P. ¿Cuáles son, en su concepto, los principales problemas de los lacandones actualmente?

R. Primero, su dispersión. Hay tres grupos, el de Nahá es el más grande, le llamo grupo norte. En total, deben haber alrededor de 240 individuos. La cifra exacta no podemos darla porque no hemos podido saberla, a pesar de que me ofrecí al Lic. Loyo para realizar personalmente el censo del año 60. Deberían concentrarse, es la única salida, según lo confirmó recientemente el Dr. De Garay, del Laboratorio de Genética de la Comisión Nacional de Energía Atómica. Según él, si los lacandones siguen aislados el pronóstico seguro es la desaparición del grupo, por problemas genéticos, de herencia y entrecruzamiento. Ya se están presentando los primeros casos de degeneración. Sin embargo, no es fácil la concentración: unos (éstos) viven en clima subtropical; otros, en clima tropical. Yo creo que podía seleccionarse una región adecuada en la selva. En cuanto al mestizaje, me parece que sería peligroso. En Caoba, o Monte Líbano, los mestizos que van al monte a sacar madera y tabaco y a vender artículos necesarios para los lacandones, han introducido el alcoholismo en alta proporción y han pervertido a la gente. Con pistola en mano violan a las mujeres; a los hombres, les pagan mal, luego los emborrachan y les quitan el dinero que les pagaron por el tabaco.

El tabaco es el principal producto de venta. Hace 20 años, lo compraban a 25 ctvs., el manojito de 1 kg. Con el Prof. Castellanos (Asuntos Indígenas del Estado), conseguimos que pidieran 50 ctvs. Hoy debe pagarse a 1.75. De todas formas, el dinero y el tabaco se los quitan.

Siembran maíz y tabaco. Este año, el calor y la humedad, quemaron la cosecha ("cayó el chahuistle"). Yo traje una tonelada de maíz, que es la base de su alimentación.

Otro problema muy importante es la invasión de la selva por los tzeltales. Llegan en plan de colonización a las zonas donde todavía hay mucha madera fina, especialmente caoba; están introduciendo el

* I/64. Fuente: Gertrudi Duby.

alcoholismo en gran cantidad y también ellos han pervertido a la gente. Los tzeltales queman la selva para sembrar; actualmente no tienen caminos, pero yo creo que cuando lo haya, ya estará todo erosionado (tal como se ve desde el avión en una gran extensión adelante de Ocosingo, lo que antes era selva).

Problemas sanitarios. Desde luego, no hay médico. El equipo del Dr. De Garay hizo un estudio muy amplio, de individuo por individuo. Los principales padecimientos son las infecciones intestinales. Conozco el caso de un epiléptico. Hay bocio con relativa frecuencia. En la mujer, se presentan ahora varios casos de menstruación difícil, con hemorragias muy fuertes y de difícil contención, ahora mismo traigo medicinas para una mujer de aquí, que se ha estado desangrando. No hay ahora paludismo y fiebre amarilla. Ésos son cuentos. Aunque seguramente antes los hubo (yo misma tuve una fuerte fiebre palúdica).

Sobre Gertrudi DUBY. Nació en Berna; vivió en Suiza, al pie de las montañas. Era miedosa; se esforzó en vencer el miedo y atravesó sola, de noche, un panteón que la aterrorizaba. Las tormentas también la asustaban. Siempre la atrajo México; recuerda desde niña el complicado nombre de Iztaccíhuatl. En cuanto vino, fue al volcán. Conoció a Franz Blom en la selva; cuando lo vio bajar de la avioneta, se acercó diciéndole "usted es Franz Blom" y él contestó "y usted es Gertrudi DUBY". Nunca se habían visto. Por la noche, en la selva, Gertrudi cuenta historias y anécdotas en varios idiomas; son las que antes contaba Blom.

*Algunos datos sobre los dioses**

Nombres de los dioses principales (que participaron en la ceremonia del *balche*):

Ok yaantó (yantóo o kintóo)

Kanankash (2 braseros, uno pertenece a Mateo)

Itsaná

Zaca'puk

* I/64. Fuente: Chan K'in.

Akinch'op
Zibaná
Hachakiúm

Hachakiúm es el dios principal; Kanankash es el dios del bosque, Ok yantóo (corrupción de "santo", según Gertrudi Duby), es el hacedor de los blancos. Zibaná es hermano menor de Hachakiúm. Itsaná es un dios general de la religión maya. Zaka'puk y Akinch'op, también son dioses generales, sin atribución específica actual.

*Ceremonia del balche'**

La ceremonia ha sido preparada especialmente para Gertrudi; ella asegura que es tal como se acostumbra realizar.

Local. La ceremonia se realiza en un caribal que está muy cerca de la laguna de Nahá, pero en la orilla opuesta al campo de aterrizaje; en el caribal viven pocas familias; los mayores, que dirigen las ceremonias (sin ser propiamente sacerdotes, pues tal especialización ha desaparecido totalmente) son Chan K'in y Mateo (éste tiene la cara deformada, porque muy pequeño se quemó). En el caribal, que no presenta orden alguno identificable, está la casa de los dioses: un cobertizo de palma, grande (8 a 9 m × 4 de ancho) que tiene un endeble muro sólo en un lado. Es un recinto sagrado, al cual no pueden entrar las mujeres. En él están los braseros-dioses, y los demás objetos del ritual. El piso es de tierra.

Preparativos. El día anterior a la ceremonia, se realizan las actividades preparatorias. La corteza de un árbol llamado majahua ya estaba lista; ahora se corta, dentro de la casa de los dioses, con un cuchillo, sobre un trozo de madera, en fajillas de unos 6 cm de ancho y 1.50 de largo; para esto, la corteza se dobla en varios pliegues para facilitar el corte. (Las bandas se llaman chakash.) Durante este día, Mateo ora dentro del recinto: en cuclillas, ante el dios Kanan Kash, reza-canta subiendo y bajando el tono y el volumen de su voz. En su rezo-canto, que no es

* I/64. Fuente: Observación, Gertrudi Duby y varios lacandones.

tradicional sino improvisado y personal para cada ocasión, pide que su mujer se alivie.

Junto a él tiene una calabaza con trementina; con dos palitas de madera, saca trementina y la va dejando caer en el brasero encendido (kanankash). De tiempo en tiempo, se levanta y va a su casa, que está a unos pasos atrás de la casa de los dioses. Su oración la repite en varias ocasiones durante este día y también el siguiente.

Corte de caña. La caña es materia prima para la preparación del balche'. Cortan cerca del caribal, donde tienen un pequeño sembradío. Uno corta con machete y otros limpian la caña con el mismo instrumento. Luego llevan las cañas a un lugar cercano a la casa de los dioses en ese sitio, sobre un gran tronco derribado, cortan la caña en trozos pequeños y le quitan la cáscara. Ambas operaciones las hacen con machete. (Caña = *zucar*.) Los trozos pelados se depositan en el chem, un gran tronco ahuecado que está puesto sobre soportes rústicos de madera, enfrente de la casa de los dioses. Hay dos chem, uno para machacar la caña y otro para depositar el balche'. Cuando no se usan, se voltean y se cubren con ramas secas de palma.

Corte del balche'. No es muy común el árbol del balche'; ahora buscan uno —que en realidad es apenas un arbusto— en un sitio cercano al caribal. Lo derriban a machetazos; llevan los trozos a la casa de los dioses y allí los golpean con otro palo para aflojar la corteza, después, desprenden ésta a mano.

Preparación de la bebida. El primer paso es bajar el chem de los horcones y ponerlo sobre el suelo (el chem es en madera de punah). En él colocan las cañas y 3 o 4 hombres comienzan a machacar, empleando un madero de 1.60 m de largo, de una sola pieza, que tiene la base más ancha que la empuñadura; se toma con ambos brazos y se golpea hacia abajo, con el mazo vertical. (*Kuchikah zucur* = palo para moler azúcar.) El jugo de la caña se deposita en el otro chem; se colocan trozos de corteza de balche' tanto seca como fresca y se ponen unos palitos (che') para que vayan al fondo y no floten; se cubre el chem con ramas de palma. El líquido permanece durante toda la noche en fermentación.

Preparación del chacash. El chacash (árbol rojo) sirve para teñir las fajillas que se usan en la ceremonia. Hubo que buscar el árbol bastante lejos, por el rumbo del caribal en el que está el campo de aterrizaje,

saliéndose de las veredas de la selva. Con un machete se desprenden trozos de corteza; al poco tiempo de cortada, ésta ha adquirido un color carmín intenso en la parte interior. La corteza se pone en una calabaza con agua y allí también se colocan las fajillas de majahua, durante toda la noche permanece entintándose.

Trementina. La trementina (= *uyits tohte'*) se saca del árbol de ocote y se machaca en un cayuco (*chem*). Para el balche' se colocan bolitas hechas a mano en la shi kar (una tabla con mango usada exclusivamente para tal ocasión). Se preparan desde ahora, colocando simétricamente las bolitas en hileras.

Desarrollo de la ceremonia. Al día siguiente, en la casa de los dioses (*iatoshkú'* = "casa del santo"). Chan K'in pone tablas en el interior (tablas: *patak ché'*) y sobre ellas, hojas de palma. Sobre las palmas coloca ocho braseros-dioses, en los dioses debe haber una piedra de yaaxilán, que están depositados en una tabla adosada al muro de la casa, en alto. Las hojas de palma están con el envés hacia arriba. El balche' que está en el chem, lo descubre y con una jicarita, lo van pasando al dios del balche' (una olla grande, no brasero, con una mascarilla pequeña en el exterior, sólo se usa para depositar balche'). Como todos los objetos ceremoniales, no puede tocarla la mujer, ni los niños que aún no participan en la ceremonia). Para poner el balche' en el dios, debe colarse, usándose para tal fin un paliacate de manufactura industrial. El dios del balche' se lleva lleno a la casa de los dioses y allí, con una jícara (luch, hay unas para el balche' y otras para el pozol), se vacía en otras jícaras que están frente al enramado; cada una queda sobre un rodete, frente a cada brasero-dios, incluido el dios del balche'. Chan K'in comienza el rezo ante los dioses; poco después, se une Mateo y rezan a dúo, en la misma forma descrita durante la oración personal de Mateo. Chan K'in toma una de las paletas de resina que tiene preparadas con bolitas de trementina y que habían guardado debajo de las hojas de palma; sin dejar de rezar, Chan K'in va poniendo "cabezas" de trementina a los dioses (en este momento, hay en total 16 jícaras con balche' ante los braseros) Mateo toma después el lugar de Chan K'in y continúa la operación.

A continuación, se da de comer balche' a los dioses; rezando, se toma una hoja de palma enrollada, se moja en una jícara de balche' y se ponen algunas gotas en la boca del brasero-dios. Terminada esta

ofrenda, Chan K'in toma cigarros de tabaco en hoja manufacturados por ellos y los ofrece, en primer término a los lacandones visitantes (a la ceremonia del balche' acostumbran asistir lacandones vecinos, del mismo grupo norte, pero que viven en otros caribales; a sí mismos, los lacandones se llaman "caribes"). La mujer de Chan K'in, entra también en ese momento, por única vez, en el recinto sagrado, para ofrecer jícaras con pozol a los mismos caribes visitantes. Entre tanto, el yerno de Chan K'in ofrece la bebida sagrada a los cuatro puntos cardinales, fuera de la casa de los santos; él mismo da entonces de comer a los braseros-dioses que no están en el suelo (como los ocho mencionados) sino en una tarima adosada al muro posterior. Nuevamente se ofrece balche' a Zukún-Kiúm (dios del balche'), que está afuera, "cuidando".

Ahora, finalmente, ponen bancos de madera hechos de una sola pieza alrededor de otras hojas de palma sobre las que hay jícaras con balche', dentro todavía del recinto de los dioses, y los caribes participantes se sientan a tomar la bebida.

Producción del fuego ceremonial. Fuera del recinto, tres hombres producen el fuego ceremonial: sobre una hoja seca de maíz colocan un poco de viruta; con un palo que tiene pequeños agujeros, frotan un taladro de madera, alternándose para que no se pierda la rapidez de la fricción; al encenderse la viruta, avivan el fuego y lo llevan a los braseros, en los que hay trementina. Minutos después, los ocho dioses-brasero están encendidos; rodeándolos, todos los lacandones participantes, de pie, cantan sus rezos. A continuación, Chan K'in y Mateo dan nuevamente de comer a los dioses; posteriormente, se sientan para seguir tomando balche'.

Los sombreros de los dioses. Las bandas coloreadas (que Chan K'in, entre risas, llama "los sombreros de los santos"), se han colgado dentro del recinto sagrado, después de permanecer en el líquido colorante durante toda la noche. Ahora, Chan K'in, rezando, y su hijo, ponen las bandas alrededor de los braseros, anudadas de manera sencilla.

La mujer más vieja pone achiote en un metate limpio y lo muele; ése será colorante para otra etapa de la ceremonia. La molienda ocurre bajo un cobertizo, cerca de la casa de los santos.

Los hombres, fuera de la casa, echan al aire balche' con el canuto de la hoja de palma que se emplea para dar de comer a los braseros, es la ofrenda a Hachakiúm, que está arriba, el que se hizo a sí mismo Sol.

Mateo y Chan K'in pintan con achiote a los dioses; primero, debajo del brasero ponen un punto, untado con el dedo de la mano derecha. Después, en los troncos que sostienen el techo de la casa de los santos; siempre dibujan la misma figura: un pequeño círculo con un punto en el centro. Después comienza la pintura personal.

Chan K'in con una jícara de balche' en la mano; Mateo con la pintura comienza a pintarlo: primero, le traza tres rayas en el brazo derecho; luego, otras tantas en el tobillo; después, círculos con puntos en la túnica, a la altura del pecho y puntos en el resto de la túnica, de manera irregular. Luego le pone un punto en la frente y otro en la barba. (Antes de comenzar estas operaciones, le había colocado una banda de color en la cabeza, igual a la que pusieron en los braseros.) Chan K'in es el único que lleva una pintura tan complicada; a todos los demás les ponen puntos en la túnica y uno en la frente y otro en el mentón, además de la banda que todos llevan en la cabeza. Terminada la pintura de los hombres, se pintan las mujeres entre ellas, fuera del recinto de los santos; también ellas se colocan bandas y puntos, en forma idéntica a los hombres. Finalmente, a los asistentes no lacandones, nos pintan ropa y rostros, colocándonos las bandas. Ha terminado la ceremonia.

*Datos y apreciaciones generales**

Épocas del año. A una pregunta que llevaba por intención conocer los meses, Chan K'in contestó, en una plática incidental, lo siguiente: *akná* (luna); *yaaxk'in* (siembra); *k'in* (con sol); *oxpari'* (lluvia); y *hahár* (mucho lluvia); *oki yaaxk'in* = este mes.

Migración de Chan K'in. Antes vivían en un sitio llamado Zacatal; de allí emigraron lentamente hasta Nahá, durante un recorrido de varios

* I/64. Fuente: Observación, Chan K'in y otros.

años, en busca de ocote y colmenas para manufacturar cera. Nahá resultó un sitio adecuado y allí se establecieron, aunque inicialmente el caribal estaba en otro sitio y sólo después se asentaron donde ahora viven; él mismo señala que antes su vida no era siempre en el mismo sitio, sino que con mucha frecuencia cambiaban su lugar de asentamiento. Chan K'in tiene 2 mujeres y 10 hijos: 5 varones y 5 mujeres.

Cultivos. Siembran yuca, camote, maíz, chile, frijol, plátano y tabaco. Este último es el producto comercial. Chan K'in logra de 500 a 800 manojos al año, se los pagan a un peso cada manojito. La milpa abandonada se llama acahual.

Otras actividades. Pescan mojarra, cazan faisán y jabalí. Recolectan miel de abeja silvestre y cortan carrizos para flechas.

Clanes (G. Duby). Ya no funcionan, al parecer; pero cuando vino por primera vez a Nahá, había tres: K'eken, K'in y Mash; todavía se reconocen entre ellos como pertenecientes a uno u otros.

Las mujeres casadas (las hay niñas; tienen esposo aun cuando el matrimonio no se consuma biológicamente), llevan un atado de plumas en la trenza; son plumas de colores diversos incluso llevan de cotinga.

Notas de viaje

Umbanda

*Fiesta de San Cosme y San Damián, Niteroi
26/IX/1970*

El terreiro

En los arrabales de Niteroi, a la vera de una barranca, subiendo una larga cuesta de camino irregular de tierra y piedras. La casa es modesta, sin ser pobre (a la derecha del corredor que conduce al sitio de oración hay cuartos: cocina, una sala con televisión).

Junto a la puerta del lote hay un pequeño altar con puertas, asentado a nivel del piso, con varias imágenes de Oxú (diablos en barro pintados de rojo). Más adelante, donde el corredor se abre en patio, bajo un cobertizo, otro pequeño altar, semejante al primero pero sin diablos.

El cuarto donde se realizan las ceremonias es rectangular, con techo de un agua inclinado hacia el costado por el que se entra. Tiene unos 6 x 4 mts. Dos puertas más, una de cada lado del altar, están cerradas con cortinas de tela. La gente entra y sale sobre todo por la del lado izquierdo (de frente al altar). El altar está remetido. El suelo, en ese lugar, está cubierto con una vieja alfombra. Hay una mesa con varios niveles. Destaca un Cristo crucificado que está en el centro de la mesa, un San Jorge con armadura, que sobresale como figura principal. Varias imágenes de negros viejos, sentados. Un pequeño buda. Vasos con agua y uno con una piedra rodada de río. Bajo la mesa está la figura en bulto de Lemayá, en una playa cubierta con conchitas

de mar. Hay varias espadas de madera, pintadas. Un San Antonio, que difiere de la imagen católica porque la de Umbanda lleva al niño en el brazo izquierdo. Las imágenes de San Cosme y San Damián también son de bulto, pero como se identifican con una deidad africana, siempre hay una tercera figura, más pequeña, entre las dos mayores. También hay algunas figurillas de indios.

El cuarto está casi sin muebles. Sólo en el lado opuesto al altar hay dos mesas con otras figuras de los santos festejados este día, un adorno con dulces y varios pasteles. Junto, en otra mesa, una gran cantidad de frutas bien arregladas. En los muros hay algunos letreros: en el izquierdo (viendo de frente al altar), uno dice MEDIOS y otro, pintado sobre una tabla, es el nombre del templo (*Paé*). Frente al altar dice HOMES. El lado derecho, reservado a las mujeres, no tiene letrero. Hay algunas fotografías evidentemente tomadas en el propio sitio. En pequeños nichos hay crucifijos, pero sobre todo figurillas de indios con penachos y flechas, muy sofisticadas. Algún aviso previene contra desórdenes y señala lo que no debe hacerse sin permiso del jefe del centro espiritual.

Los asistentes

Hay unas diez medios, con amplias faldas largas blancas, caladas y bordadas. Algunas llevan camisas blancas también, otras son color de rosa, pero todas igualmente caladas y bordadas. En su mayoría son negras y mulatas, pero algunas no presentan claramente esos rasgos. Una es vieja, la mayoría gente de mediana edad y dos de ellas, jóvenes. Los hombres, de frente al altar, visten de blanco, con pantalón y chaquetas de manga larga, como de enfermeros (alguna lleva, en efecto, letras bordadas con el nombre de un servicio médico). Son menos que las mujeres, todos negros o mulatos.

Dos músicos con tambores están sentados a la derecha del altar, con tumbadoras que colocan entre las piernas y tocan con ambas manos. Entre los asistentes hay muchos niños (la fiesta de San Cosme y San Damián está dedicada a los niños) y unas 15 o 20 mujeres en el momento de mayor afluencia porque la gente entra y sale constantemente entre el cuarto y el patio. Algunas mujeres están relativa-

mente bien vestidas y son blancas. Algunos otros jóvenes no visten de blanco, pero en ciertos casos también participan.

La ceremonia

Los "puntos", como se llama a los cánticos de Umbanda, son breves. Los inician alguno de los hombres o la jefa de los medios. Los demás los siguen a coro, palmeando. A veces, los tambores entran después, pero casi siempre lo hacen desde el principio del punto. Las medias danzan en algunos puntos, todas y sólo algunas, girando, contorsionándose, con la mirada perdida, los ojos desorbitados, un puro en la boca. A veces acompañan el ritmo exhalando fuertemente por la nariz o con breves jadeos acompasados. Hay gritos intermitentes que suenan como "eu" y se acompañan con golpes en el pecho. Unas bailan por momentos sin gran exaltación, siguiendo el ritmo y dando palmadas. Por momentos, en cambio, giran frenéticamente, extienden los brazos, se toman entre ambas manos la cabeza o la hacen ascender y descender vertiginosamente. Cuando la exaltación de alguna llega a cierto punto, otra u otras le detienen la cabeza, tomándola por los cabellos. Dos hombres intervienen también en la danza: uno, de edad mediana, cabello rubio y vestido de blanco, da la impresión de estar completamente borracho: permanece mucho tiempo de pie, balanceándose, la cabeza baja, los ojos vidriosos, fumando constantemente y llevando el ritmo con las palmas a destiempo, cuando danza está constantemente a punto de caer.

El otro, joven, no va de blanco. Recibe un espíritu de indio y permanece mucho tiempo con los brazos cruzados sobre el pecho, golpeándose frecuentemente, en tensión con la boca y la nariz fruncidas, gritando "eu" y respirando fuerte y ruidosamente.

Nos reciben, después de la presentación que hace de nosotros la jefa de las medias con un canto de bienvenida y esparciendo pétalos de flores blancas sobre nuestras cabezas. Una por una, las medias van pasando frente a nosotros, giran, caen de rodillas, se yerguen y se saludan presentando alternativamente el brazo derecho y el izquierdo, que cada uno de nosotros debe tocar cruzando sus propios brazos. Algunas también abrazan, dos veces, volteando la cabeza a ambos lados.

Ese mismo saludo lo hacen después en varias ocasiones con la jefa de los medios. A partir de cierto momento, ella toma una de las espadas de madera, danza con ella y con ella saluda y dirige algunas acciones. Frecuentemente las medios se acercan danzando hacia el altar y se tiran de pecho en el suelo, repiten ese acto frente a la puerta de salida y, a veces, frente a la jefa, que la mayor parte del tiempo permanece en un área a la izquierda del altar. Todos los que danzan llevan collares de cuentas transparentes y de colores. Van descalzos. Su expresión cambia rápidamente cuando danzan: a algunas, el cabello les cubre casi enteramente el rostro, las expresiones son completamente diferentes de las que se observan cuando están cantando solos, sin danzar. La energía que despliegan durante el baile no corresponde a lo que podría esperarse viéndolas en otro momento. Cantos y danzas se prolongan casi hasta las 8 pm; llegamos a las 5 y ya habían comenzado.

Viene después un descanso: las medios dejan sus collares en el altar, cesa la música, mucha gente sale al patio. Hubo momentos durante el rito en el que una señora que estaba junto a mí estuvo a punto de desmayarse, se tomó la cabeza entre las manos y perdió el equilibrio. Sus vecinas la detuvieron y la mantuvieron presenciando el rito, hasta que la mujer salió del local. No danzó.

La letra de los puntos es muy variante. Para mí resultaba generalmente ininteligible, pero alguna se podía entender: "un japonés llegó a la costa", por ejemplo. Otras hablaban de la guerra con Paraguay y la batalla de Unanité. Hay frecuentes alusiones —me dice Wagner— a la guerra.

El rito de San Cosme y San Damián

Cuando se reinicia la ceremonia, las medios reciben espíritus de *crianças*. Seis mujeres y el joven que estuvo danzando se sientan en el suelo y comienzan a actuar como niños: se ponen el dedo en la boca, hacen movimientos torpes, pelean entre sí, chillan y hacen bromas. La jefa reparte después los pasteles entre ellos y también bolsas de papel con dulces, chupones, silbatos y espantasuegras, al mismo tiempo que los niños asistentes se forman para recibir los obsequios. Ninguna de

las medias come los pasteles ni bebe los refrescos: el acto es meramente ritual y simbólico.

Nos retiramos cuando han terminado de repartir los dulces.

Propaganda política

Ya tarde llegan otros visitantes que durante el descanso hablan amablemente con la gente. Antes de comenzar el rito de San Cosme y San Damián, el jefe del *terreiro* los presenta: está un diputado federal, uno estatal (que fue o es director de educación del Estado de Río), el jefe de la oficina de limpieza y un candidato a algo para las próximas elecciones. Toman sucesivamente la palabra y pronuncian discursos verdaderamente increíbles, con tono de oradores baratos, demagógicos y vacíos de cualquier contenido. Uno de ellos habla de "nuestra Umbanda", los otros señalan que es fiesta para niños. El diputado federal, con traje y corbata, habla de todo lo que ha viajado, de lo poco que ha dormido, de cómo le gusta conocer más fluminenses y de lo que hará mañana, cuando viaje a Brasilia, "volando a 9 mil metros de altura". Todos presentan la cuestión como si hubieran sido invitados e hicieran una gran deferencia asistiendo a ese lugar —pero a fin de cuentas, también cumpliendo su deber de representantes del pueblo fluminense a cuyo servicio han dedicado sus mejores esfuerzos. Se elogian mutuamente. Sólo el diputado estatal está "cortado" y se guarda el discurso que evidentemente pensaba pronunciar: conoce a Castro Faría y dedica el tiempo a convencerlo de que cayó allí por una "feliz coincidencia". La gente no presta mayor atención a los discursos, hay un ruido infernal y apenas se oye lo que dicen. Se van en cuanto terminan su misión. Usan un carro oficial, lo cual, se supone, está prohibido para fines de campaña electoral.

Río Crato

30/X/1970

A Belo Horizonte, 4:30. Allí, espera de media hora y nuevo vuelo en un bimotor cinco escalas, dos de ellas en pequeñas localidades a la vera de un río color chocolate con leche. Dos de las pistas eran de tierra apisonada. Como no se vuela alto (3 mil a 4 mil...) se siente que se vuela y se ve el paisaje. Después de las lomas redondas, femeninas, de Minas Gerais, una superficie plana, muy agreste, sin relieve, casi el Sertón del Noreste con una vegetación de chaparral, rara vez apretado, casi siempre dejando ver un suelo que se presiente duro, tal vez calcáreo. Caminos y veredas rectas, como trazadas con regla. Muy de cuando en cuando se concentran las veredas en un haz de radios en torno apenas a una construcción, tal vez una *fazenda*. Sube la temperatura, las escalas son a 34-35 grados centígrados. En la segunda parada, un grupo de niños semidesnudos, harapientos algunos, se apretujan en torno a la escalera. Miran. Un ciego con su lazarillo infante que pide limosna, la tripulación regala a los niños las cajas de "lunch" vacías. Ellos no pelean entre sí, a pesar de que son menos cajas que niños. Alguna vez los dejan subir la escalera y echar un vistazo al avión. Es el primer contacto con el NE.

El "aeropuerto" de Crato está sobre el borde de un escalón, geológico, cubierto de matorral cerrado. De él se baja hacia la ciudad por un camino que comienza de tierra, sigue empedrado y termina de

asfalto. Desde lo alto se ve Crato, en primer término, y un poco más lejano, Juazeiro.

El "Chato Hotel" tiene 2 pisos. El cuarto es minúsculo, con piso de mosaico, una cama estrecha, un armario, un lavabo y cielo raso. Visito a don José, tío de Neuma. Un viejo muy viejo, que fue el historiador local y pariente del padre Cícero, pero hoy no se acuerda si éste murió en 1923 o en 1933.

Como en un restaurante cerca de una de las varias plazas de la ciudad. Carne muy seca, y no se puede comer ante la puerta, donde se paran niños y viejas que sólo piden con su presencia, con su mirada, con su escualidez que hace ver sus ojos tan grandes. Éste, según don José Figueredo Filho, fue un año seco... (São Paulo es, en su opinión, la materialización de la profecía de Vasconcelos sobre la raza cósmica.)

Un viejo canta acompañado sólo por un triángulo grande de fierro. Su repertorio, aquí por lo menos, es moderno y no local: La Banda de Chico Buarque, y una samba reciente.

31-X-70. Temprano llegué en taxi a Juazeiro do Norte. Apenas unos minutos desde Crato. Descansé un poco en el hotel y luego fui al mercado.

Ocupa varias manzanas en torno al mercado propiamente dicho. Hay cierta organización por productos. Calles con cereales (maíz, frijol, arroz, harina de mandioca, azúcar) que se venden en costales y en petacas de cuero. Calles con ropa industrial corriente. Con objetos de ferretería, cestas, reatas y objetos de arriería (muchos productos llegan en recuas; se ven burros por todas partes y hay solares que funcionan como improvisados mesones; también hay carretas con un asno y dos ruedas de coche). La moronga se vende en gran cantidad dentro del mercado, en enormes tripas; las panelas de piloncillo, ocupan también muchos puestos. La alfarería es pobre; al parecer, hecha en el propio Juazeiro: ollas grandes, sin vidrios, y recipientes menores, pulidos. Algunas figurillas *cangaceiros* a caballo, mujeres, burros con ollas. Dentro del mercado hay más y mejor hechas (músicos, arrieros, etc.), así como tallas de madera —éstas, de mala factura.

Un improvisador de Pernambuco, negro, en una calle. Se acompaña sólo con un pandero, pero tiene un acompañante, mejor, un ayudante, que sólo dice el estribillo después de cada larga improvisación. En este

caso el estribillo dice: *Brazil é meu lar*, y el cantador canta a partir de "lar", montando su voz sobre la de su ayudante. Canta una historia sobre cómo fue a la escuela y no aprendió; todo lo que hizo para salir bien (incluso seguir consejos malignos: comer un gato crudo sin sal en el cruce de 4 caminos, a la una de la mañana). Finalmente dedica una tirata a cada letra del alfabeto, para demostrar que ya aprendió (Pedro Pedrario pedía pasaje para Pernambuco). Pasa el pandero improvisando un verso a cada asistente; cuando pasa un camión ruidoso, interrumpe la secuencia de su narración y dedica algún verso al camión. Dentro del mercado hay puestos fijos con yerbas medicinales.

Fuera hay merolicos (nunca tan estridentes como en México), apostadores de "dónde quedó la bolita". Algunas tiendas grandes atraen público con *cantatores* nordestinos.

Casi no hay puestos con comida hecha, salvo en un tramo de una calle lateral. Se ven "chapeus" de cuero tipo *cangaceiro* — mucha gente los usa— y sombreros de palma y de hoja trenzada. La gente calza sandalias o va descalza. No hay mucho ruido, pero tampoco se siente silencio.

Por la tarde, con las hijas de la familia Moraes y unas amigas, vamos a la romería (a ver la Roma de los pobres, dice una de ellas).

Primero, la iglesia de la Virgen de los Dolores (Nossa Senhora dos Dores), patrona de Juazeiro. Templo lleno, gente ante un cofre grande donde depositan dinero y encargos escritos. Un hombre con un palo vigila y mete los billetes en la ranura. Afuera hay una escultura de la Virgen con Jesús muerto. La gente soba y besa las figuras. Abajo se truenan cámaras (que se hacen en un como cartón con bollas, la última mayor que las otras, envueltas en papel duro. Manufactura local).

Ventas de estampas y objetos sagrados. Un niño canta la historia de la aparición más reciente: la Virgen está siendo vista por una niña de nueve años.

La otra iglesia (Ntra. Sra. del Perpetuo Socorro) es donde está enterrado, ante el altar, el padre Cícero. No podemos entrar, tanta es la gente. Un amplio rectángulo al frente muestra huellas negras en el suelo: el día 2, la gente lo llena con ceras. Junto está la "Cada dos Miragres", llena de objetos amontonados (cientos de brazos, piernas, cabezas de madera; las paredes cubiertas con exvotos, fotografías y

hasta propaganda política en calidad de exvoto) lo cuidan todo las beatas.

De nuevo en camino, oímos por radio *Padre Cícero* de Tun Maya, en ritmo *rock-soul*. También una música nordestina prohibida en Río porque dice "procura tu" y el "tu" puede confundirse...

Visitamos el templo de los franciscanos hecho sólo por cooperación (con los nombres de los benefactores en techo y columnas). Es el mayor de Juazeiro. Visitamos el taller del mestre Noza, tallador, imaginero, viejo que labra padres Cíceros hieráticos, en la mano derecha un bastón y en la izquierda un libro misal, ambas pegadas al cuerpo y simétricamente colocadas hacia adelante. Compro dos figuras.

El artesanado tiene gran importancia en Juazeiro. Casi todo lo que se vende en las romerías es hecho aquí mismo. Se trabaja madera, barro, cuero, oro, cobre y un sin fin de otros artículos *lembranças* de la peregrinación. Cuatro son las épocas de mayor afluencia (aunque la hay ya todo el año): difuntos, navidad, septiembre y marzo. Todos los días 20 de cada mes, mucha gente de Juazeiro viste de negro, promesa por la muerte de Cícero.

Por lo menos dos frailes franciscanos han sido considerados popularmente como reencarnaciones del P. Cícero. El más famoso vive aún, Frei Damian y viene cada año a Juazeiro, provocando verdaderos tumultos. Una confesión, un bautizo, un matrimonio administrado por él, se considera de mucho mayor valor que cualquier otro.

Cícero y Floro Bartolomeu "liberaron" a Juazeiro con una "revolución" allá por 1914, logrando que fuera municipio aparte y no más dependiente de Crato. Aunque Cícero nació en Crato, hizo su carrera en Juazeiro y logró incrementar su independencia; administraba sacramentos y decía misa aunque Roma no lo autorizó. Hubo conflictos.

En la misa de la noche la gente canta con el cura, que dice "coisa bonita" cuando todos participan. Su sermón, que pide que oigan con la mayor atención, es el que comienza (evangelio): "bienaventurados los pobres de espíritu..." Dice que donde sería mejor aplicado que entre los romeros que hoy vienen de todos los rincones del sertón del NE, mansos, pacíficos, de espíritu pobre, sufridores... de ellos serán el reino de los cielos, ellos verán a Dios.

I-XI-70. El mercado da la impresión de haber crecido; en cambio, en los dos templos principales hay, por la mañana temprano, menos gente, lo que me permite, por ejemplo, entrar hasta el altar de Ntra. Sra. del Perpetuo Socorro y ver la tumba del Padre Cícero. Es una lápida con las fechas de nacimiento y muerte de Cícero Romão Batista (30-III-1844 al 20-VII-1934). 90 años, la mayor parte de ellos en Juazeiro. La placa tiene, además, los nombres de sus amigos (sacerdotes, sobre todo) y un recuerdo a la muerte de su hija adoptiva.

La gente reza ante la tumba, arrodillada y apoyándose en el barandal que la rodea. Hay una gran caja colectora en la que entran, además de billetes y monedas, recados, promesas, fotografías y etc. Sobre la tumba también cae dinero y objetos mayores; paquetes de todo tipo, bolsas, etcétera.

Estuve también en la impresora que edita las oraciones y canciones populares, atendida hoy por la viuda, que me cuenta sus penas y sus estrecheces.

Más sobre el mercado: una sección con petacas de madera; otra grande, en torno al parque municipal que está al lado de Nossa Senhora das Dores, en la que se vende, en minúsculos puestos, comida para los peregrinos. Éstos duermen en casas que alquilan sitio, en camiones, o en barrancones —es para Juazeiro, un buen negocio.

Los precios varían mucho —no sólo conmigo: he visto ofrecer sombreros nordestinos, muy semejantes, a 6 cruzeiros y a 10, estos últimos en puestos próximos a la plaza central.

El cura, hoy por la mañana, seguía con el sermón de “bienaventurados los pobres de espíritu...” que, por lo visto, es lo único que considera oportuno decir a los romeros. La gente viene, la mayoría, en camiones alquilados. Son camiones de carga con toldo y se ponen algunas hamacas (redes) cuando están en Juazeiro, pero insuficientes para la cantidad de gente que llevan (hasta 100). Algunos son camiones de pasajeros. Gente llega a pie: un matrimonio caminó 900 kms por el sertão, en 15 días. Hay quienes vienen en carro propio.

Por la tarde visitamos, primero, el Museo: una casa en la que moró por varios años el P. Cícero. Se conservan algunos objetos suyos, vajilla, ropa, ajedrez, tocadiscos. La cama, se dice, es nueva, pero el pueblo exigía que hubiera una. Los amigos de Cícero se llevaron todo lo demás, como recuerdo y como reliquia. Por lo demás, hay colec-

ciones del Amazonas, muchos objetos etnográficos, de los padres (¿salesianos?) que fueron nombrados herederos universales por Cícero.

Subimos luego a la estatua gigantesca que se inauguró hace exactamente un año en un sitio donde Cícero vivía por temporadas o pasaba fines de semana. Hay una capilla que él construyó y quedan rastros de los cimientos del gran templo que quería construir, cuya maqueta—horrenda—está en el Museo. La vista es hermosa: se ve todo el Cairiri, zona “privilegiada” dentro de su gran pobreza, en el NE, circundada por una sierra baja, sin el extremo rigor en las sequías que asolan al resto de la región.

Sobre Cícero se me dice que tuvo graves problemas con Roma hasta el grado de que le suspendieron el derecho a decir misa y administrar sacramentos. Tal fue el resultado de que él acreditaba como un logro que las hostias que daba a una beata, se teñían de sangre, y las comisiones nombradas no juzgaron el tal milagro.

2-XI-70. Por la mañana el mercado da la impresión de tener menos gente que los días pasados. Se camina con más facilidad y se observa con más tranquilidad. Por ejemplo, veo un puesto donde venden milagros de madera: cabezas, brazos, pies, senos. El comercio de “redes” es grande: son de una tela gruesa, en c... (*sic*) con flecos. Incómodas, supongo.

El templo de Dores tiene también poca gente—no hay ningún oficio. Se ven camiones llenos de peregrinos, tal vez saliendo ya. En Socorro hay más gente: ya un lado de la plataforma está lleno de velas en el suelo. Una pareja de muchachos con micrófono cantan una historia que cuenta la vida del P. Cícero, sin acompañamiento instrumental alguno. Curiosos tras cada estrofa uno de los chicos cuenta en prosa, lo que después cantará en verso.

En la plaza central un jorobado joven toca un instrumento inventado: una especie de birimbao con una sola cuerda (un alambre tenso sobre una especie de yugo plano). Lo bate con una vara en la mano derecha y pulsa una botella en la izquierda, dando el tono que es metálico, indio (de la India).

Sobre la ciudad: ninguno de los templos está en la plaza central.

El agua y la leche se distribuyen en burros con latas en los costados. En las entradas de los templos, sobre todo, pero también en las calles, gran cantidad de mendigos.

Verticalidad: las calles antiguas tienen casas de un solo piso, pero las puertas y las ventanas son tan estrechas y —proporcionalmente— altas, que la apariencia es vertical.

Por la noche casi no hay gente en Dores, pero se aprieta el gentío en Socorro. Ya son tres escalones de la plaza que está frente al templo los que se van llenando de velas en el suelo, además de las que cercan el monumento con la figura de Cícero y la cruz del centro.

En el cementerio, atrás de la iglesia también hay gran cantidad de velas en las tumbas, en las cruces, en el suelo abierto, cercando los túmulos, enmarcándolos, formando figuras simples. De vez en vez en la tumba hay también una corona simple de las que tantas se vendían en el mercado.

La gente pasea por el cementerio. En algunos casos, pocos, hay gente hincada, rezando, de luto. La actitud de la mayoría, sin embargo, no es contrita.

En dos tumbas se cantan responsos. En la primera, conduce una mulata de negro, de edad mediana y contestan varias muchachas y un joven. En la otra, conducen tres beatas viejísimas, de hinojos, mulatas, y contestan viejos y viejas reunidos en torno a la tumba.

El sonido es impresionante: quien conduce canta un verso y sobre el final de él se montan las voces de los que contestan —repitiendo el mismo verso— y así se encadena, polifónico, lúgubre, rítmico, anárquico, angustioso y doliente. Las voces son inimaginables, a pleno pulmón, metálicas, como si fuesen meticulosamente escogidas para contrastar, variar y dar el cuerpo completo del sonido coral, africano hasta el fin.

Frankfurt

En el restaurant Maxwell's

Venado hojaldrado, con guarnición de col morada y una gran pera al horno (descorazonada y relleno el hueco con una pasta de nuez). El venado deja de estar seco. Va una salsa caliente ("maravilla") de carne con algo de harina (espesa). Excelente.

26/X/79

El Rector nos invitó a Skarlija, la parte vieja y bohemia de Belgrado. Un par de tragos de Lozo Vaga (Loza), que es pizco. Pan de maíz, jamón serrano y salami, para empezar. Después, vino blanco y carne de cerdo asada, con mucha cebolla cruda y una paprika picosa como el diablo. Un sexteto con "música de antaño" (50 años) de la ciudad, rusos que cantan (bien) y una espontánea (excelente). El mariachi nació aquí, es austrohúngaro. Lo llevo Maximiliano (obvio).

Instituto Pedagógico

Vojvodina, región socialista autónoma
Rumanos, húngaros, eslovacos

- Dos millones de habitantes, lengua materna.

- Intérpretes en los juzgados.
- Nadie es forzado a aprender una lengua extraña.
- 30 alumnos máximo (elemental) no hay mínimo (hay casos de dos o tres alumnos). Si no hay maestro, la comunidad paga pasaje para ir a la escuela próxima.
- 15 en escuela superior.
- Publicación. Hay una institución que prepara manuales. Se hacen en una lengua y se traduce a otras. En serbio, los tirajes son mayores y salen más baratos; pero por ley, deben costar igual —el gobierno paga la diferencia.
- Escuelas para la formación de maestros en cinco lenguas (normal). [Lituanians, (Ruthaines)].
- Los programas son los mismos.
- Reciben atención los eventos importantes para toda Vojvodina. La base ideológica es la misma en toda Yugoslavia.
- No hay tendencia de asimilación; está severamente prohibida.
- Aquí se realiza la letra de la ley, no sólo se escribe.
- Los concursos se convocan en cinco lenguas.
- 25% de minorías. Salvo los viejos, todos hablan serbo-croata.
- *Autonomía nacional, autogestión, descentralización.*
- Tendencia a formar bilingües.
- Hay convenio entre la SEP y este instituto.
- *Two o more languages in each Faculty.*
- Los estudiantes deciden.
- Libros húngaros publicados en Yugoslavia: 500 mil húngaros (90% en Vojvodina); 1500 en Universidad de Novi Sad.
- *In income there is no differences.*
- No hay cupo por nacionalidad; es abierto.
- Reciprocidad con Universidad de Hungría.
- Constitución, prescribe ese tipo de educación.
- Fundada en 1954, la Universidad de Novi Sad. Diez años atrás no había serbios estudiando húngaro; 24,000 hoy lo estudian como segunda lengua. No es obligatorio en uno u otro sentido; es libre.
- Tratamiento diferencial como estímulo a ciertas minorías en ciertos campos (becas, etc.). Porcentaje de presupuesto en comunidades autogestionadas, intocable, sólo para cultura de minorías.

Cultural Policy of Yugoslavia

- No "national minorities" [*sic*] but "nationalities" (to avoid-qualitative symbolic).
- Federación participativa: cada nacionalidad es responsable de sí misma, pero también de la Federación en su totalidad.
- Descentralización de la cultura. No hay "Ministerio de Cultura", sino unidades de coordinación.
- Casi totalmente la promoción cultural en manos de las Repúblicas y Provincias Autónomas. Establecen programas y prioridades, presupuestos.
- Casas de la cultura, museos, conservación de monumentos.
- Tendencia institucional al aislamiento.
- Fondos comunales por autogestión, con apoyo simbólico de la República, que funciona como levadura, de la iniciativa local.
- 15 a 25 localidades forman una comunidad (serbia).
- La fuerza de la mentalidad burocrática.
- Provincias autónomas, internamente plurales, sin una nacionalidad dominante. Tienen menores capacidades de decisión en educación, que las Repúblicas.
- *Nation/nationality* (albaneses, húngaros, pertenecen a otra nación, son nacionalidades, en cambio, croatas, serbios, montenegrinos, son *nación*, son grupos en sí mismos).
- Hay diferencia de praxis en casos como albaneses o búlgaros, por diferencias en el tratamiento que esas naciones dan a nacionalidades yugoslavas, o por diferencias políticas.
- *Nationalities as taridges between nations.*
- 1941 "partisans" y su importancia en el cambio y la creación. Se propagaron nuevas experiencias, no nuevas ideas (lucha contra croatas fascistas, serbios nacionalistas, etc. que negaban la diferencia; la Liga Comunista la defendía en la lucha común).
- *Trade Union. Importan text books* de otros países.
- *Social economic moment in the new definition of nations equality.*
- *Official status of non development even within a community.*
- Inversiones como ayuda de Repúblicas ricas a pobres.

La dura y conflictiva historia de las nacionalidades en Yugoslavia bajo la dominación (astrohúngara, turca, rusa y alemana) siempre

fueron tierras de fronteras; a veces ocupadas y *colonizadas* con gente de otras naciones. Siempre se estimuló la competencia y la división, el enfrentamiento entre los pueblos asentados aquí. ¿Resultado?; por ejemplo, durante la Segunda Guerra hubo un gobierno croata profascista, estimulado por Hitler; y siempre nacionalismos extremos, incluso en Servia.

Los "partisans" ayudaron a cambiar el panorama; serbios y montenegrinos, cristianos, católicos, ortodoxos y musulmanes, lucharon juntos; cambió la relación porque los comunistas no sólo aceptaron sino defendieron la diferencia, cosa que fascistas y ultranacionalistas no hicieron.

Tijuana al borde

6-7-8/V/90

Una ciudad todavía desarticulada. Grandes avenidas, altos hoteles y un trasfondo de lomeríos áridos escalonados (hacia arriba y hacia abajo, por los cañones) con todo tipo de construcciones, las más de ellas, precarias. Tijuana todavía informe, sin perfil propio definido —o, tal vez, éste es su perfil: ciudad nueva, de frontera (el punto fronterizo con mayor tránsito).

El sol brilla aún de lleno y ya encendieron las torres de alumbrado en el bordo, a lo largo de kilómetro y medio o algo más. Luces agresivas, intolerables, que atentan contra la privacidad y la tranquilidad de las casas viejas de madera que estén de este lado. Por la noche y al pardear, deslumbran de tal forma que a la gente se le dificulta cruzar la carretera de alta velocidad que va hacia Mexicali o Ensenada. Han aumentado los atropellados (ayer hubo dos).

Por la carretera rumbo a Rosarito. For Sale 67,500. Casitas medias, con poco terreno, de una planta, pero con Ocean View. Me dicen que del otro lado costarían millones (de dólares): la mejor inversión para la clase media gringa.

Aquí, como en todo Tijuana, una cantidad increíble de parabólicas, casi todas negras y por alguna razón amenazantes. Están orientadas en la misma dirección, como soldaditos.

El orden del tráfico en la ciudad es otro. En las esquinas donde no hay semáforo, pasa alternativamente un auto de cada lado. En general, se respeta. Salvo los chilangos, dicen.

Es importante palpar físicamente esta frontera. Y es fácil: malla de alambre corre a lo largo del bordo, medio derrumbada a trechos. "Si doy un paso, estoy del otro lado". Durante todo el día, pero crece de noche, muchos pollos, polleros, comerciantes y chemos se paran ya del otro lado, viendo siempre hacia allá, pero desde territorio gringo. Enfrente están las camionetas de la migra y arriba el helicóptero, el mosquito con reflector nocturno. Parecen espectadores de un juego que no termina de comenzar. De tanto en tanto, una camioneta arranca, acelera, levanta polvo y se mete al arroyo. Entonces la gente grita y les mienta la madre. Pero no hay pánico. Predomina una especie de espíritu deportivo. Todos saben que esa noche pasarán, darán el brinco, muchos de los que quieren hacerlo. Algunos no, para cubrir las apariencias. Hay normas, treguas, reglas implícitas. Se iluminó el bordo, por lo tanto, para cruzar hay que caminar algunos cientos de metros más al poniente, donde no hay reflectores. Hay represión violenta y racismo, pero no una decisión final real, nada que parezca el "no pasarán".

Los intrínquilis del asunto son complejos. El Oaxaco cuenta algunos. Su rostro y su complexión cuadran con el apodo. Está alegre, dichoso y dicharachero. "Traigo un medio pedo, pero a la primera carrera delante de la migra se me pasa". Según cuenta, en una noche mala se lleva 500 dólares; en las buenas, hasta 2 mil. "No ahorro nada. El dinero es para vivirlo". Lleva a la gente a cualquier punto de los Estados Unidos y según la distancia es el precio: un brinco a San Diego, 100; a Los Ángeles, 300. Pero eso para los mexicanos; para centroamericanos son 200 más. Y aquí hay uno: un adolescente guatemalteco que va a Los Ángeles. Tardó 6 días de frontera a frontera, sin dejar de viajar.

El Oaxaco nos cuenta de cuando lo han detenido. Lo primero que hace es quitarle sombrero o cachucha al que esté más a mano. Así hay menos chance de que lo reconozcan y pueda pasar por pollo. Lo malo es cuando entra el sicólogo de la migra. Dice el Oaxaco que a los sicólogos los entrenan para desarrollar la memoria: nunca se les olvida una cara, aunque la hayan visto una sola vez. La reconocen luego, luego. Y te chingaste.

El 10 de mayo, según informa la nota roja de los periódicos locales, en riña de polleros mataron al Oaxaco. El decía que alguna vez escribiría sus memorias.

San José de la Zorra (kumiai). Municipio de Ensenada, B.C.

9/V/90

81 habitantes, 14 familias

Actualmente, parte del ejido El Porvenir, cuya mayoría son "mexicanos" (expresión kumiai). Es una de las dos comunidades kumiai, la mayor. En total, aproximadamente 140 individuos (se dice que los cochimíes, que viven más al sur, hablan kumiai, y que la denominación étnica les fue asignada desde fuera).

Se llega por un camino de terracería en mal estado; son 19 kms desde Ensenada y 26 desde la Misión, sobre la carretera Ensenada-Tijuana. Paisaje abrupto, árido. Matorrales bajos, tierra amarillo opaco y rojo desleído. Se respira sequedad. En el ejido El Porvenir hay algunas parcelas con riego por aspersión. Hay zonas de erosión intensa. Es un medio difícil: llueve poco (van dos años de sequía) y los mantos freáticos están muy profundos y han bajado de nivel. El semidesierto está cubierto por un cielo azul intenso. El caserío es disperso. Pasamos una capillita rústica y semiabandonada y llegamos a la escuela: un solo cuarto de mampostería, en medio de un terreno amplio cercado con malla de alambre. Dos canastas de basket y, atrás, un sembradío reciente de árboles frutales: durazno, naranja, limón (el aguacate no prendió). Venimos a una reunión, pero no ha llegado la gente. Nos recibe la maestra (federal); es paipai y entiende el kumiai, pero no lo habla. Vive aquí, con sus cuatro hijos pequeños. Los del

INI fallaron el domingo pasado, cuando sí hubo gente. Durante la semana, muchos hombres trabajan fuera, empleados como vaqueros. Hoy, la mayoría de ellos no vendrá.

El problema

El dueño de un rancho vecino a las tierras de San José de la Zorra se arregló con algunas familias de la comunidad para que las vacas pastaran durante abril y mayo en sus montes. Les pagó en total 3.5 millones. La mayoría no estuvo enterada del trato. Como las tierras no están parceladas, hicieron una reunión (con apoyo del INI), desconocieron a las anteriores autoridades y plantean modificar el contrato con el dueño de las vacas; debe pagar dos mil pesos diarios por cada animal (es un precio normal en la región) y sacarlas a fin de mes, de lo contrario la tarifa subirá a \$ 5 mil diarios. Se eligió una nueva directiva. Por razones que desconozco, la comunidad está dividida; sin embargo, los que eran la mayoría en este caso eligieron para los cargos a gente de la minoría (la que hizo el arreglo anterior) que, naturalmente, no ha hecho nada; algunos ni siquiera han querido firmar las actas aunque estaban presentes en la asamblea que los eligió. Así, no se ha podido notificar al dueño de las vacas, que cambiaron las autoridades y los términos del contrato.

Por lo mismo, tampoco se han iniciado los trámites para convertir a San José de la Zorra en ejido independiente de El Porvenir, dominado por "mexicanos" que no se interesan por problemas de los ejidatarios "indios". La asamblea de hoy no puede cambiar autoridades porque no hay mayoría (asisten 4 mujeres, 6 hombres, un adolescente, rodeados todo el tiempo por niños de diversas edades). La solución, sugerida por la maestra, es que firme el comité de vigilancia (que sí está y es de la mayoría) y entregue mañana mismo la comunicación al dueño de las vacas. Irán acompañados por el director del Centro Coordinador del INI.

Apreciaciones

No hay organización comunal. La base organizativa es la familia. La mayoría de los jefes de la familia trabaja fuera; algunos, con empleo

fijo en ranchos de la región, vienen una vez al mes, o cada dos meses, y sólo envían regularmente algún dinero o los alimentos para sus familias.

Promover la organización comunal se vuelve una tarea indispensable, tanto para enfrentar problemas como los anotados, para generar los proyectos productivos que les permitan acceder a los créditos Pronasol/INI. Se ve difícil.

Durante algunos años la comunidad ha recibido atención y apoyo del Club Rotario Internacional, a través de su programa Indígena de Baja California, que dirige el empresario tijuaneño Enrique Gamboa Núñez. La escuela se está construyendo con su apoyo; también se colocó un gran tanque para regar la huerta escolar y se lleva servicio odontológico periódicamente. Gamboa, al parecer, está ahora decepcionado por la falta de respuesta de la comunidad y no ha presentado el plan que ofreció para organizar y financiar un programa de educación para el trabajo.

Otro indicio: el año pasado el INI invirtió aproximadamente 30 millones en frutales, incluyendo un sistema de riego por goteo "hechizo" por el Centro Coordinador. Todo se perdió porque nunca hubo manera de que se regara, por irresponsabilidad de los encargados.

Los asistentes a la frustrada asamblea son bilingües y dominan bien el español, salvo una señora mayor, inmensamente gorda, que casi no habla. Queda alguna música y alguna fiesta. Por lo demás, no parece una ranhería india: ni por el tipo físico, ni el vestuario, ni las casas. Sin embargo, en varias ocasiones hablan de "los mexicanos" (con el dueño de las vacas se puede llegar a un arreglo, no es mala persona aunque es mexicano. Peor sería si fuera gringo) y "los indios" ("claro que ya aceptó, antropólogo: y es palabra de indio.")

Reflexiones

La viabilidad de la cultura y de la identidad *kumiai* (como de otros grupos de Baja California) está seriamente cuestionada. Una posibilidad que se debe impulsar es la de reforzar lazos con gente de la misma lengua en Estados Unidos. Por difícil que sea la situación étnica allá, el contexto es otro, más favorable. Para ello: a) documentar los grupos

correspondientes en Estados Unidos; *b*) documentar relaciones actuales entre los de acá y los de allá; *c*) establecer contactos allá (con indios y con especialistas) y *d*) formular un programa de encuentros e intercambios.

El Centro Coordinador del INI parece presentar problemas serios en la atención a las demandas que él mismo promueve en algunas comunidades: en San José de la Zorra, no asistió nadie a una reunión en la que estuvo la comunidad y hasta el representante del Rotary; en el Comité Comunitario de Planeación de la 3a. sección de la colonia Obrera (mixtecos) de Tijuana, desde septiembre pasado no ha ido el director del CC y en parte a eso se debe que el COCOPLAN prácticamente haya dejado de funcionar.

Los mixtecos de la colonia Obrera

Ayer no fue posible realizar la entrevista. La gente no estaba avisada, era 10 de mayo, llegamos tarde, el maestro Gonzalo (al único que encontramos), parecía disgustado e hizo varias reclamaciones a Zertuche. Hoy fui con Manuel Valenzuela, a la hora que había convenido con el maestro Gonzalo. Él y el director de la escuela nos recibieron y hablamos durante más de una hora.

En 1980, con apoyo del DIF, se crea la escuela que se integra al sistema bilingüe en 1982. Vienen maestros que trabajan ya en Oaxaca (Gonzalo estaba en el INI).

Cuenta con 16 maestros, la mayoría mixtecos (aunque algunos sólo entienden un poco la lengua, pero no la hablan). Hay un mixe, un purépecha, un kukapá y una maestra mestiza. Asisten 640 alumnos, divididos en dos turnos. Aproximadamente el 60% son mixtecos y un 15% más también son indios. Según el censo escolar de septiembre de 1989, en la colonia hay 167 familias y 2280 mixtecos; hoy pueden haber un 10 o 15% más; porque hay familias recién llegadas. En total, calculan que son 3 mil mixtecos o poco más los que residen en Tijuana. En San Quintín, según la temporada, de 40 a 60 mil. No se sabe la cifra en Estados Unidos. Los más antiguos tienen en la colonia hasta 23 años y hasta 30 en Tijuana (los que desalojaron del Río).

La escuela no funciona bilingüe. Razones: los maestros no tienen material en mixteco; aproximadamente la mitad no lo hablan; "no hay

apoyo" (los muebles los hacen ellos mismos, o se los regalan usados, en Estados Unidos); los programas son los mismos y hay que cumplirlos. ¿Qué diferencia hay con una escuela común? Hacemos tarea de rescate cultural, para que los niños conozcan sus raíces, la cultura de sus padres, la de allá del sur. Hacemos altar de muertos y celebramos el 19 de abril el Día Panamericano del Indio. A veces se ha hecho un festival de comida.

No hay banda de música en la colonia. La quisieron hacer y hasta compraron cuatro instrumentos y hablaron con un maestro mixteco que formó una banda en el Distrito Federal. Pero no se pudo. Se celebran las bodas y los bautizos como allá en el sur. Hasta hay uno que toca el violín. No hay capilla, aunque algunos quieren hacerla para San Jerónimo (Tequixtepec, de donde procede la mayoría), pero sí hay mayordomo para la fiesta. Hay una capilla para San Jerónimo en otra colonia, donde también hay paisanos. La comida se mantiene. Cada que va uno al sur, trae yerbas y chile, hasta hay un señor que vende. Se hacen moles y tamales.

El mixteco se habla en casa, pero sólo cuando los dos padres son mixtecos. Casi todos los matrimonios son así; pero comienzan a haber los que se casan con mestizas y entonces los niños no lo aprenden. ("Hasta yo; mi esposa no habla mixteco, y entonces mis hijos tampoco" —Mtro. Gonzalo). Algunos padres también piensan que no sirve hablar mixteco, mejor que aprendan inglés. También en los pueblos del sur, muchos jóvenes ya no hablan mixteco. En Estados Unidos hay una estación de radio de los mixtecos, pero aquí no se llega a oír, es sólo local, para los trabajadores agrícolas. Nosotros hemos pedido una, pero no nos hacen caso. También queremos que se construya un albergue para que otros niños mixtecos de Tijuana y otros lados puedan venir a esta escuela que les queda lejos. Y darles de comer. Se lo pedimos al presidente y al INI, pero no nos hacen caso. Se cansa uno de perder el tiempo en esas cosas.

En 1984 se creó la Asociación de mixtecos residentes en Tijuana. Hoy hay 4 o 5 grupos, que no están unificados. Muchos los forman nada más, por interés personal, político. Hay muchas divisiones. Está la Asociación Benito Juárez, dos de vendedores ambulantes, otra en la colonia Lomas Taurinas. Aquí tenemos el COCOPLA. Sí, era

bueno, empezó bien. Mire: el artesano alfarero que contrató el INI vino dos veces y nunca se volvió a parar por aquí.

Luego se contrató a una señorita mestiza para el taller de costura. Estaban las máquinas y las señoras tenían ganas de aprender. Pero no hay seguimiento: nunca hubo dinero para comprar materiales. ¿Entonces cómo? La maestra se aburrió y las alumnas también: dejaron de ir. En ninguna oficina nos hacen caso, no sólo en el INI. (Nunca logro que me digan por qué ya no funciona el COCOPLA: se miran y contestan otra cosa.)

Del otro lado están mejor organizados. Es que las condiciones son diferentes. Además se pasaron gentes preparadas, maestros, profesionistas. Muchos aprovecharon la Ley Rodino. Ellos son los que van a reuniones y congresos, hacen oír su voz.

Sí tenemos contacto con ellos. Los visitamos, y también han venido. Igual con los de San Quintín: nos invitan y los invitamos a las reuniones. Con los del Distrito Federal no; sólo con el maestro de música que le dije. Es difícil que nos unifiquemos, hay muchas divisiones, mucha política. Sí, aquí en Tijuana nos discriminan. Nos dicen oaxaquitos. A las mujeres, Marías. No son Marías, son mixtecas. En las oficinas nos atienden después que a los mestizos. Vaya a la terminal: en la ventanilla atienden a todos y sólo al final a los indios. Ahí, esperando. Y vea qué asientos les dan: siempre hasta el fondo. Si va un indio sentado, nadie se sienta junto a él.

No, yo creo que la gente no piensa quedarse aquí para siempre. Muchos regresan al sur algún tiempo y luego vuelven acá. Otros se quieren pasar del otro lado, siquiera para ganar un poco más. Pero algunos sí se van quedando cuando ya tienen familia. Es más difícil estarse moviendo. Algunos ya están enterrados aquí (y los van a ver al cementerio el día de muertos, como en el sur). ¿La gente joven, los niños, se sienten tijuanaenses o mixtecos? Yo creo que mixtecos. Primero mixtecos.

Impresiones/reflexiones

La 3a. sección está en la cumbre del cerro. Desde ahí se mira el mar. Faltan servicios, aunque no se ve espectacularmente pobre. La escuela tiene seis aulas, abarrotadas de niños. Hay una cancha de basket,

donde practican los de la escolta. Se siente en todo la falta de materiales. Este año no llegaron textos para varias materias de 4o. año.

Los maestros están desalentados. El más joven es el director, pero el que habla más es Gonzalo. Deben estar muy metidos en el fracaso actual del COCOPLAN, por su actitud ante mi insistencia. Ayer Zertuche quiso que viéramos la flamante cooperativa artesanal. No había más que un policia. Éste dijo que nadie iba desde que él estaba (ni los maestros, ni los demás del COCOPLAN, ni alumnos ni nadie). El local está nuevecito.

La dificultad de mantener una organización unida ¿es un rasgo efectivamente oaxaqueño? (chiste de los cangrejos veracruzanos y oaxaqueños).

Algunos, por ignorancia, o con intención, han inflado la cifra de mixtecos en Tijuana (en México me decían que había 50 mil). La colonia parece descansar en origen común (con relaciones de parentesco) que produce vecindad en la inmigración. Hay poca evidencia de otro tipo de nexos comunitarios. Tal vez en el trabajo. Incipiente reorganización religiosa. (El medio en que se relacionan en Tijuana, no el otro lado: con los mestizos, no con los gringos.)

Los vínculos con los mixtecos del otro lado son débiles. También con los de otras partes de Baja California. Parecen más firmes con las comunidades de origen, con los del sur. La grilla: manipulación de la identidad étnica, propia y de los clientes, en beneficio propio. Tijuana. Instantáneas e impresiones.

Para no caer en la esquizofrenia en esta ciudad, cada quien se refugia en su medio, o lo construye, resguarda su soledad y se asoma al resto como a lo ajeno, como si aquí también, cruzando una calle o cambiando de bar, se estuviera ya del otro lado, en algún "otro lado".

En 1920, esto casi no existía. A principio de los treinta era el fastuoso Casino Agua Caliente, apéndice mitificado del mitificado Hollywood, la Av. Revolución, el imperio del juego, el alcohol allá prohibido, la prostitución. Ciudad niña, cambia muy de prisa. Crece y cambia. De Agua Caliente queda el mito recuerdo y un minarete construido donde no estaba. El Centro Escolar Lázaro Cárdenas ocupa aquel lugar: primarias, secundarias y preparatorias. El casino recién clau-

surado quedó primero en uso del ejército. En los cincuenta y sesenta se desarrolló Cartolandia, en la zona del río. Hoy es la zona de lujo con hoteles de cinco estrellas, discos de moda, bancos, el Centro Cultural Tijuana, mejor conocido como La Bola. Para desocupar Cartolandia se recurrió a todo. Hasta una inundación intencional por abrir a las dos de la mañana las compuertas de la presa Abelardo Rodríguez. Hubo decenas de ahogados. Algunos mixtecos pasaron entonces a vivir en la colonia Obrera. Hablamos de los años setenta.

Frente al Centro Cultural Tijuana está Pueblo Amigo, un refugio de tijuanaenses pudientes. Toque internacional: restaurantes: suizo, francés, griego, brasileño, tango-bar, etc., una discoteca exclusiva y de moda. Juguetitos de Hank Rhon, *boutiques*. Sólo en fin de semana caen turistas. Es un refugio para los de aquí que sepan y puedan. (Estamos en el señor Frog's, Cancún, Mazatlán, Tijuana.) Sólo al llegar una treintona, pelo negro, medio "peda" llama a Pedro y le dice que qué lindos ojos tiene. Desde entonces le decimos el Malagueño. El romance avanza: la mujer lo llama, platican y se desliza un beso. A poco, llega el efectivo, un jovenazo que no la suelta. Mucho después se van, pero ella encuentra manera todavía de despedirse con un beso apasionado del desconocido de otra mesa, que no dice que no. La vemos salir rumbo a su coche. Se regresa. La vemos subir la escalera rumbo al baño. Pedro decide esperarla al pie de la escalera. Roberto y yo nos hacemos pendejos viendo fotos viejas en las paredes. Pedro dice, vámonos. Y afuera, pinche vieja, estaba tranzada con otro güey en la escalera. Y para colmo, Pedro le dio su tarjeta. Te voy a llamar, dijo ella. Malagueño y cornudo en una sola noche y sin haber pecado, nos pone de buen humor para llegarle al menudo de La Vuelta.

En una semana no llego a orientarme en la ciudad, aunque reconozco algunos rumbos, algunas rutas. Hay demasiados predios vacíos en la zona del río, lo que antes llamábamos llanos. Tijuana está medio hecha, todavía, y a trompicones. Los bajos fondos. Los desplazaron más allá de la calle Primera. Muchos puestos ambulantes. Fritangas de casi todo el país. Calles sucias.

El Chicago Club. La sorpresa de ver casi sólo rostros orientales y saber que son vietnamitas. Grupos de cuatro o cinco hombres en las mesas. Hablan poco, rara vez ríen. Los aguados de la barra, vestidos de negro, impávidos. Uno comanda, el de lentes oscuros. De cuando

en cuando alguien se le acerca y cuchichea. Él casi no se mueve, contesta con gestos, imperceptibles a tres metros. A veces, alguien pasa por una puerta a la parte de atrás. El Chicago parece fachada de película para tráfico de drogas, con asiáticos misteriosos y toda la cosa.

El Afro es más chilango, más predecible. Las ficheras son también las estrellas del *show*. Nada memorable, ni los reticentes *strip tease*. (Salvo quizá la demasiado reciente cicatriz de cesárea de una puta poco joven.)

El Salón Estrella es mucho más interesante. Tiene también aire conocido: la pista al centro, las mesas con bancas corridas y un corredor perimetral para mirones de pie. Los muros están cubiertos con pinturas que hacen secuencia: personajes simplificados de mexicanos estereotipados, caricaturescos. La escena se interrumpe en una parte en que se amontonan cajas de cerveza. Nos dicen que ahí están las escenas atrevidas, casi pornográficas, y que las cajas las pusieron cuando tomó posesión Rufo, el gobernador panista. (Cosas *veredes*, o *non veredes*.) No hay orquesta, sino equipo de sonido y un animador. Pura salsa, cumbia y alguna música norteña. Sitio casi exclusivo para trabajadores de las maquiladoras. Rostros morenos, figuras chaparras y sólidas, indumentaria y manera de bailar bien conocida, familiar pues.

Pero algunos se escapan del común. En la mesa de junto dos hombres serios, con sombreros negros adornados con un listón que cuelga atrás y dice: recuerdo de Tijuana. Son "rodinos". Beben con energía, pero no bailan ni hablan. Los rodinos, me informan, son los que se acogieron a la nueva ley de migración de los Estados Unidos. Viven allá y vienen poco, a visitar parientes o sólo a darse un baño de nostalgia. Pero miran desde arriba, sintiéndose ya superiores. Los rodinos quieren mostrar su nueva condición, la de turistas en México (el día de las madres encontramos a algunos haciendo cola ante restaurantes atestados, con sus mamacitas que viven acá. Se les reconoce una vez vistos, por su indumentaria, pero sobre todo, por su actitud, su mirar y sus gestos). El animador anuncia el primer concurso. En las esquinas de la pista, en el suelo, se ponen cuatro cervezas. Se convoca a damitas que deseen concursar. Tardan en presentarse pero se acaban las cuatro, entre mohínes y francas risotadas, gana la que se acabe primero la cerveza. Nos vamos.

De teatro chicano

Culture Clash (Richard Montoya, Herbert Sigüenza y Ricardo Salinas): *Comedy Review Show*.

El principio es brutalmente agresivo, impensable en el centro de México, y menos en visita papal.

Los acólitos elevan las tortillas-hostias, y después las rompen y las aventan al público. Muchas tortillas. Después baja la intensidad y gana un buen humorismo carpero, de intención política, iconoclasta y contra todos. Excelentes actores-mimos. Óptimo aprovechamiento de pocos recursos escénicos. Feroz crítica al gobierno gringo. Desenfadada burla del *american way*. Yareli Arizmendi. ¿Quién te compró tus zapatos?

Es mexicana, radica en San Francisco. Monólogo historia de mujeres, una especie de ciclo de vida. Cae en alguna escena fácil de la *Niña de Nicaragua*. Conmueve con otras y también, mueve a risa. Es actriz dotada y con buena dosis de comunicación y simpatía. La obra es desigual.

La realidad insoportable

San Quintín, Municipio de Ensenada

“Por orden de los patrones queda prohibido lavarse las manos en este lugar.” (Campamento Aguaje del Burro.)

Campamento Rancho Seco. Está instalado en un ejido. El ejidatario que cultiva esta “parcela” (más bien, campo), mexicano ha querido mostrar que los peones pueden vivir mejor sin que el negocio sufra. Construyó 22 casitas de tabicón, una junto a otra, que tienen dos cuartos conectados, puerta completa y pequeño tragaluz. En total, unos 15 metros cuadrados. Todos los peones son triquis. Querían que se llamara Copala, pero, en eso el ejidatario no cedió. Junto a las nuevas casas están los restos de las barracas antiguas, que serán más adelante gallineros. Todavía quedan algunos viviendo en las barracas; en general son recién llegados. Ya los acomodará el “campero” en los

cuartos nuevos. Hay lavaderos y letrinas, también de mampostería. Y una casa más amplia, la de los pastores protestantes. Los hermanos no viven aquí, pero vienen cada fin de semana. La casa es templo. Los habitantes hablan mal español. Algunos no lo entienden. Una mujer teje dentro de su cuarto en telar de cintura. Otra, borda. Tienen un autobús que los lleva a los campos, muy temprano. Regresan a las 4:05. Comienza a sentirse el frío, en el anochecer intenso de este monte semidesértico.

Campo Aragón Hamilton

Es el más alejado de la carretera de los que trabaja el INI: 14 km de terracería polvosa. Se pasa una garita, con vigilantes y barrera. Desde un punto del camino se ven, primero dos casas grandes con enormes antenas parabólicas, autos con placas gringas y hasta una lancha. Oficialmente esta gente no tiene nada que ver con campos ni campamentos, pero en San Quintín, todo mundo dice que son los representantes de las trasnacionales; que vigilan y dirigen el trabajo del prestanombres local. Al fondo, una franja abigarrada de miserias chaparras: jirones de plástico negro y gris, cartones, latas, lazos... Antes de llegar al campamento se cruza entre el orfanatorio y las casas de los "hermanos" que lo atienden: amplios espacios, construcciones nuevas de un estilo rústico californiano, otra vez antenas, autos, camiones.

Es imposible describir el campamento. Sería como una escenografía delirante de la miseria en la película que Buñuel nunca filmó. Covachas de metro y medio de altura, máximo, construidas con desechos de cartón, plástico, madera, lámina, que separan espacios de 2.50 por 2.50 m. Al "frente" hay casi siempre un cercado de los mismos materiales, sin "techar", de no más de 1.20 m. (Y ahí se encuentran nopales, flores, plantas medicinales y aromáticas.)

El primer matrimonio que visitamos, es de jóvenes envejecidos. Sonrientes, atentísimos. Mixtecos. Hay una dignidad que resulta incongruente con esta realidad imposible. (Cuando después subimos a la camioneta para irnos, la mujercita de 1.35 m se acerca y nos regala seis pepinos. "Fresas no, nos castigan".) Entramos a varias

¿“casas”? donde en un tapextle se acomodan hombres, mujeres, niños. Siempre la extremada cortesía, la sonrisa, la mano extendida para tocar la otra mano. Fuera del tapextle, las cobijas, algunas cajas de madera o cartón con cosas, alguna imagen religiosa pegada al “muro”, una vela que todavía no se enciende. Para pasar entre las filas de covachas; dos personas juntas, hacen demasiado volumen. Al salir, la ironía: hay cinco antenas de televisión, altas como mástiles, como bengalas de naufragos. Aragón Hamilton traspasa lo imposible. Indigna hasta lo imposible: es en México, en 1990.

Aguaje del Burro

Le llaman así porque hay ojos de agua cercanos a los que de vez en vez, bajan todavía burros salvajes. (Hay quienes se dedican a localizar y matar manadas, para el rastro.) El frío es de la chingada. Lo más notable del campamento es la ocupación étnica del espacio. Al frente, ocupando más, los mixtecos. Al fondo, separados, los zapotecos. A la derecha, dispersos, los triquis. Un joven triqui, de mirada extraordinariamente inteligente, dirige el comité de salud. Los del INI dicen que es uno de los campamentos más colaboradores y participativos. Tal vez aquí se instale una de las unidades sanitarias nuevas, móviles. El campero, también es triqui.

Campamento Brisas

Cerca de la carretera. Hoy hay “globo”. Las camionetas de los vendedores de segunda, todavía están ahí, aunque ha anochecido. Buscamos a una mujer que debe ir el lunes a iniciar sus prácticas de enfermería. Hablamos con ella (llegamos, como siempre, por ese pasillo estrecho, aquí surcado de mecates con ropa; algunos jóvenes cantan con una guitarra. Canciones viejas. En alguna casetera se oía música de banda oaxaqueña). Hablamos con la mujer, pero no la vemos; se está bañando en un temazcal!, construido en el patio, frente a su “casa”. Parece un pequeño montículo funerario ¿de qué material? Nunca pude averiguarlo porque estaba literalmente cubierto de

sarapes y plásticos, entre los que se filtraba el vapor. La maestra (Sara de León), habla a gritos con ella para concertar la cita del lunes. También visitamos al joven maestro bilingüe, que está enfermo (hepatitis, lleva tres días sin obrar). Al entrar un hombre mayor y vestido urbano, "lo está curando", inclinado sobre el tapextle ¿rezando? también es de Oaxaca. No se opone a la sugerencia de la maestra (supositorio de glicerina). Es otra manera de ayudar, según nosotros, que tenemos fe, dice el viejo. Él mismo irá a comprar los supositorios.

¿Qué es San Quintín?

25 o 30 mil jornaleros permanentes y el doble o más en época de cosecha y pizca. La mayoría mixtecos, de la Mixteca Alta. Hay también triquis (más de 500, en este momento, cuando va a comenzar la temporada fuerte), zapotecos, nahuas de Guerrero, purépechas y otros. Agrupados en campamentos próximos a los campos del patrón. De entre los de cada campo, el patrón nombra al campero, su enlace con los jornaleros, su gente de confianza (que en muchos casos, se alía con los suyos y los ayuda y apoya). Algunos jornaleros llevan años en el mismo campo, con el mismo patrón. Pero hay gran movilidad: de un campo a otro, hacia el norte, de regreso al sur. Muchos trabajan por contratación diaria. Los únicos contratos colectivos los controlan los organismos del PRI. Está la CIOA, desprestigiada hasta entre los propios jornaleros (líder: Benito...).

Un valle con 56 maestros bilingües, que ahora comienzan un programa de rescate y promoción cultural.

Un valle desnacionalizado en poder de empresas trasnacionales y gringas que operan a través de prestanombres y cultivan para exportar: jitomate, fresa, col de Bruselas, pepinos, uvas (Domecq/Cetto), etcétera).

Un objetivo de varios grupos protestantes, ante la inercia de la iglesia Católica.

Ejemplo: junto al Aragón Hamilton, un orfanatorio muy bien construido, agradable, amplio, limpio. El sistema es como el del hogar sustituto de mi infancia: se busca un matrimonio de hermanos, preferentemente mexicanos, que deben tener por lo menos un hijo.

Se les da casa en el conjunto del orfanatorio, con la única obligación de atender parcialmente a siete niños. El orfanatorio tiene comedor colectivo, lavandería, atención médica, transporte a la escuela —y por supuesto, iglesia. La maestra Sara de León, cuando dirigía la residencia del INI en Baja California, se opuso a que se instalaran albergues en San Quintín: no quería que los servicios mexicanos, como se prestan, sirvieran para una comparación humillante frente a los que están dando “los hermanos”.

Un lugar con nuevos problemas para los indios:

Julito, 7 años, está en el orfanatorio. Su madre se fue “a la vida” y su padre al trabajo en el campo. A Julito lo dejaba, semanas, meses atado a una mesa. El niño sólo comía las moscas que cazaba. Hoy lo vi en su nuevo hogar, limpio, con su pijama, sonriente, lindo.

En la clínica del orfanatorio está todavía Pedrito, de año y medio. Su padre, su madre y su madrastra lo usaban de cenicero: lo quemaron sistemáticamente apagando cigarros en su cuerpo.

Un niño en Aguaje del Burro, no puede extender el brazo izquierdo: se quemó envuelto en los plásticos de su “casa” que se incendiaron por el Sol, cuando estaba solo y sus padres trabajando en los campos.

Caso actual: un matrimonio mixteco. La mujer da a luz gemelos, hombre y mujer (tienen ya varias hijas). La madre huye y desaparece. El padre declara que no quiere a la hija, sólo al hijo. Va la recién nacida al DIF. Un matrimonio de la región pide adoptarla. El DIF decide dársela en custodia, porque a fin de cuentas, no está el consentimiento formal de los padres. A los meses, el padre la reclama. Localiza al matrimonio que la tiene (la madre regresó). Se arma la bronca (la diferencia entre los gemelos en peso, estatura, salud, etc., es evidente). El caso no se ha resuelto. Los padres insisten en que, finalmente, es su hija, sangre de su sangre.

En los campamentos se prefieren familias completas. Cuando llegan hombres solos, casi adolescentes, se construyen sus casuchas aparte. Fácilmente, como la contratación es por día, y no hay para ellos ningún control social, llegan a trabajar dos o tres días por semana y con lo que ganan pasan el resto del tiempo en la “cheve”, el trago y la mota. Hay broncas fácil, y represión policiaca inmediata y violenta.

Muchos quieren regresar al sur. Están esperando juntar dinero... para poder comprar el boleto a Oaxaca.

Región mixe (Santa María Mixitlán y San Cristóbal Chichicastepec)

11-12/VIII/90

Primero, aprovechar las horas de estadía obligada en la ciudad de Oaxaca. Una rápida visita a Cuilapan y Zaachila. Quizá nunca en las visitas anteriores había reparado en las dimensiones monumentales del convento. ¿Cuántos indios poblaban entonces el valle, para que los frailes decidieran construir no uno sino dos templos gigantescos? El guardián nos contó (viaje con Polo) que aquello fue caballeriza, cuartel e internado: lo negro de los muros en la que fue cocina conventual, no es humo de aquellos sacros yantares sino de prosaicas fogatas encendidas durante la Revolución y después.

Zaachila: dos tumbas nada más, pero los relieves de una de ellas sobran para evocar, una vez más, la incógnita de aquellos hombres, su capacidad de entender siempre juntas la vida y la muerte y todo lo que las rodea.

Por la tarde, el viaje a Ayutla. Primero, el tramo hasta Mitla, en una tarde con luz semejante a otra, años atrás, en que recorrí el mismo camino pero en sentido inverso.

Al salir de Mitla, a pocos minutos, se entra de lleno en la serranía. Pocos kilómetros están pavimentados; muy pronto se convierte en camino de terracería. Y se sube siempre, curva tras curva. Aunque anochece, se adivinan barrancos y desfiladeros. Las nubes se miran abajo. Por suerte no llueve.

El Centro Coordinador del INI (Instituto Nacional Indigenista) en Ayutla está en la parte baja del pueblo. Es amplio y está bien conservado.

Sintra

4/IX/90

Empleé el día en visitar Sintra. El tren demoró hora y media, aunque normalmente serían 35 o 40 minutos. Problemas de vías, horarios cruzados, tercermundismo con ínfulas de país europeo. La gente local se queja, pasa frecuentemente ¿Y qué?

El calor aprieta, adormece. Calor soporífero y sin cómo ni dónde dormir. Llegar a una estación fin de siglo en rosa y blanco. Has pasado 15 estaciones entre las afueras de Lisboa y aquí. Enormes conjuntos habitacionales, enormemente feos (si aquí se muestra la arquitectura actual, aquí no hay arquitectura actual). Se señala "turismo" y "Centro Histórico". Sigues a la manada, formas parte. A poco más de 1 km, a la derecha, hay una medio barranca hermosa con árboles y flores, y a la izquierda la montaña que se eleva y algunas construcciones indefinidas. Ves el Palacio Nacional, con dos "chichis" puntiagudas y "perdurado no morro". Al llegar, lo de siempre, tiendas de *souvenirs*, cafés y restaurantes. Algo en que no comulgamos: no hay agresión contra el turista; si caes, caes y si no...

¿Qué hacer? La alternativa es caminar por calles empinadísimas —y mis pies ya no dan más— o tomar el *tour* de cuatro horas para visitar la región inmediata. El *tour*, por supuesto. Queda una hora. Como bacalhau con nata y una botella entera de blanco de la región, excelente. La casa me da al final una copa generosa de aguardiente.

Logro el asiento delantero: el paisaje es de lo mejor del viaje. Un motivo de pasajero orgullo: la chica guía —y después en Lisboa el taxista— me toman por brasileño. Ella da explicación en portugués sólo para mí; para una pareja de españoles habla en portugués.

Me hartan los *tours*, pero aquí, no hay de otra. 32 turistas, yo incluido, que se dividen en una abrumadora mayoría de anglosajones (muchos son alemanes, pero hablan inglés), un grupo menor de franceses, la pareja española (catalanes) y yo, el que entiende en portugués. Confirmando que muchos turistas sólo quieren fotos, recuerdos: yo y tú, estuvimos aquí. Ven el mundo a través de la mirilla de la cámara. Los japoneses más. En algún punto coincidimos con un autobús lleno de... españoles. Gritan, como siempre, igual que una jaula de cotorras histéricas (hispano-histórico). Su nueva identidad (?) europea, los lleva a hablar sólo español, en cualquier variante, esperando que todos los demás los entiendan. Un paso más y llegarán a ser argentinos (¿indianos que se sientan europeos?)

Palacio Nacional da pena. A mí sí; me da pena. Pero el asunto es otro. El castillo tiene la gracia de lo diferente acumulado. No hay estilo predominante. Las salas al "estilo de la Alhambra" son... de yeso ("muy caro en aquella época", justifica la guía). Nada me gusta, aunque el conjunto impresiona. Evoco a Utz (y propondría un monumento europeo a Bruce Chatwin), en un galerón con las porcelanas que Utz amaba; me enseñó si no a amarlas, al menos a fijarme en ellas. Las almenas de Penha, son teotihuacanas.

El romanticismo es un asco (ya lo dijo Pessoa). En el *tour*, el Monasterio de Santa Cruz de los Capuchinos ocupa poco tiempo. Y para mí, es lo mejor del viaje. Es una especie de cobertizo primitivo, protegido por enormes rocas usadas en tramos como paredes o techos. Mínimo: las puertas de las celdas no levantan más de 1.10 m. Para paliar la pinche humedad, los monjes recubrieron ventanas, puertas y cielorrasos, con corteza de corcho. ("Portugal es el mayor productor y exportador de corcho. La corteza se quita, en la mitad del tronco, la primera vez cuando el árbol tiene 20 años. "Después, se sigue encuerando cada 9 años". Dice más o menos nuestra guía.)

Vale más, mucho más este convento que el Palacio da Pena. En un pequeño túnel entre las rocas, los capuchinos pusieron dos figuras de bulto, una hundiéndose más que la otra. Es una alegoría del entrar al

convento. No entras a la vida, sino a la muerte. *Lasciate ogni speranza...*

Cabo da Roca. El punto más occidental de la Europa continental. (Hay una más, pero en Irlanda, que no es "continental") Camoens escribió: "onde a terra acaba e o mar comença". Está escrito al pie de una cruz. Somos el mar, no somos tierra. Aquí en justicia, debió acabar Europa. Este debería ser el fin (la frontera, pues) de Occidente. Y no lo fue: Occidente está en la mente de muchos, demasiados. Viaja y cree encontrarse a sí mismo. Dejó de ser pura geografía y pretende volverse ideal. Occidente, éste es tu límite. Reconcíliate con él, acéptalo.

(La crisis del golfo Pérsico acapara la primera plana de los diarios portugueses. Hay condena unánime a Hussein, igual que en España. Pero, igual que allá, los muros con sus pintas, hablan de otra manera.)

Vamos, finalmente, a los Jardines de Monserrate. El palacio estuvo abandonado durante décadas. Lo compró (no lo confiscó, aclara enfáticamente la guía) el gobierno, y ha comenzado a restaurarlo.

El parque es hermoso, con aires de vocación exótica. Hay un grupo de magueyes pulqueros y junto, otros de pencas lánguidas, como interpretando al maguey en fantasía. *Art Decó*. Una gigantesca araucaria, bellísima, domina el paisaje: 30 metros o más de pura hermosura verde. Es de Irlanda. En otro costado, una palmera, más alta que la araucaria (mucho más) que viene de Oceanía. Y la guía insiste en mostrarnos un ciprés lusitano, que dice originario de México y Guatemala, países, donde se ha extinguido. En el centro de Portugal, cerca de Coimbra, estaría el mayor bosque actual de este bello árbol.

Pasamos finalmente frente al Palacio de Seteais (siete suspiros), hoy un hotel de gran lujo. Y entramos de nuevo a Sintra.

Recuerdo a Pessoa escribiendo sobre la intimidad de viajar y de ver paisajes. En la mesa del café, o en su cuartucho, o en la pequeña oficina de la rúa dos Domadoures, podía imaginar sitios nunca vistos por él, que sólo él gozaba. Su mundo. Único. ¿Qué pensaría de *tours* todo incluido? La creciente voluntad de uniformar la experiencia, o el mero ritual de la experiencia que sustituye a la experiencia real, personal y , con Pessoa, única e intransferible.

Coimbra

7/IX/90

Esta es una sociedad antigua, pero también vieja. Como España, perdió hasta la nostalgia de ser imperio. Tres o cuatro siglos de decadencia acelerada rompieron cualquier orgullo anterior, borraron un pasado que parece hoy conservado para uso exclusivo de turistas nórdicos y aquí, lo que es peor, también para españoles.

Es todavía verano y los jóvenes y niños que se ven por las calles son, en su inmensa mayoría, turistas extranjeros. En cambio en Lisboa, en sitios como Sant' Ana, el porcentaje de ancianos es sorprendente, y más ellos que las viejas. También me asombra la cantidad de ciegos. En un tren, tal vez rumbo a Sintra, viajaba un matrimonio de ciegos ancianos. No tuvieron problema ni para subir ni para bajar. Él llevaba un bastón y ella se apoyaba dulcemente en su brazo izquierdo.

Tal vez los jóvenes se van a trabajar a otra parte. Tal vez hacen poco. Portugal tiene el salario medio más bajo de la CEE (Comunidad Económica Europea), la mitad del de España —y es cuatro veces mayor que el salario mínimo en México.

Perviven viejos, buenos hábitos rurales. La comida, por ejemplo. Mejor en fondas populares que en restaurantes pretenciosos. Hoy comí el mejor pan blanco que recuerde. Y la gente bebe bien y se sienta en los cafés a pasar horas de la tarde frente a una taza, un vaso de cerveza o cuando más una copa de vino.

Aquí, ahora, están sentados en mesitas vecinas a la mía dos ancianos. Miran no'más. Tienen tazas vacías enfrente, nadie los molesta ni les pide que consuman más. Están en esa inacción que anhelaba y exigía Pessoa. Otros leen periódicos y fuman distraídamente. El café me recuerda alguno de Jalapa. Menos algarabiento que los españoles.

He ido sintiendo que tenemos, además de otras, una cosa en común: nos amenaza la invasión de los bárbaros turistas. Aquí ahora se siente más: manadas de nórdicos con mochilas a la espalda. No se ve, sin embargo, la actitud entre servil y abusiva tan frecuente en los centros turísticos nuestros. Nunca me han tratado de engañar y ni siquiera he sentido esa insoportable presión de "compre", "pase a ver".

En Coimbra estas cosas tienen un tinte especial. Hay muchos estudiantes extranjeros, tanto permanentes como de verano. A ciertas horas, ciertos sitios se pueblan de chicos y chicas de toda Europa. Hay un huracán de juventud y belleza. Y muchos lugares baratos para el bolsillo de estudiantes. La ciudad vive de su universidad.

Lisboa

8/IX/90

Despeditme de esta ciudad. Debo recorrer Rua dos Doradoures por elemental deber pessoano. Es como él la describe. Quedan varias pensiones baratas y también casas de textiles. Una de éstas, Gomes, se me antoja para imaginar al escritor buscando apasionadamente entre su soledad, lo íntimo de su ser yo. Salvo un edificio con la fachada del primer piso modernizada y otro en vías de, Doradoures no debe haber cambiado casi nada. En una esquina, dos placas: Antigua Casa Pessoa.

Subo, con docenas de turistas, el elevador del Carmo, que inevitablemente recuerda a Bahía. Y entro a las ruinas de lo que debió ser una formidable iglesia gótica, destruida en el terremoto de 1755. Ahora está ahí el Museo Arqueológico. Es como entrar al siglo XIX y a su ingenuidad; en una vitrina, por ejemplo, vasijas "mexicanas" prehispánicas más falsas que las que hoy se venden como falsas. Pero lo que queda del templo es imponente.

Los antiguos negocios del artesanado urbano: sastrerías, boticas, dulcerías. Y los automóviles que corren por las callejuelas como si fueran en la super.

Los horarios que reflejan una rutina como partida. A partir de las 11:30, en muchos sitios ponen manteles de papel y ya no sirven sólo café o cerveza; es hora de comer. A las 2, comienzan a levantar las mesas: se acabó el tiempo del almuerzo.

Maiquetia

El aeropuerto de Maiquetia ya no es aquel que recuerdo gris, donde una muchedumbre algarabienta se movía lentamente de un mostrador a otro y de una a otra ventanilla; donde se oían con frecuencia los gritos escandalizados —en cualquier idioma— del turista al que le habían robado la cartera, una maleta, el pasaporte...

La impresión es otra, en gran medida, porque al final del gusano por el que se camina del avión a la terminal aérea, una joven uniformada vocea mi nombre y después me conduce al margen de las colas y tránsitos a esperar solamente la llegada del equipaje, mientras ella va a formalizar mi documentación. Ventajas de ser invitado oficial.

Teide, toda simpatía y ninguna fatiga aparente a pesar de sus siete meses de embarazo, me recibe con gran cordialidad y sin formalismos. Habla de cualquier cosa a la menor provocación. Así me entero en el trayecto a Caracas que pronto dejará la capital para irse a vivir con su familia a una próspera ciudad de los Llanos; que su marido es militar y por su intervención se logró que nos alojaran en el Hotel del Círculo de las Fuerzas Armadas, pagando la cuota preferente de los oficiales venezolanos; que en la reunión estará la ministro para la incorporación de la mujer al desarrollo (o algún nombre semejante), que es el organismo que solicitó nuestra asesoría; que también estarán dos antropólogos locales, y la señora Beatriz Veit Temá, gran sacerdotisa del culto de María Lionza...

Conocí a doña Beatriz dos años atrás, en el Cuzco, durante el Congreso Indio de Sudamérica. Al recordarla se me enchina el cuerpo. La veo posando para los fotógrafos, siempre en primer plano, la cara muy maquillada, de mujer fatal en franca retirada, las carnes abundantes, las ropas largas, holgadas, llamativas a fuerza de un colorido chillón de alto contraste, el cabello negro ceñido con una faja angosta, un triángulo negro entre las cejas. En un acto del Congreso, la sacerdotisa ofició y dijo alguna oración que ya olvidé. Su imagen apareció en periódicos, revistas y noticieros de T.V. viene a compensar muy modestamente la ausencia de Jane Fonda y Marlon Brando, cuya asistencia al Congreso había sido anunciada, aunque, por supuesto, nunca confirmada. Recordé que, en gran medida, la presencia de la sacerdotisa y de un trío de simuladores mexicanos que en vez de aplaudir movían las manos como bailando —muy mal— una samba al estilo “jologud”, había sido usada por muchos periodistas como una prueba de que el Congreso Indio era pura vacilada y folklor barato. Nos costó horas de discusión convencer a algunos de ellos de que el evento era importante, que había líderes indios de veras, que se discutían problemas reales y, en fin, que no todo eran sacerdotisas, de María Lionza y farsantes mexicanos que fumaban la pipa de la paz y cualquier otra cosa fumable.

Y ahora aquí en Caracas, Roberto Cardoso de Oliveira, Pepe Matos y yo, embarcados en asesorar al gobierno venezolano para organizar un congreso, cuya iniciativa había sido de la Gran Shaman de María Lionza... Sí sentí escalofrío. Peor todavía; Roberto no había llegado y Pepe lo haría hasta la noche siguiente.

Llegamos al hotel y yo seguía pensando en ese embrollo. Pero la experiencia de ingresar en un hotel militar me permitió olvidar el asunto por el resto de la noche.

Barajas

9/IX/90

A Pessoa le deprime todo. A mí me deprime Pessoa. (Acaba de pasar frente a mí un hombre idéntico a mi insoportable vecino español—de hecho, me temo que es él mismo. ¿Y si fuera y nos tocaran asientos contiguos? Once horas junto a él, cerrado como una mula tonta. Sería una experiencia inolvidable e intolerable. Una especie de pago excesivo por estas dos semanas de ausencia.)

¿Cómo comparo Portugal con España? Ambas exmetrópolis imperiales; hoy parientes pobres en la Europa rica. Aquí se siente, apelan más a las glorias pasadas. O será sólo cuestión del Quinto (centenario). En cualquier caso, los españoles parecen más anhelantes de que se les reconozca plenamente europeos —o tal vez, más necesitados de reconocerse así ellos mismos. Sentí Portugal más a gusto consigo mismo. Menos pretencioso, menos angustiado a pesar (o por) ser más pobre. Lisboa antigua, naturalmente en la voz de Amalia la Grande, dice algo revelador: no volverá tu esplendor real. Hay aceptación de ese hecho. Aquí no.

El desborde del Quinto tendrá un tercer foco. Además de Olimpiadas y Feria Universal, en el 92 Madrid será "Capital Cultural de Europa".

Las cifras del gasto son enormes (algo como 50 mil millones de pesetas). Gran parte se va en infraestructura: teatros, conjuntos cinematográficos, etc. A 14 meses, todavía no comienza nada...

Kuna

Cerca del centro, en una de las principales avenidas de la ciudad de Panamá, hay un parquecito enfrente de un edificio que conoció mejores tiempos. Los fines de semana hay audiciones de música en vivo. Vi un conjunto de ritmos tropicales comandado por un viejo negro enorme que tocaba la trompeta y guaseaba con el público, que lo seguía refugiado bajo las arcadas del edificio para evitar aquel sol de medio día que caía como plomo derretido.

El primer sábado que pasé en la ciudad, me eché a andar rumbo a la ciudad vieja. Rápido se acostumbra uno a ese peculiar mundo sonoro de las calles de Panamá. (Recuerdo 25 años atrás, nítidamente, los barrios de edificios de madera de cuatro y cinco pisos, uno junto a otro, separados apenas por callejones estrechos, idénticos a las puertas de cada predio; a cierta hora, al anochecer, casi no se veía gente por la calle pero de todos lados brotaba sonido; voces en grito, música a todo volumen, murmullos y risas; parecía la forma de ser sonora de los propios edificios.) Ahora me impresionaron más los autobuses de la ciudad que son, en verdad radios ambulantes, profusa e insólitamente decorados sobre un fondo común azul y rojo. Al caminar por calles congestionadas se tiene la sensación de recorrer una abigarrada feria de aparatos electrónicos, encendidos todos al mayor volumen para atraer, distraer y atontar al indefenso visitante. Pero aquí en Panamá, sólo hay una sopa en el menú musical: el ritmo

caliente, "guapachoso" de la cumbia y la salsa en todas sus variantes. La gente lleva el ritmo al caminar, en la cola para subir al autobús, sentada en el café, el parque o la banquetta; es como un baile permanente, apenas contenido el impulso de lanzar todo el cuerpo al viento, al mar. Traspuestas voces agudas de negras colombianas del Atlántico, siempre tambores, güiros, maracas, alguna flauta de sabor cubanísimo: ¡Dichosa imagen la que se llevan también los ciegos de Panamá!

A través de aquel espeso universo sonoro alcancé a percibir algo diferente, que venía del parque frente al edificio alto; flautas de carrizo a un tiempo intenso pero no antillano. Un grupo de kunas, danzaba junto al kiosko. Eran jóvenes, una mujer, la mayor, andaría por los treinta años. Y de ahí para abajo, hasta casi adolescentes. Ellas vestían la ropa tradicional, blusas de colores intensos, con las motas al frente y en la espalda; falda enrollada de telas estampadas con dibujos grandes (¿inglesas como en África?, la presencia de Manchester en el colorido del Tercer Mundo); pulseras de chaquira amarilla y roja en las muñecas, los tobillos y las pantorrillas; collares, y alguna un botón de oro en la nariz. Descalzas, van todas. Ellos, salvo el rostro, el corte de pelo y esa figura sólida, ancha y baja de cuello corto, tan común entre los kuna, no presentaban signos externos que los distinguieran: pantalón de mezclilla, zapatos tenis, playeras con nombre en inglés o camisetas de basket; y gorras, siempre una gorra. Danza aguerrida, vigorosa la suya; evoluciones rápidas, firme la manera de asentar el pie, todo el cuerpo en movimiento (algo me recordó de la forma en que danzaba mi compadre, en el círculo de los concheros). A veces la música empieza lenta, y va adquiriendo velocidad paulatinamente; y así va también la coreografía. En esos casos, al principio hay reminiscencias andinas por la forma en que suenan las flautas de pan, largas y dobles, que tocan los hombres. Hay siempre, por lo menos dos melodías en contrapunto, ritmadas por las sonajas que hacen sonar las mujeres. Bellas danzas, y el público entre curioso (zoológicamente curioso), distante y burlón, pero los kuna, al terminar cada danza, no pedían dinero; se reunían unos momentos con otros que estaban en las bancas próximas, se secaban el sudor, hacían algún comentario y volvían a danzar.

Entraron al círculo dos muchachas en *blue jeans*. Su torpeza era apenas menor que su vergüenza, casi no veían al público; bailaban con la cabeza baja, tímidamente, cruzando miradas y risitas nerviosas entre ambas. La mejor danzarina, la mayor, las impulsaba a seguirla, a soltarse, a afinarse y ellas revelaban en todo los conflictos de su ambigüedad transitoria; muchachas kuna, crecidas en la ciudad. No podían ocultar una doble, vaga, pero esencial incomodidad: estar en una formación de danza de indios (significarse a sí mismas como indias) y no saber bailar (decidirse a no serlo plenamente). Por su actitud, era claro que también enfrentaban reacciones distintas, aunque traducidas ambas, en un único temor al ridículo (la exclusión). Por una parte, todas las connotaciones de ser reconocidas como indias en el mundo no indio que les propone un futuro no indio. Por la otra, la presión del origen, de quienes sí se saben y se quieren kunas: en ellos (los compañeros de danza) no había una sola indicación de riesgo de hacer el ridículo. Si no sabes bailar, aprenderás; nadie repara en tus equivocaciones, la danza sigue igual, no nos burlamos, todo se mejora con tu participación. Ni siquiera la prédica del maestro: Hazlo así; sólo la integración, la participación como gran enseñante. Eran trabajadores y algunos, estudiantes.

— ¿Cobrar? No, estamos ensayando. Venimos aquí los sábados y domingos en la tarde, sólo para ensayar, porque en donde vivimos no hay espacio. Para no perder la tradición, para no olvidar nuestras costumbres auténticas, venga mañana, lo esperamos.

El cine y la televisión hieren a fondo. Amputan, o al menos embotan esa capacidad de sentir la realidad realmente. Todo puede ser, a condición precisamente de aceptar que *no es*. Cualquier escenario es posible en esos términos; cualquier reacción, cualquier acción. El texto es otra cosa. Al menos, deja libre la forma, el color, la distancia. Cada quien la *imagina a su manera*, individualmente; pero por imaginado es más real, más posible. El recuerdo atrofiado queda como una sensación de TV-realidad, cine-mito. ¿Estuve en San Blas? o, mejor ¿Es San Blas? o esta imagen es sustancialmente la misma que tengo de la Italia rural en 1900...

Además hay algo cinematográfico. En primer lugar por obvio, el paisaje. Desde cualquier isla ves otras, a veces muchas, todas pequeñas, colmadas de palmeras emergiendo apenas de un mar tranquilo azul

y verde. De un lado la costa cuyas montañas adquieren relieves soberbios de tan próximas; de otro, los arrecifes de coral que cortan las olas del Caribe y las hacen formar una línea de horizonte blanco y tenuemente móvil, ondulante. Si viajas en cayuco, ensartando islas, ¿cómo no caer —pese a la realidad— en la imagen *cinematográfica* de *Robinson*, los *Mares del Sur*, el *Paraíso Recobrado*?

En las islas habitadas, las menos, recuperas el paisaje como escenario teatral. Rara vez hay una calle recta, porque las casas se distribuyen así nomás. Y sus ángulos inesperables, construyen senderos estrechos y sinuosos. Bien a bien, nunca sabes si estás adentro o afuera, hay tanta gente en una ubicación como en otra, y es difícil distinguir el interior del exterior, porque hasta los techos de las palapas se prolongan o se interrumpen sin lógica a primera vista. Los muros de carrizo comunican, no separan. En cada esquina o equivalente, sientes que entrarás al foro, de frente al público y a las candilejas. Por lo común, entras o sales a otra vereda, a otro patio; a veces, tu público es el mar deslumbrante, repentino.

Platico largo con el saila de Tupile. Por deferencia me ofrece una hamaca junto a la suya. Él sigue recostado, yo me siento. Todo el tiempo pasan niños, mujeres, hombres. Nunca interrumpen. Hay un notable sentido de convivencia respetuosa; estás y no; otra vez percibes la ambigüedad, tan contraria a esta necesidad de saberse ubicado, clara y unívocamente ubicado. Plática sabrosa la del hombre, sabio y virtuoso. Recuerda la historia de la revolución del '25, la imagen de Nele Kantule. Me muestra las muñecas que talla y pinta. Son para los turistas, pero idénticas a las que emplean para curar, de las cuales hay algunas, viejas, debajo de la hamaca de su hijo que vino enfermo. Más tarde veré al saila Antonio en la máquina de coser, ayudando a hacer molas. Y después, al caer la tarde, irá cruzando la aldea, rumbo a la casa del Congreso, como todas las tardes, con sombrero y pantalón negros y, a veces, corbata igual.

El congreso kuna es una institución insólita. Se sale del cine. Cada tarde, todos los días, se abre con la presencia de los sailas locales, que permanecen acostados en hamacas, al centro de la enorme casa de palma, mientras el resto de los ciudadanos (¿será esa la palabra justa?) ocupan las bancas como de iglesia a los cuatro costados. Ahí se discute todo: qué pasó en el día, y qué se espera para el siguiente. Cuando la

bandera ondea en el rústico mástil, es que hay autoridades de visita: sailas de otras islas que recorren periódicamente el circuito y durante horas recuerdan la historia y la religión de los kuna, dirigen cantos y rezos, y discuten con todos, los asuntos de importancia. Antonio, hijo del saila de Tupile, me llevó a Ustupu. Al llegar lo llamaron a donde el policía local, que le pidió su permiso para salir de Tupile. No lo llevaba.

—Nosotros te conocemos Antonio. Cinco años fuiste maestro aquí. Te conocemos. Pero sabes que la obligación es pedir permiso al Congreso para salir de tu isla. Eres hijo del saila, pero que no se diga que abusas de ello.

—Tiene razón—me dijo escuetamente y apenado, Antonio, cuando salimos por fin y comenzamos a caminar la isla— hay que cumplir.

Junto a la casa del Congreso se alza siempre otra, la casa de la Chicha, igual de grande o aun mayor. En su interior semivació, destacan las enormes ollas de barro para fermentar y almacenar la chicha. Chicha brava, que se consume en abundancia y sin discriminación de edad o sexo, durante los días que dura la celebración de las muchachas púberes. Si regularmente no es posible tomar alcohol en las islas —en casi todas está prohibido—, durante estas fiestas se bebe sin límite; son cada año menos frecuentes por el alto costo. Entonces se bebe en Panamá, en Colón, en las colonias de gringos de la exzona, donde los kuna tienen exclusividad para atender los comederos y bebederos; tal vez gasten más y se emborrachen con más frecuencia, a la solitaria, fuera del ámbito ritual (social) de la celebración de la pubertad.

Siempre hay manera de tomar un par de cervezas en un changarro local, con bancas de tablas, a la luz de un foco de baja potencia. Afuera estalla la noche y el lejano bramido de las olas. Así platicamos largo: lo que es ser kuna, los problemas de la educación, por qué es necesario conservar la tradición y la cultura propia, algún recuerdo de México, donde varios intelectuales y profesionistas kuna han estudiado. Luego, el rito de la hermandad en casa, donde se nos sirve sopa de coco y plátano en un mismo plato, no porque falten, sino para testimoniar aceptación al extraño. Frente a frente, con un plato que no separa, que no está *entre*, sino que une, es espacio común, de encuentro para convergir y compartir.

Otra sensación en el recuerdo: nunca estás solo. De pronto, echado en la hamaca, abres los ojos y tienes ante ti, muy cerca, seis o siete pares de ojos negros alegres, intensos y filas de dientes blanquísimos: los niños te miran dormir, te observan sin temor ni malicia, simplemente. Y así el día entero y la noche: siempre con alguien, siempre en compañía, conocidos o no, que reparan en ti, o te ignoran, que hacen lo suyo, o siguen lo que tú haces. La soledad será concepto ajeno a la experiencia kuna; y más aún la privacía, tan cara a la preocupación de nuestros arquitectos. Allá no hay grandes familias de treinta, cuarenta miembros, con abuelos, tías, padres, todos conviviendo, todo. Agrega la vida comunal, los vecinos, el Congreso. Y ponlo todo en aislamiento. (*Aislamiento*. Conjunción absoluta de individuo y grupo social, en un nivel, que nuestra experiencia *urbanoide* y *clasemediera*, sería incapaz de admitir.)

Frente al atracadero de Ustupo, hay un islote con tres tumbas verdes. Ahí reposan los restos del Nele Kantule y de otros héroes de la revolución del 25. Un mástil tosco y una bandera: dos franjas verdes, una blanca y, al centro, la cruz gamada. En lo que sería la plaza del pueblo, los muros de un edificio semiderruido muestran los retratos de los próceres kuna y al centro, otra vez, la cruz gamada.

— No. Cuál fascismo. Esto es del 25, pero es un dibujo kuna muy viejo. Representa la vida. Lo seguiremos empleando. Es nuestro.

De todas maneras tu pinche carga cultural te hace sentir incómodo.

Esta obra
se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 1995,
en los talleres gráficos del Instituto
Nacional de Antropología e Historia,
ubicados en Av. Tiáhuac 3428, colonia
Los Reyes Culhuacán, México, D.F. En
la impresión, a cargo de Antonio Rosales
Huidobro, se utilizó papel bond ahuesado
de 36 kg. para los interiores y papel
couché mate de 139.5 kg. para la
portada. La edición consta de
2000 ejemplares.



Centro de
Información y
Documentación

Alberto Beltrán



016873

INI Instituto
Nacional
Indigenista



cieras

INAH



Dirección
General de
CULTURAS POPULARES



FIDEICOMISO
FONDO NACIONAL
DE FOMENTO EJIDAL