

5574

OBRAS ESCOGIDAS DE

Guillermo Bonfil

Obras escogidas de Guillermo Bonfil



4

Tomo 4

OBRAS ESCOGIDAS DE

Guillermo Bonfil

OBRAS ESCOGIDAS DE
Guillermo Bonfil

Tomo 4
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 _____

Proces. _____



**BIBLIOTECA
CENTRO DE INFORMACION
Y DOCUMENTACION**

Dirección General de Culturas Populares

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)
968-29-7332-5 (tomo 4)

Impreso y hecho en México

Índice

PONENCIAS Y CONFERENCIAS	329
La dirigencia de los movimientos indios frente al racismo	331
Dialéctica de la contracolonización	343
Descolonización y cultura propia	351
Civilización y revolución	369
Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares	385
Identidad nacional y patrimonio cultural: los conflictos ocultos y las convergencias posibles	397
Sobre la ideología del mestizaje (o cómo Garcilaso el Inca anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)	409
Quinientos años después: ¿llegaremos finalmente a un pacto de civilizaciones?	425
ARTÍCULOS	455
Los patrones de asentamiento en el área nuclear de la región simbiótica del centro de México	457
Los niños mártires de Tlaxcala	481
DOCUMENTOS DE TRABAJO, NOTAS Y MISCELÁNEOS	485
La penetración cultural imperialista en México	487
Memorándum sobre el Programa Experimental de Nutrición en Sudzal, Yuc.	501
Propósitos y características del filme documental que se presentará en Florencia	505

VIII Índice

Memorándum dirigido al Prof. Javier Romero M.	509
Documento enviado al Lic. Ignacio Ovalle	517
Informe dirigido al Dr. Peter S. Cleaves	521
Programa de Apoyo a la Cultura Municipal y Comunitaria (PACMYC)	523
ESCRITOS	533
Isla Mujeres	535
La gran sacerdotisa	537
Costa Chica	545
La imaginación urgente	551
Tango	555
Querido amigo	557
Del horror que inspiran las tarántulas	565
Cuando reconstruyamos nuestra ciudad	569
Aquí no es allá. El mundo de aquí	571
Semillas en el agua	575
La región más aparente	579
Boleto de regreso	591
El premio	593
Champagne "fly"	595
La Embajada	599
Nacionalismo, democracia y pluralismo cultural	603
Museo Nacional de Antropología	605
Frida	607
Y la luz se hizo de Otar Ioselliani (Gran Premio del Jurado, Venecia, 1989)	611
POESÍA	613
Manuscrito	615
Lábara, pávara	616
[Enloquecido en luz]	616
¿Qué canción te doy?	617
Cancún	618
Homenaje a Neruda (uno)	618
Homenaje a Neruda (dos)	619
Homenaje	619
ÍNDICE GENERAL	621

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

Ponencias y conferencias

La dirigencia de los movimientos indios frente al racismo*

El indigenismo, “ideología del mestizaje, método y técnica de unificación nacional”,¹ es la expresión específica de las políticas gubernamentales frente al llamado “problema indio” y quedó formulada formalmente a nivel continental en 1940.² Su concepción, que se reclama fundamentada en las ciencias sociales y particularmente en la antropología, parte del postulado de que los grupos indígenas deben ser integrados a las nacionalidades que afirman encarnar los Estados de los que forman parte. Ese proceso de integración —postulan las tesis indigenistas— deberá llevarse a cabo respetando los “valores positivos” que pudieran existir en la cultura y en la forma de vida de las minorías étnicas, pero el derecho a juzgar cuáles son esos valores se reserva a las agencias indigenistas, es decir, al Estado no indio. La integración es, en realidad, un proyecto de absorción unilateral, de ninguna manera una fusión que dé lugar a un pueblo nuevo, diferente de los dos grandes sectores (indio y no indio) cuya existencia contradictoria se proclama resolver por la vía de la integración.

* Presentada en Simposio “Etnia y racismo”, Universidad de Brasilia, 26 y 27 de febrero de 1981.

¹ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, UNAM, México, 1957, p. 133.

² Año en que se celebró el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Mich., México. Como uno de sus resultados se creó el Instituto Indigenista Interamericano.

La política indigenista no se da en el vacío; está condicionada, en última instancia, por los factores económicos, políticos, sociales e ideológicos que predominan en cada etapa del desarrollo histórico de la sociedad real. La década de los setenta se caracterizó por la puesta en evidencia de un renovado movimiento de las economías nacionales en pos de recursos que habían permanecido al margen, prácticamente ignorados, en los territorios de muchos pueblos indios. El desarrollo tecnológico, el crecimiento demográfico y económico, los intereses transnacionales y todos los ingredientes agrupados bajo los términos de "interés nacional" y "seguridad nacional", han promovido en los últimos años una nueva embestida sobre los reductos indios. Hay un incremento generalizado de los frentes de expansión que expropian, por diversas vías, las tierras indias, para destinarlas a fines ganaderos, de empresas agrícolas de exportación, mineros, energéticos, urbanísticos y de comunicación. Algunos frentes de expansión requieren mano de obra indígena; otros, por el contrario, tienden a expulsarla desde sus asentamientos originales mediante procedimientos que en ocasiones llegan al genocidio directo.³ La nueva estrategia económica frente a los recursos indios entra en total contradicción con la manera en que la población indígena concibe y gestiona tradicionalmente esos recursos. El Estado activa entonces su papel de árbitro, ajustando y transformando su política indigenista tanto en la teoría como en la práctica; y esto no sólo cuando la expansión es originada e instrumentada por el propio Estado (y actúa como juez y parte) sino también cuando la impulsan exclusivamente intereses privados de la sociedad civil.

Un examen panorámico de los cambios ocurridos en las políticas indigenistas latinoamericanas durante los últimos diez años, indica que, en la mayoría de los países, esos cambios han estado directamente encaminados a facilitar la penetración de los intereses dominantes de la sociedad nacional. En Chile, Colombia, Brasil, Panamá y Perú —por citar sólo casos ampliamente conocidos— la práctica indigenista ha

³ Una amplia muestra de las formas que reviste la nueva invasión se presentó ante el Cuarto Tribunal Bertrand Russell, celebrado en Rotterdam, Holanda, en noviembre de 1980. Un resumen de los casos se presentan en Bonfil Batalla, Guillermo, "Testimonios de la dignidad y la ignominia", *Nexos*, núm. 40, México, 1981. (N. de E. Aparece en este libro.)

tomado rumbos claramente trazados conforme a los proyectos expansionistas, llegando en ocasiones a la modificación radical de la legislación indigenista, como ocurrió recientemente en Chile en relación con las tierras mapuches. En Guatemala ni siquiera se ha prestado atención a los formalismos jurídicos: simplemente el gobierno tolera, auspicia y ejerce directamente la represión más violenta contra los pueblos indios a fin de cumplir perentoriamente sus objetivos de "seguridad nacional". El caso de México presenta características peculiares pues, al mismo tiempo que crece la expansión de varios frentes (el ganadero y el petrolero, principalmente), hay una reelaboración del discurso indigenista que por primera vez admite el pluralismo étnico dentro del proyecto nacional, propone un indigenismo participativo en el que intervengan los pueblos indígenas, y se incrementa enormemente la inversión pública en servicios para las comunidades indias.⁴ En todos los casos, sin embargo, la expansión significa, en términos económicos, la expropiación y privatización de los recursos indios y, en términos políticos, la estatización de decisiones que antes correspondían a los pueblos.

La década que ve el inicio franco de la nueva invasión, ve también el surgimiento de la resistencia india bajo formas de organización política inéditas hasta entonces. En todos los países con población indígena han aparecido organizaciones políticas que se definen sobre bases étnicas o, en algunos casos, se fundan en una identidad supraétnica más amplia, la identidad indígena. Los programas y las formas de acción de estas organizaciones indican claramente la intención de convertirse en actores, a nombre de los pueblos indios, dentro del escenario político de los Estados-naciones de que forman parte. Esto implica el conocimiento de las "reglas del juego" y la capacidad de proponer proyectos alternativos propios, por parte de las dirigencias indias que animan y conducen a las nuevas organizaciones políticas.

No es este el lugar para analizar los contenidos de los programas políticos indios;⁵ pero es necesario, al menos, mencionar algunos de

⁴ Cf. *Informe de los Bores del Instituto Nacional Indigenista, 1972-1980*, presentado en el VIII Congreso Indigenista Interamericano, México, 1980.

⁵ Cf. Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.

sus rasgos principales. El planteamiento central de estas luchas afirma que los grupos étnicos son entidades políticas, es decir, sociedades con capacidad y derecho para tomar por sí mismas las decisiones sobre los asuntos que conciernen a su propia vida. Todos los programas incluyen una demanda de autogestión, que va desde la independencia plena hasta la recuperación de capacidades de decisión recientemente prohibidas. El derecho de autogestión se fundamenta en que los pueblos indios son sociedades históricamente diferenciadas y no simples sectores marginales o anacrónicos de la sociedad global. La diferencia que distingue y particulariza a los pueblos indios del resto de la sociedad nacional, obedece a su propia historia, se expresa en su lengua, su cultura, su organización social y su voluntad de construir su propio futuro. Los proyectos por los que luchan las nuevas organizaciones indias tienen implicaciones en todos los órdenes de la vida social. En el terreno económico suponen formas de relación con la naturaleza, identificación y manejo de los recursos, organización del trabajo y distribución y consumo de los bienes, que son diferentes y opuestas a las que definen al proyecto expansionista de la sociedad dominante. En el campo ideológico reclaman también un fundamento diferente, que va desde la concepción misma del hombre y la sociedad, hasta un sistema de valores distintivo que se contrapone al de la sociedad de consumo. No son proyectos limitados a la solución de problemas inmediatos; se trata, en verdad, de una alternativa civilizatoria.

El nivel de desarrollo de las organizaciones indígenas y la capacidad de movilización e incidencia política de sus dirigentes, varían considerablemente de país a país y entre los propios grupos étnicos. Los pueblos agrarios herederos de las altas civilizaciones de Mesoamérica y la región andina cuentan, en términos generales, con movimientos indios más consolidados, que expresan sus demandas en forma elaborada y aprovechando para su propio proyecto los conocimientos técnicos científicos y políticos que se usan en la gestión de los asuntos públicos en la sociedad dominante. La situación de las organizaciones de las minorías selváticas, con notables excepciones (como el caso shuar en Ecuador) es diferente: si bien las demandas esenciales son las mismas (territorio, control de los recursos, derecho al ejercicio de la lengua y cultura propias, respeto a la

organización interna de la autoridad, eliminación del racismo y la represión), su gestión ante el Estado requiere la mediación de agentes no indios que suplen, por el momento, a las nuevas dirigencias indias que están en gestación.

Los líderes que exige la actual lucha india o, si se prefiere emplear otro lenguaje, los intelectuales orgánicos de los pueblos indios, deben reunir ciertas características para enfrentar con éxito la situación colonial que viven sus pueblos. Además de las condiciones personales del caso, es necesario que sepan manejar políticamente las capacidades potenciales de sus pueblos (en todos los órdenes: ideológicos, económicos, sociales) y también los recursos, los resortes y los posibles apoyos que existen en la sociedad dominante, a fin de elaborar estrategias y tácticas de lucha viables. La situación que viven actualmente los grupos indígenas, que muy probablemente se agravará en los próximos lustros, exige un alto grado de eficacia política en la conducción de su esfuerzo por sobrevivir y consolidarse como sectores sociales étnicamente diferenciados; esto demanda una intelectualidad y una dirigencia indias de nuevo cuño, cuya presencia se percibe ya en varios países, pero que debe crecer y perfeccionarse aceleradamente. Todo esto, en la convicción de que no es posible ningún avance significativo e irreversible en la lucha contra el racismo y la opresión de los pueblos indios, si no se cuenta con la participación organizada, libre y consciente de éstos.

Hemos llegado al problema central que se pretende abordar en esta ponencia: ¿bajo qué condiciones puede estimularse la formación de esa intelectualidad india, sin caer en nuevas formas de racismo, así sea encubierto por fórmulas paternalistas? Para un primer acercamiento a la respuesta debemos pasar revista a los procesos que, hasta donde sabemos, han permitido el surgimiento de las nuevas dirigencias que ya actúan en muchas organizaciones políticas indias. En rápido resumen, puede establecerse la siguiente tipología según la procedencia y trayectoria previa de los actuales líderes indígenas:

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 migración temprana de sus comunidades y su inmersión en el mundo no indio; pudo ser por decisión individual (en busca de trabajo, por ejemplo) o como resultado de programas de desindianización organizados por agencias externas (misioneras, indigenistas, de educación oficial, etc.). Es imposible exponer en el espacio de esta ponencia las diversas causas que provocan la reindianización. Baste 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 optar; la militancia política o, al menos, el conocimiento cercano de las luchas políticas de los sectores no indios; el contacto y la identifica-

ción 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.⁶

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 una ideología de la que frecuentemente se apropian las organizaciones indias.

En algunos países puede caracterizarse un último grupo al que cabe denominar dirigentes ex-oficio. 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

⁶ Es diferente el caso de los migrantes temporales, que de hecho no cambian su identidad india aun cuando la oculten temporalmente.

requieren, en un momento dado, la apariencia al menos de la 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. Salvo en el interior de las comunidades, que disponen de mecanismos para elegir y probar a sus autoridades, no hay apoyos organizados para la formación de los cuadros dirigentes que requieren actualmente las comunidades indígenas; ellos se forjan al azar, merced a coyunturas favorables, en la lucha diaria y sin desarrollar sistemáticamente todas sus potencialidades.

Un dato que debe remarcarse es la frecuencia relativamente alta de nuevos líderes indígenas que tuvieron, en algún momento de su vida, la experiencia de pasar por instituciones o programas de capacitación especializada que siempre implicaba su desindianización. ¿Quiere esto decir que los programas de entrenamiento conducen a resultados totalmente diferentes de los buscados?⁷ ¿O es que el movimiento social demanda en este momento una nueva dirigencia india y que, por ello, aun la formación adquirida en programas con una orientación opuesta, puede ser aprovechada en beneficio de la lucha indígena? Cabe preguntarse, en todo caso, si es posible llevar a la práctica proyectos orientados a la formación de nuevos dirigentes intelectuales y políticos para las organizaciones indias y, en caso afirmativo, qué características deben reunir tales programas.

Voy a referirme brevemente a dos experiencias: el proyecto Marandú, instrumentado en Paraguay, y el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas que actualmente se lleva a cabo en

⁷ Véase el caso de los dirigentes norteamericanos en Hertzberg, HW, *The search for an American Indian Identity*, Syracuse University Press, 1971.

Pátzcuaro, México. En el primer caso, un grupo de antropólogos y personas interesadas en la causa indígena, que tenía su base en la Universidad Católica de la Asunción, inició en 1972 un programa para actuar a tres niveles: 1) ante la sociedad nacional, con el fin de combatir la ideología racista mediante una información adecuada sobre la realidad de los grupos étnicos de Paraguay; 2) a escala internacional, para obtener la solidaridad de la opinión pública con las luchas indias del país, y 3) hacia las propias etnias del Paraguay, mediante cursillos de información para "impartir conocimientos que permitan un mayor ajuste de las etnias entre sí, superando las antiguas rivalidades que debilitan su frente y, sobre todo, de morigerar la intensidad de la fricción con la sociedad nacional a través de una información para la autodefensa".⁸ Explícitamente, el proyecto Marandú renunció a la idea de "formar" líderes, intención que frecuentemente conduce a una nueva dependencia y ocasiona divisiones en el seno de las comunidades, y optó por "informar" a los dirigentes que ya actuaban en las diversas etnias. En reuniones que duraban entre diez y quince días, los miembros del proyecto Marandú proporcionaban a los dirigentes indios una serie de datos sobre problemas prácticos: cómo hacer gestiones ante las oficinas gubernamentales pertinentes, cuáles son los derechos individuales y colectivos garantizados por las leyes paraguayas, cómo presentar denuncias ante las autoridades, cómo organizar cooperativas, así como informaciones sencillas sobre primeros auxilios, identificación y prevención de enfermedades transmisibles y fisiología de la reproducción humana.

No conozco una evaluación sistemática de lo alcanzado por el programa Marandú. Lo cierto es que fue interrumpido violentamente por el gobierno paraguayo, sus actividades fueron prohibidas y sus conductores padecieron cárcel o expulsión del país bajo acusaciones de subversión, lo cual permite suponer que los dirigentes indios informados por el proyecto desarrollaron una actividad más intensa y eficaz en defensa de sus pueblos.

El Programa de Etnolingüística tiene una estructura diferente. Se

⁸ Cf. *Por la liberación del indígena*, Ediciones El Sol, Buenos Aires, 1975.

trata de un curso de licenciatura universitaria auspiciado por el Instituto Nacional Indigenista, que está bajo la responsabilidad académica del Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social. Los estudiantes son todos de origen indígena y aspiran a un grado profesional en un área nueva que convencionalmente se llama etnolingüística. En ella se integran conocimientos de lingüística, historia y antropología social, además de materias instrumentales y complementarias; pero las tres disciplinas centrales se orientan de manera diferente a la usual en las carreras universitarias. La condición bilingüe y bicultural de los estudiantes se aprovecha como recurso básico en su formación: aprenden lingüística a través del análisis de su lengua materna; conocen historia por el estudio del desarrollo histórico de sus propios pueblos; estudian antropología social a partir del análisis antropológico de sus comunidades y de las relaciones que mantienen con la sociedad nacional. La intención final es que estructuren sus conocimientos profesionales en función de los intereses históricos de sus propios pueblos. Aquí, la antropología no es más el estudio de "los otros", sino ante todo una reflexión sistemática sobre la realidad social propia. Naturalmente, esto no excluye los conocimientos generales básicos de cada disciplina, pero el énfasis está en la necesidad de comprender la situación india desde el punto de vista indio y con el uso de los aportes científicos que resulten de utilidad. El programa está en marcha y, en consecuencia, no es posible hablar aún de sus resultados finales; pero su desarrollo nos permite reconocer ya aciertos y errores cuyo conocimiento puede ser útil para la organización de proyectos similares.

Un primer problema tiene que ver con la selección de los estudiantes y profesores. A diferencia de Marandú, en etnolingüística ha sido necesario exigir requisitos previos de escolaridad, por tratarse de un programa formal con validez académica. Los estudiantes han pasado por un proceso de desarraigo de sus comunidades, por lo que resultó necesario incluir periodos de trabajo de campo dentro del curso, que posibilitan el reencuentro con la propia realidad comunal. La escolaridad previa, si bien facilita el inicio de estudios a nivel universitario, conlleva también vicios y deformaciones cuya erradicación ha requerido más tiempo del previsto inicialmente, y no siempre con éxito completo. Los estudiantes que proceden de etnias menos

"integradas" a la sociedad nacional, si bien enfrentan mayores problemas para adquirir los hábitos de estudio formal y poseen una información general más restringida, tienen, en cambio, una mayor posibilidad de articular los nuevos conocimientos en la perspectiva de una problemática más concreta. A la luz de esta experiencia resultaría aconsejable restar importancia a la escolaridad como criterio de selección y darla, en cambio, al mayor grado de arraigo en la comunidad.

En cuanto a los maestros, la experiencia de este programa indica que la identificación con los objetivos últimos del proyecto es tan importante y necesaria como la capacidad profesional y docente. Debe reunirse un equipo de profesores capaz de aceptar las exigencias de trabajo que implica el programa y, al mismo tiempo, no caer en las actitudes paternalistas o dogmáticas que ocultan la intención de imponer los puntos de vista personales sobre los problemas de los pueblos indios que se analizan en el curso. Por otra parte, es indispensable evitar que el programa se desarrolle en una situación artificial, en una "campana al vacío"; los estudiantes deben entrar en contacto con maestros que sostengan posiciones divergentes y puntos de vista radicalmente contrarios a los objetivos del proyecto. El problema parece reducirse si se combina un grupo permanente de profesores compenetrados con los propósitos del programa y una participación permanente de catedráticos y conferencistas visitantes que representen la gama más amplia posible de actitudes y orientaciones.

Por último, para no entrar aquí en detalles de problemas técnicos y administrativos, vale la pena decir algo sobre el destino de los egresados. Los estudiantes no están cursando la carrera de líderes, sino la de etnolingüistas. Se trata de formar cuadros indios con una calificación profesional especializada cuyo ejercicio, en este caso, tiene que ver con los problemas de la educación indígena. Nada puede garantizar que se conviertan, también, en intelectuales orgánicos o en dirigentes políticos de sus pueblos; pero, llegado ese caso, el programa les habrá dado algunos elementos útiles para emprender ese camino. No se pretende más.

Resumo, en pocas palabras, los argumentos centrales que he querido someter a la consideración de ustedes en esta desmañada

ponencia. El racismo que se ejerce contra los pueblos indios de América Latina implica, como proyecto histórico, la eliminación de esos pueblos en tanto entidades sociales étnicamente diferenciadas. La lucha antirracista nos compete a todos, pero en ella tiene lugar preponderante la participación de los propios pueblos indios. Ante la embestida que se lleva a cabo contra las minorías étnicas indígenas, se alzan organizaciones políticas indias de nuevo cuño que poseen sus propios proyectos alternativos y proponen su propio proyecto civilizatorio. La dirigencia actual de esas organizaciones es heterogénea y frecuentemente no alcanza el nivel de eficacia necesario en las condiciones actuales. Es urgente hallar formas adecuadas de apoyo que propicien el surgimiento de nuevos líderes con los conocimientos y la información que se requieren para participar eficazmente en la tarea de recuperación de la iniciativa cultural y política por parte de los pueblos indios. Por tal razón, conviene analizar con detalle las experiencias que se hayan hecho en este sentido, de las cuales aquí se mencionaron dos: el proyecto Marandú y el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas.

Se desprende una recomendación posible: convocar una reunión internacional en la que participen las personas que han intervenido en la realización de programas de capacitación no desindianizadores, así como dirigentes de organizaciones indias, para evaluar colectivamente los resultados de esas experiencias y estudiar las posibilidades de organizar nuevos programas. Tal reunión podría alcanzar mejores resultados si previamente se lleva a cabo una breve investigación para reunir la información pertinente y proporcionar elementos objetivos de evaluación.

Dialéctica de la contracolonización*

El surgimiento de un pensamiento político panindianista, abiertamente antioccidental, es un fenómeno que se manifiesta claramente en los movimientos indios de América Latina desde principios de la década de 1970. En los sectores no indios de las sociedades latinoamericanas, esta corriente ideológica ha sido generalmente ignorada, despreciada o, en el mejor de los casos, vista con suspicacia: como una tendencia inducida por grupos ajenos a los indios interesados en dividir a las fuerzas populares y desviar hacia un enfrentamiento étnico o racial lo que debería ser solamente una ampliación de la lucha de clases. En los años más recientes, el incremento y la diversificación de las organizaciones indias y las divisiones que se presentan en algunas de ellas, han dado motivo a que se hable ya de una oposición entre “fundamentalistas” o “etnicistas” y “clasistas”, atribuyéndole a cada grupo una serie de características ideológicas y políticas totalmente opuestas que, generalmente, no corresponden a la forma en que las propias organizaciones conciben y tratan de llevar a la práctica la lucha india.

Desde un punto de vista frecuente en la izquierda no india, sobre todo en el ambiente académico, los “fundamentalistas” o “etnicistas” son, además de divisionistas y desviacionistas, utópicos: pretenden

* Presentada en el Encuentro Cultura Planetaria: *Omologazione o diversità? Il rapporto fra le culture indigene del Continente Americano e l'Occidente*, octubre de 1983.

regresar al pasado, se oponen al progreso, ignoran la historia y las fuerzas que la construyen. Llega a afirmarse que son racistas. Por su parte, los "clasistas" aparecen como los verdaderos representantes de la causa india, que entienden al indio en términos de estructura de clases y, en consecuencia, buscan su alianza con otras clases trabajadoras bajo la dirección del proletariado. Sin embargo, es difícil hallar ejemplos de estos extremos "puros" si se analiza con un rigor siquiera mínimo el discurso y la acción de los dirigentes e intelectuales indios que efectivamente militan en las organizaciones políticas indias.

Lo que aquí se pretende es explorar qué papel desempeña el pensamiento panindianista, antioccidental, "fundamentalista", en el contexto global de las luchas indias en América Latina. Quiero plantear la respuesta en estos términos: se trata de construir un recurso ideológico necesario para ampliar el espacio de la cultura propia de cada etnia y de la población india en su conjunto.

Esta formulación exige la definición de algunos términos en el sentido que aquí se emplean. Por *cultura propia* entiendo el ámbito de la cultura en el que un pueblo determinado, es decir, una sociedad contrastante con otras de su mismo rango porque posee historia, cultura e identidad distintivas, tiene la capacidad de tomar decisiones sobre los recursos o elementos culturales que son necesarios para cumplir un propósito social específico. Dentro de la cultura propia, cuyos contenidos y ámbitos concretos varían en el tiempo y en el espacio, pueden distinguirse dos sectores: la cultura *autónoma*, en donde la decisión se ejerce sobre recursos propios, y la cultura *apropiada*, donde la decisión se ejerce sobre recursos ajenos. En cualquier sociedad existe, además del ámbito de la cultura propia, el de la cultura *ajena*. En este ámbito las decisiones corresponden a otros y no a los integrantes del pueblo considerado. En la cultura ajena cabe distinguir entre cultura *enajenada*, cuando las decisiones se ejercen sobre recursos propios del pueblo en cuestión, y cultura *impuesta*, cuando también los recursos son ajenos. Las características de cada ámbito, es decir, los elementos culturales concretos, no están predeterminados: varían en el tiempo y de un pueblo a otro¹.

¹ La tesis sobre cultura propia y cultura ajena la he desarrollado en "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 103, UNAM, México, enero-marzo 1981, pp. 181-191.

Por *elementos culturales* se entienden todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Pueden distinguirse, al menos, cinco clases de elementos culturales: 1) materiales, 2) de organización, 3) de conocimiento, 4) simbólicos, y 5) emotivos. Los elementos o recursos culturales son *propios* cuando la sociedad tiene capacidad de usarlos o crearlos, y reproducirlos e incrementarlos, según el caso. En el ámbito de la cultura apropiada, la sociedad decide sobre recursos ajenos, que pueden volverse propios —y, en consecuencia, pasar al ámbito de la cultura autónoma— cuando la sociedad adquiere la capacidad para producirlos por sí misma.

Se plantea que la cultura propia —y en especial el ámbito de la cultura autónoma— es el espacio en el que se ejerce la creatividad, la iniciativa cultural de un pueblo. Siempre existe un espacio de cultura autónoma, por reducido que sea, y es a partir de él que se organiza la visión del mundo específico de cada cultura y, en consecuencia, su proyecto histórico. En casos extremos de dominación colonial, la cultura autónoma se mantiene sólo en ciertas prácticas cotidianas y comunales que están al margen del universo sociocultural colonizado. Aun en esa dimensión mínima, la cultura autónoma es el fundamento de una identidad social culturalmente diferenciada y sirve de base para impulsar los procesos de resistencia y apropiación que defienden y procuran ampliar el ámbito de la cultura propia.

Las luchas y movilizaciones de los pueblos indios en América Latina pueden entenderse, en los términos anteriores, como un esfuerzo renovado por consolidar y desarrollar su cultura propia. La lucha por la tierra, por ejemplo, significa la preservación y/o recuperación del espacio geográfico: la tierra es un recurso natural fundamental para los pueblos recolectores y agricultores, pero, además de su importancia económica básica, es un elemento cultural central en muchas otras dimensiones de la vida social, debido a que las culturas indias descansan en una relación múltiple con la naturaleza que se manifiesta en formas de organización, conocimiento y expresión cuyo desarrollo depende, precisamente, de la posibilidad de mantener el control cultural sobre el territorio étnico.

Por otra parte, el común denominador que subyace en todos los programas de las organizaciones políticas indias es la demanda de

poder político propio. En algunos casos, se manifiesta como pretensión de alcanzar el control del Estado; en otros, como reclamo de autonomía en diversos niveles. La demanda política es, en términos de cultura propia y cultura ajena, la lucha por ampliar la capacidad de decisión hacia campos que hoy son de la cultura enajenada o de la cultura impuesta; es recuperar el control sobre elementos culturales que son propios pero han sido enajenados; es la posibilidad de desarrollar la cultura autónoma e impulsar el proceso de apropiación cultural.

En la instrumentación de estos proyectos, un elemento o recurso cultural indispensable es la ideología, entendida aquí como una manera de comprender el pasado y el presente que le da sentido a la lucha por construir un futuro diferente. Los elementos ideológicos se construyen a partir de la práctica cotidiana y de una reflexión que incorpora las interpretaciones de esa práctica al contexto ideológico históricamente elaborado, enriqueciéndolo y modificándolo constantemente. La identidad, como conciencia de pertenencia a un grupo social culturalmente diferente, adquiere un papel crucial en esta construcción ideológica. En un primer nivel se expresa como *conciencia de la diferencia*, al constatar el contraste cultural con otros grupos, indios o no indios; sería, en otras palabras, la conciencia del indio en sí. Cuando además se toma *conciencia de la desigualdad*, es decir, de la opresión colonial, se piensa ya en el indio para sí: la identidad se inscribe como un elemento central alrededor del cual se construye un proyecto político de liberación. La cultura propia, matriz de la diferencia, se convierte en el campo clave de la lucha: es el punto de apoyo para la movilización política.

Uno de los efectos de la colonización fue la atomización del ámbito social de las culturas indias y su reducción al nivel de comunidad local. Las grandes unidades políticas previas a la invasión europea desaparecieron. Quedan hoy comunidades aisladas, divididas por límites, fronteras y conflictos implantados por el colonizador. La identidad local correspondiente ha cobrado fuerza en tanto que se ha debilitado la identidad étnica mayor que no encuentra ocasión ni espacio para desarrollarse. Las luchas comunales se dan a partir de problemas locales y se apoyan en fuerzas también locales.

La ideología panindianista, también llamada de la indianidad, ha sido formulada en gran medida por intelectuales indios que sufrieron

en algún periodo de su vida un proceso de desindianización en medios urbanos y que, posteriormente, reasumieron su identidad étnica pero inscribiéndola ya en un contexto más amplio: el de indio, es decir, miembro de un pueblo colonizado.² Esta condición permite a los ideólogos de la indianidad formular sus tesis en términos globales, con una percepción más clara del universo colonizado y también del universo colonizador, y con el uso discriminado de herramientas intelectuales con las que no están familiarizados los indios que viven en el reducto de la comunidad local.

Por su parte, la ideología que se genera en las luchas concretas, a partir de los problemas que enfrentan día tras día las comunidades indígenas, expresa de manera inmediata la forma en que cada comunidad entiende esos problemas y la manera en que pretende resolverlos. Es una ideología basada en la práctica cotidiana que, por las condiciones en que se da, rara vez permite una elaboración política más amplia que incluya, por ejemplo, la comprensión del Estado nacional y la situación que guardan respecto a él los demás pueblos indios.

En estas condiciones, ¿qué papel está desarrollando y puede jugar en el futuro la ideología de la indianidad?

Esta ideología parte de una negación global de Occidente, en la que las distintas formas de dominación colonial, hasta llegar al imperialismo que se manifiesta en la acción de las grandes corporaciones transnacionales, son, a fin de cuentas, expresiones diferentes de la naturaleza esencial de la civilización occidental: una civilización que concibe al hombre como enemigo y amo de la naturaleza y que concibe el progreso como un proceso incesante de explotación, tanto de la naturaleza como del hombre. La ideología de la indianidad plantea que las culturas indias ven al hombre como una parte o momento de la naturaleza y el cosmos; el trabajo, lejos de ser un castigo, es el vínculo de relación armónica entre la sociedad y la naturaleza; el objetivo histórico de la humanidad es encontrar una forma de relación del hombre *dentro* de la naturaleza que permita el

² Para una discusión sobre los nuevos dirigentes indios, Cf. Guillermo Bonfil Batalla (comp.). *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981, p. 439.

desarrollo y el enriquecimiento recíprocos. En este sentido, al mismo tiempo que se niega totalmente la validez del proyecto civilizatorio de Occidente, se afirma la superioridad, sobre todo étnica, de la civilización india, que se plantea como una alternativa no sólo para los pueblos indios, sino para la humanidad en su conjunto.

En sus expresiones más radicales, la ideología de la indianidad niega totalmente a la civilización occidental; en esa perspectiva, incluso las tendencias que buscan la transformación de las actuales sociedades occidentales, se perciben como un camino que no resuelve los problemas de los pueblos indios porque, finalmente, es una vía también occidental de transformación. En otras formulaciones menos radicales, se admite la superioridad tecnológica de Occidente, pero se explica como resultado de la explotación de los recursos naturales, el trabajo y la creatividad de los pueblos colonizados, entre ellos, desde luego, los pueblos indios. En consecuencia, se abre la posibilidad de un proceso de apropiación de estos elementos tecnológicos por parte de los pueblos indios, entendiéndolo como una recuperación de avances generales a los cuales tienen pleno derecho los pueblos indios por haber sido, en última instancia, quienes los hicieron posibles.

La reivindicación del pasado precolonial, que frecuentemente se atribuye a una idealización regresiva, debe entenderse, en realidad, como la formulación de un proyecto histórico hacia el futuro. Cuando los dirigentes intelectuales indios afirman la perfección de las civilizaciones precoloniales y, al mismo tiempo, señalan que la colonización es transitoria y que debe retomarse el hilo de la historia, resulta claro que lo que están planteando es el modelo de la sociedad a la que aspiran los pueblos indios a partir de sus historia y su cultura.³

Visto en estos términos, el pensamiento antioccidental de la indianidad parecería orientado, en este momento del desarrollo de las luchas indias, hacia los siguientes objetivos: a) la construcción de una identidad india como elemento ideológico que permita unificar a los

³ Una formulación reciente de la ideología de la indianidad está resumida en los resultados del Primer Seminario sobre Ideología, Filosofía y Política de la Indianidad, organizado por el Consejo Indio de Sudamérica en julio de 1982 y publicado en su revista *Pueblo Indio*, suplemento ideopolítico, Lima, Perú, 1982.

diversos pueblos concretos en una misma lucha de liberación, a partir del reconocimiento de su condición común de colonizados y de la reivindicación de una civilización común por encima de las particularidades culturales de cada pueblo; *b*) a partir de la negación global de la civilización occidental, abrir el espacio ideológico para la construcción de proyectos civilizatorios alternativos basados en las concepciones más profundas de las culturas indias; *c*) crear el marco ideológico necesario para justificar y hacer viable el proceso de apropiación cultural de elementos detentados hoy por las culturas dominantes, que son necesarios para instrumentar proyectos alternativos de desarrollo (llamados hoy, de *etnodesarrollo*), sin que tal apropiación pueda entenderse como una renuncia a la cultura propia de cada pueblo ni resulte contradictoria con el proyecto global de la civilización india.

La aparente contradicción entre la ideología de la indianidad y el pensamiento concreto de las luchas cotidianas comunales, puede resolverse por la reconstrucción de un nivel de identidad que fue en gran medida anulado por la colonización: la identidad étnica que, en el caso de México, como ya se anotó, fue destruida en términos de su sustento de organización social y política para quedar atomizada en una serie de identidades locales a nivel comunal. Es diferente hablar del pueblo maya, que abarca todavía cientos de miles de habitantes, que hablar de cada una de las muchas comunidades locales que lo integran. La recuperación de estas identidades étnicas que tienen, evidentemente, una sólida base histórica, abriría la posibilidad de proyectos de *etnodesarrollo* en un nivel muy superior al que se ha venido manejando en los programas usuales de desarrollo de la comunidad.

La restauración de las identidades étnicas es un proceso que pasa por diversas dimensiones: la recuperación de la historia propia, sistemáticamente ignorada, negada o distorsionada por el colonizador; la recuperación del espacio, reducido y dividido por la colonización; la recuperación del conocimiento propio en un nivel mucho más elevado que el que permite su actual expresión local; la recuperación de la expresión y de la comunicación entre todos los miembros de un mismo pueblo. Todo esto exige, necesariamente, ampliar la capacidad de decisión, es decir, ganar espacios de poder político.

En última instancia, todos estos procesos significan el desarrollo de la cultura propia de cada pueblo, para ensanchar los espacios en los que puede darse la iniciativa cultural. Aunque la ideología de la indianidad, en tanto pensamiento fundamentalista, no siempre se presenta claramente vinculada con los problemas cotidianos, su existencia parece indispensable en este momento histórico como la afirmación y negación radicales que abren un nuevo horizonte para los pueblos indios y, en consecuencia, también para las sociedades latinoamericanas.

Descolonización y cultura propia*

En la primera parte de esta ponencia intento presentar, en forma muy resumida, un esquema que permite analizar fenómenos como la colonización y la dominación, y sus opuestos: la descolonización y la liberación, a partir del estudio del control cultural. En la segunda parte, presento algunas experiencias de política de cultura popular en México y las analizo en términos del planteamiento teórico propuesto. En un ensayo previo¹ abordé el tema del control cultural en sus aspectos más generales; los resumo a continuación para facilitar la comprensión del planteamiento.

La relación entre elementos culturales y capacidad de decisión sobre ellos permite distinguir cuatro ámbitos posibles al interior de la cultura de cualquier grupo colonizado o subalterno. He denominado a estos ámbitos: *a) cultura autónoma*, en la cual la sociedad o el grupo social considerado tiene la capacidad para decidir (usar, producir, reproducir) sobre elementos culturales propios, y ponerlos en juego para alcanzar un propósito social; *b) cultura impuesta*, es el ámbito en el que ni los elementos ni las decisiones puestas en juego son propios

* Presentado en Columbia University, abril de 1985.

¹ Bonfil Batalla, G., "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 103, UNAM, México, enero-marzo 1981 (1983), pp. 181-191.

del grupo social; *c) cultura apropiada*: los elementos culturales son ajenos, el grupo no puede producirlos ni reproducirlos, pero tiene capacidad para decidir sobre su uso; *d) finalmente, cultura enajenada*, que se conforma cuando los elementos culturales siguen siendo propios, pero la decisión sobre ellos ha sido expropiada al grupo.

Los elementos culturales son todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Pueden ser de varias clases: *a) materiales, b) de organización, c) de conocimiento, d) simbólicos, e) emotivos*. Son los elementos culturales existentes los que hacen posible la formulación y la realización concreta de cualquier proyecto social; también son los que fijan los límites del proyecto, lo acotan, lo condicionan históricamente.

El siguiente cuadro presenta de manera esquemática los ámbitos de la cultura dominada en términos de control cultural:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura <i>autónoma</i>	Cultura <i>enajenada</i>
Ajenos	Cultura <i>apropiada</i>	Cultura <i>impuesta</i>

La relación entre los cuatro ámbitos, su composición interna, el crecimiento de alguno en detrimento de otros, son fenómenos que obedecen a varios procesos culturales. Los principales son: *a) resistencia* de la cultura autónoma; *b) imposición* de la cultura ajena; *c) apropiación* de elementos culturales ajenos (sobre los que se adquiere capacidad de decisión); *d) enajenación*: pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios; *e) innovación*, o creación de nuevos elementos culturales a partir del ámbito de la cultura autónoma; *f) supresión*, o prohibición de elementos que originalmente formaron parte de la cultura autónoma.

Espero que las siguientes páginas aclaren el sentido y la posible utilización de estos conceptos.

La colonización

En términos del colonizador, el éxito de la dominación colonial descansa en la eficacia, solidez y amplitud de los procesos de imposición, enajenación y supresión culturales. Los tres procesos conducen a la reducción del ámbito de la cultura autónoma de los pueblos colonizados; este es un requisito indispensable para que se cumplan los objetivos de la dominación colonial en los términos concretos que demanda cada momento histórico.

Algunos ejemplos bien conocidos comprueban los asertos anteriores. Uno de los rasgos más comunes de la dominación colonial ha sido la expropiación de los territorios ocupados originalmente por los pueblos que son sometidos al sistema colonial. Muchos pueblos indios de América fueron desplazados a lugares inhóspitos porque las tierras en que estaban asentados resultaron útiles para la empresa colonial. Si para el colonizador se trató fundamentalmente de adquirir el control cultural sobre un recurso natural, para los colonizados la expropiación fue un fenómeno más complejo: los territorios étnicos contaban no sólo como recurso natural, indispensable para la sobrevivencia y reproducción sociales, sino también como elemento cultural simbólico y emotivo, íntimamente ligado a la historia de cada pueblo, cargado de signos y referencias que contribuían a dar sentido y coherencia a una particular visión del mundo. En la relación ancestral con un territorio específico descansaba también la eficacia de los complejos tecnológicos que hacían posible el aprovechamiento de los recursos naturales. Por lo tanto, la expropiación territorial y el desplazamiento forzado significaron, efectivamente, una pérdida de control cultural y una reducción consecuente del ámbito de cultura autónoma.

También se redujo, en muchos casos, el control cultural sobre la fuerza de trabajo propia del grupo. Por vías directas (imposición de trabajos forzosos) o indirectas (creando condiciones para que el trabajo asalariado resultara inevitable), se obligó a destinar una parte de la fuerza de trabajo, a veces muy cuantiosa, a tareas y empresas que beneficiaban únicamente a los colonizadores, con lo que disminuyó la capacidad de los colonizados para hacer frente a sus propias necesidades.

La imposición de la lengua y la religión dominantes, así como la correspondiente prohibición (supresión) de prácticas y usos que formaban parte de la cultura de los pueblos colonizados, se tradujo también en una reducción del ámbito de la cultura autónoma. Los niveles más amplios y complejos de la organización social y cultural fueron destruidos y sustituidos por instancias de decisión y comunicación controladas por los colonizadores. La cultura india propia quedó constreñida al quehacer cotidiano de la comunidad local y a la vida doméstica; y esto, dentro de estrictos límites demarcados con mayor o menor rigor, según las circunstancias, por las autoridades coloniales. Este proceso simultáneo de imposición, supresión y expropiación cultural no afectó a todos los pueblos indios con igual intensidad en los diversos aspectos de su vida; en otras palabras, la colonización redujo siempre el ámbito de la cultura autónoma, pero en distinto grado y afectando el control sobre elementos culturales que no necesariamente fueron los mismos en todos los casos. Así, algunos pueblos han llegado al presente con un grado de control cultural mayor que otros, es decir, con una cultura autónoma más amplia, que abarca aspectos de la vida que en otros pueblos pasaron a formar parte de la cultura impuesta o enajenada. Las diferencias se explican por la acción combinada de múltiples factores históricos que han determinado las condiciones y la intensidad de la lucha por el control cultural entre los colonizadores y cada uno de los pueblos sujetos a su dominio.

La desindianización de una parte de la población colonizada, esto es, el proceso de dominación cultural que da como resultado la pérdida de la identidad del grupo original y, por tanto, la disolución de las fronteras étnicas que hacían posible la formulación de un proyecto histórico propio, es un caso extremo de pérdida de control cultural. Un zapoteco, por más que la colonización haya reducido su universo al ámbito cotidiano local, está en condiciones de identificarse como parte de un conjunto mayor: los zapotecos, aunque existan diferencias entre los serranos, los del Valle y los del Istmo —diferencias que, vale la pena recordarlo, los propios colonizadores se encargaron de ahondar y agudizar. Donde la identidad étnica se perdió, allí, donde el “nosotros” ya no identifica a un pueblo, a un ente social (histórico) que comparte básicamente la noción de que tiene propó-

sitos sociales propios; donde se diluyó la capacidad para alentar un proyecto civilizatorio a partir de la actualización y dinamización de una cultura autónoma, allí se reducen también, o se diluyen, las alternativas para construir ese "nosotros" que permita consolidar y ampliar la cultura autónoma. Aun en esos casos la cultura autónoma existe; sólo que atomizada, desorganizada, ubicada parcialmente en diversos ámbitos sociales (la familia, el grupo de trabajo, algunos espacios de la vida local). No alcanza a conformar el núcleo que haga posible compartir una misma cosmovisión y, por tanto, emprender un proyecto cultural articulado, propio y común.

En una situación como la de México, el proceso de desindianización es fundamental para entender la formación de las culturas populares no indias. Ocurre de dos maneras principales: en comunidades que antes fueron indias, cuando la imposición y la expropiación culturales reducen de tal forma el ámbito de la cultura autónoma que ésta se desarticula y resulta insuficiente para sustentar y servir de referencia a la identidad étnica original. El otro camino de la desindianización se recorre individualmente, casi siempre a través de la emigración permanente que obliga a asumir una identidad distinta, no india. Los nuevos grupos sociales que se crean mediante este proceso (desde las migraciones y asentamientos forzosos para colonizar nuevos territorios durante la etapa colonial hasta la formación de barriadas en las ciudades de hoy) no poseen, inicialmente, un núcleo de cultura autónoma compartida. Ésta surge poco a poco y sus características, amplitud y contenidos concretos se conforman de acuerdo a las condiciones históricas específicas de cada caso particular. Aunque hipotéticamente es posible admitir que este proceso puede generar una nueva identidad étnica, en la realidad que estudiamos no ha sucedido así; han surgido, en cambio, identidades locales y regionales no étnicas, o bien identidades de barrio más o menos débiles, que no alcanzan la condición de identidad básica que define a las identidades étnicas. Entre un jarocho, un nortño y un chintololo (del antiguo barrio de Azcapotzalco, en la ciudad de México), hay diferencias culturales evidentes: en el habla, en la ropa cotidiana, en los hábitos alimenticios, en las habilidades requeridas para relacionarse con sus respectivos medios (naturales y sociales); sin embargo, estas diferencias no corresponden a una diferenciación

social étnica, porque ni los jarochos, ni los norteños, ni los chintololos son grupos organizacionales que se identifiquen y sean identificados como tales por los demás (Barth): el ámbito de sus respectivas culturas autónomas no reúne las condiciones necesarias para sustentar la noción de pertenencia a un pueblo particular y diferente, sino que sus peculiaridades se asumen como variaciones admisibles dentro de una identidad básica más amplia que los incluye a todos (la identidad de mexicano). En la perspectiva del análisis que propongo, el problema puede formularse en los siguientes términos: los elementos o recursos culturales cuyo control defiende un grupo étnico, así como los límites mismos del grupo y las condiciones que hacen posible y legitiman la participación de un individuo como miembro del grupo, son definidos a partir de una identidad básica contrastiva y excluyente que corresponde a una cultura autónoma socialmente compartida: es un grupo social con límites precisos el que pretende el control de elementos culturales, definidos como tales por el propio grupo a partir de su cultura autónoma, para realizar propósitos sociales también propios y excluyentes.

En el caso de la población desindianizada, la desaparición de los límites étnicos originales significa, por una parte, la aceptación de un universo social más abierto, más amplio, en el que se puede participar sin renunciar a la propia identidad local o regional de origen; de igual manera, los elementos o recursos culturales por controlar no están definidos a partir de la cultura autónoma local o regional, sino que conforman un universo que en gran medida es extraño a la experiencia cultural inmediata. En razón directa a la ampliación del contexto social y cultural considerado como propio, se diluye la participación real y el ejercicio de control de la cultura.

Resistencia y descolonización

La lucha contra la colonización comenzó desde el momento mismo en que se inició la invasión europea. Ya instaurado el régimen colonial, esa lucha ha sido permanente y ha revestido diversas formas que se dan en forma simultánea o alternativa (resistencia pasiva, rebelión, lucha política). Todas esas formas pueden entenderse en términos de

una lucha por conservar e incrementar el control cultural, es decir, como defensa de la cultura propia, que abarca los ámbitos de la cultura autónoma y la apropiada. Los procesos principales son, entonces, el de resistencia, el de apropiación y el de innovación.

La resistencia de la cultura autónoma puede adquirir formas diferentes, según el grado de asedio a que esté sometida y la correlación de fuerzas que exista en un momento dado. Incluye la defensa de los recursos culturales propios y de la capacidad de decidir sobre ellos. Lleva, eventualmente, a la lucha violenta; pero se manifiesta de manera constante en una resistencia pasiva que consiste en el apego a normas y formas tradicionales. El "conservatismo" y el "tradicionalismo" de las comunidades indias, descrito en muchos estudios antropológicos, se inscribe claramente en la lógica de la resistencia cultural; en esa perspectiva adquiere consistencia y sentido, dejando de ser una prueba de la irracionalidad y el atraso que se les atribuye a los pueblos indios en el discurso colonizador (un discurso que se mantiene hoy en la gama de matices del pensamiento desarrollista). Incluso puede plantearse que la conservación de formas tradicionales (rituales, por ejemplo), de las que a veces ya ningún miembro del grupo puede explicar su sentido ni recordar cuál tuvo en el pasado (es, simplemente, "la costumbre"), es un caso de resistencia cultural que permite mantener un recurso simbólico o emotivo que funciona como signo de identificación social y como manifestación de la vigencia de la cultura autónoma. La forma ritual, aun vaciada de su significado original, cuenta como elemento cultural propio; al ejercerla se da una prueba de la capacidad de control cultural.

Al analizar otro proceso, el de apropiación cultural, también es posible entender ciertos fenómenos con mayor precisión. Conviene recordar que la apropiación se da cuando el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales que le son ajenos. Cuando se alcanza la facultad de producir y/o reproducir esos elementos culturales originalmente ajenos, éstos dejan de ser parte de la cultura apropiada y se convierten ya en cultura autónoma. Dos ejemplos ilustran bien el caso en que elementos originalmente impuestos se convierten en cultura apropiada. Uno sería el idioma español y otro la religión católica. En el primer caso el idioma de la sociedad dominante se impone como código de comunicación y

reduce los espacios de la lengua propia; su manejo, sin embargo, lo convierte al mismo tiempo en un recurso útil en muchas circunstancias para los propósitos del grupo dominado y castellanizado. En el ejemplo de la religión, si bien se trata de una imposición cultural que se afirma incluso con la violencia y que implica una supresión radical de las creencias y prácticas del pueblo colonizado, éste ha encontrado, a su vez, formas muy diversas de apropiarse de elementos cristianos; el catolicismo popular y muchas de sus manifestaciones descritas frecuentemente como sincretismos, adquieren un sentido mucho más dinámico si se analizan como resultado de un proceso de apropiación cultural, que no abarca la totalidad de la religión, pero que sí crea espacios propios dentro de ella.

En la perspectiva teórica que estoy proponiendo, la innovación cultural debe plantearse necesariamente en relación con el ámbito de la cultura autónoma. La creación de nuevos elementos culturales de cualquier clase sólo puede ocurrir a partir de la visión del mundo, los elementos culturales propios y la capacidad de decisión que conforman la cultura autónoma. Las innovaciones resultantes de este proceso, por definición, forman parte de la cultura autónoma y la amplían. La innovación es un proceso endógeno y se distingue por eso de la introducción de elementos culturales nuevos que ocurre como resultado de un proceso contrario, el de imposición cultural.

¿Qué hacer?: hacia una política de cultura popular

De acuerdo con el planteamiento esbozado, la existencia de una cultura *propia* (que incluye los ámbitos que he llamado de cultura autónoma y de cultura apropiada), corresponde necesariamente a la existencia de una entidad social definida (un "nosotros") que se expresa en la conciencia de una identidad étnica. La dinámica de sociedades-Estado como los países latinoamericanos de hoy, implica la presencia de procesos de imposición y expropiación culturales que reducen el ámbito de la cultura propia de los grupos subalternos y acentúan la tendencia a la desindianización que se inició a partir de la invasión europea. La desindianización produce una disgregación de la cultura autónoma y un debilitamiento de las posibilidades de

control cultural en el ámbito social que se identifica como propio. Esta situación, presente en mayor o menor medida en todos los países latinoamericanos, permite formular una política cultural encaminada a reforzar la cultura propia, es decir, orientada hacia la descolonización.

De lo que se trata, a fin de cuentas, es de crear las condiciones que refuercen y desarrollen los procesos de resistencia, apropiación e innovación culturales en todos los sectores subalternos de la sociedad-Estado. Cuando son poblaciones que han mantenido una identidad étnica particular, las tareas deberán enfatizar la resistencia cultural, en tanto así se preserva la cultura autónoma, que es la base a partir de la cual pueden impulsarse los proyectos de apropiación e innovación.

Puede ponerse como ejemplo de tal tipo de política el proyecto de la Dirección General de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública, en México. Se trata de una agencia gubernamental de reciente creación (ocho años). Su acción se desarrolla principalmente en las regiones indias del país y su programa busca contribuir a "las cinco recuperaciones"². Éstas son:

1) *Recuperación de la palabra*. El idioma propio (indio) no se entiende solamente como un medio de comunicación, sino como un universo semántico que expresa y da sentido a la cosmovisión particular de cada grupo étnico. Es un signo de identidad, y como tal debe impulsarse. Pero también es el vehículo y la forma de una cultura propia, que permite la expresión y la transmisión de sus contenidos. Las lenguas indígenas han estado sometidas a un asedio de cinco siglos. Se les llama "dialectos", para anotar con ese término que no son verdaderos "idiomas" (como el español dominante o el inglés imperial). La colonización ha impuesto entre muchos indios la vergüenza de hablar la lengua propia y la convicción de su inferioridad. Los programas para la recuperación de la palabra incluyen los estudios lingüísticos sobre los idiomas indígenas, la preparación de alfabetos cuando no existen, la recopilación y publicación de antologías con relatos y testimonios de los propios hablantes y la apertura de espacios

² Durán Solís, L., "El etnodesarrollo y la problemática cultural en México", en *Etnocidio y etnodesarrollo en América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, San José, Costa Rica, 1982, pp. 257-280.

para el uso de las lenguas indias, reducidas hasta ahora al ámbito doméstico y a ciertas ocasiones de la vida comunal.

2) *Recuperación del conocimiento.* El colonizador ha negado sistemáticamente la validez (y la existencia misma) del conocimiento indio; lo ha ignorado y sólo ha visto la posibilidad de suplantarlo con el saber suyo, que es el único que considera legítimo. (Aun entre sectores progresistas de la sociedad dominante es lugar común definir el problema a partir de la "ignorancia" de los indios.) La recuperación y revaloración del conocimiento se apoya con proyectos para la sistematización y difusión de la etnobotánica y las tecnologías tradicionales, buscando siempre la participación activa de las distintas comunidades.

3) *Recuperación de la memoria.* Es decir, de la conciencia histórica. La historia está escrita por los dominadores. Pero hay otra historia: la historia negada e ignorada de los sometidos. En gran parte es una historia al revés, donde los héroes de aquélla resultan ser los villanos de ésta. Historia es conciencia de la continuidad y la transformación, de la imposición y la resistencia. Se estimula el interés y la reflexión sobre la historia propia, la de cada pueblo, mediante encuentros públicos y ediciones que recogen la memoria indispensable, fortalecedora, liberante.

4) *Recuperación del espacio.* De todos los espacios necesarios para la conservación y el desarrollo de la cultura propia. El espacio físico, sí: el territorio étnico. Pero también los espacios sociales para ejercer la cultura, los espacios intelectuales, los políticos. Es una tarea indirecta casi siempre, porque se trabaja a contrapelo y porque la recuperación, a fin de cuentas, está sólo en manos de los propios miembros de cada grupo étnico. Pero se fomentan las condiciones para ir abriendo brecha: la plaza del pueblo se recupera como escenario para un encuentro insólito en el que los ancianos narran, en su propia lengua, cómo eran las cosas antes y qué pasó; se apoya la educación bilingüe en las escuelas; se organizan festivales de música y danza; se reivindican los sitios que tienen un significado histórico para cada pueblo.

5) *Recuperación de la identidad.* Las cuatro anteriores contribuyen a ésta. La identidad se maneja al menos en dos niveles: el étnico y el nacional. No se consideran identidades mutuamente excluyentes: se puede ser yaqui y mexicano, a condición, naturalmente, de que la

identidad más amplia, la nacional, no excluya a la otra, a la identidad étnica. Por otra parte, se reconoce que la identidad está fundamentada en una cultura, en una cultura propia. Y se asume que la afirmación de la identidad es particularmente necesaria en países como México, "tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos"; esto es, que una identidad nacional que acepte y valore el pluralismo étnico es un elemento indispensable en coyunturas como la actual, en la que se acentúa la dependencia frente a las fuerzas hegemónicas del contexto mundial.

Como se ve, "las cinco recuperaciones" están orientadas hacia lo que aquí hemos llamado el reforzamiento de la cultura propia. Los recursos y los mecanismos puestos en juego son muy diversos, pero tienen como común denominador la intención de poner en manos de las propias comunidades indias ciertas capacidades de decisión que el proceso de dominación colonial les había negado.

En otro ámbito y con procedimientos distintos, ajustados a condiciones diferentes, el Museo Nacional de Culturas Populares actúa en la misma línea. Por definición, su campo de trabajo no está circunscrito a la población india, aun cuando ésta forma parte de su campo de acción. Bajo el término de culturas populares se incluyen tanto las de los grupos étnicos como la de los sectores que conforman la sociedad mestiza subalterna. Desde el origen del proyecto, a fines de 1980, la idea central ha sido la de identificar, documentar, difundir y propiciar la capacidad de creación cultural de todos los sectores populares de la sociedad mexicana. El objetivo se define a partir del reconocimiento de la creatividad cultural del pueblo. Se sabe que en el horizonte nacional domina una tendencia de pensamiento que, en forma resumida, puede expresarse en los siguientes términos: ustedes (la mayoría, los sectores populares subalternos), no tienen por qué pensar, sentir o hacer, ya que existe un grupo (nosotros) que es capaz de pensar, sentir y hacer mejor que ustedes. En el documento original del Museo,³ esta corriente se planteó como un proyecto encaminado a convertir a las mayorías nacionales cada vez más en consumidoras de cultura, en vez de estimular su capacidad para ser portadoras y, sobre todo, creadoras, de su propia cultura.

³ Varios autores, *Culturas populares y política cultural*, Museo Nacional de Culturas Populares, SEP, México, 1982, p. 137.

El Museo Nacional de Culturas Populares organiza su trabajo en torno a programas. Para realizar un programa, el punto de partida es la selección de un tema. Éste debe ser un tema relevante de la cultura popular, es decir, un ejemplo de creatividad popular que tenga significación amplia y que sea capaz de mostrar la importancia y la trascendencia de la iniciativa cultural de los sectores subalternos. Ese tema se documenta a través de la investigación antropológica e histórica. El proyecto de investigación difiere de la investigación académica en el sentido usual del término, porque, en primer lugar, debe ser una investigación a plazo fijo, corta en relación con otros estándares (de año y medio a dos años, como máximo); además, sus resultados deben permitir su traducción a una exposición museográfica y a todas las actividades colaterales que integran el programa. Es decir, a diferencia de los estudios académicos convencionales, no puede concluir solamente en un libro o en una serie de artículos para especialistas, cuya legitimidad la den los parámetros reconocidos para evaluar el trabajo científico. El propósito final de la investigación (y, en consecuencia, sus requerimientos) es la exposición y el programa de actividades complementarias. La experiencia ha mostrado que el investigador académico debe modificar muchas de sus percepciones y expectativas para cumplir cabalmente con estas tareas.

Por otra parte, los proyectos del Museo exigen la participación de los sectores populares involucrados en cada tema seleccionado. Esa participación puede darse por diversas vías, pero es importante asegurar que ocurra en todas las etapas del proyecto, desde la recopilación de la información básica, hasta el montaje de la exposición y la puesta en marcha de las actividades complementarias.

La participación popular tiene, además, otro sentido dentro del proyecto del Museo Nacional de Culturas Populares. No se trata únicamente de reflejar y difundir las iniciativas culturales de los sectores populares al conjunto de la sociedad nacional: un objetivo central es que el Museo se convierta en un espejo que refleje, de manera coherente y digna, la experiencia de esa capacidad a los mismos sectores populares. Es decir, que la valoración de la cultura propia y de los correspondientes procesos de resistencia, apropiación e innovación, funcione como un estímulo para los sectores populares. Este es, quizás, el objetivo más importante de las actividades del

Museo. Y su desafío mayor: no ser una más de las instancias impuestas, ajenas, finalmente colonizadoras, sino, ante todo, un canal múltiple de expresión, una caja de resonancia, un amplificador que contribuya a reforzar el impulso creador de los sectores populares. Ésa es, a fin de cuentas, la tarea que corresponde a toda empresa de descolonización.

Quizás una breve síntesis de los proyectos llevados a cabo por el Museo permita precisar mejor el tipo de trabajo que se realiza. Para su inauguración, hace dos años y medio, se presentaron dos exposiciones. La mayor se tituló *El Maíz, Fundamento de la Cultura Popular Mexicana*. En ella se abordó el complejo cultural del maíz, desde el pasado precolonial hasta la actualidad: el maíz, organizador del espacio y el tiempo de las comunidades campesinas; su función económica y simbólica; sus requisitos y exigencias; las formas múltiples de su aprovechamiento; los conocimientos y tecnologías desarrollados históricamente en torno a su cultivo y uso; la nueva concepción del maíz como mercancía y el consecuente proyecto antipopular impuesto por las compañías transnacionales; las contradicciones de ese proyecto con el proyecto popular, es decir, con el significado civilizatorio que tiene el maíz en las comunidades campesinas (ésta es una característica de los proyectos del Museo: presentar los temas en su realidad conflictiva, como problemas de hoy y no como meros objetos de descripción etnográfica).

La exposición estuvo acompañada por publicaciones a diversos niveles, un concurso que produjo 105 monografías locales sobre el cultivo y el uso del maíz, una exposición gráfica de resumen (ocho mil juegos) que se distribuyó en las comunidades campesinas y que exigía la participación local para complementar los carteles preparados por el Museo y otras actividades de difusión a través de los medios de comunicación.

La otra exposición inaugural fue *El Universo del Amate*. Tenía como tema las pinturas populares sobre papel de corteza de amate que se hacen en varias comunidades de la Sierra de Guerrero. El planteamiento central era que esa reciente tradición artesanal (de 30 años) debía ser entendida como una recuperación histórica, porque la técnica para elaborar el papel amate, así como la tradición pictórica, habían estado unidas hace 500 años. La dominación colonial las

separó y las prohibió, pero ahora, "como los dedos amputados de una mano", volvieron a unirse.

Los pintores de Guerrero participaron activamente. Se organizó con ellos un coloquio del que resultó la idea de crear el museo de la cultura nahua del Medio Balsas. El proyecto está en vías de realizarse, pese a las vicisitudes a que ha estado sujeto. La colección, la documentación reunida, e incluso los elementos museográficos, pasarán a formar parte de esa nueva institución que será controlada por las comunidades productoras de papel amate. Este es otro elemento de la política del Museo Nacional de Culturas Populares: todas las exposiciones son temporales; no hay colecciones ni exhibiciones permanentes, pero se aspira a que cada proyecto, una vez realizado, conquiste el interés de otros grupos e instituciones que estén dispuestos a continuarlo. En otras palabras, el Museo pretende realizar proyectos seminales que se traduzcan en nuevas instituciones promotoras de los aspectos de la cultura popular que han sido abandonados.

El Museo Nacional de Culturas Populares quiere ser un museo vivo, capaz de actuar más allá de sus propios muros. Su público no debe ser únicamente el que acude a sus exposiciones (de hecho, la misma denominación de "museo" resulta inadecuada por la carga conservadora, estática y colonialista que tiene la institución occidental de museo). El siguiente proyecto, "Obreros somos... Expresiones de la cultura obrera", abordó un tema poco usual en la museística. Al tocar el problema de la cultura de los obreros industriales se buscaba, por una parte, plantear cuestiones poco discutidas, como la existencia misma de una cultura obrera, sus características y su dinámica, su condición necesariamente conflictiva; por otra parte, después de haber presentado temas que se referían a la cultura profunda, "tradicional", de los campesinos y los indios, se consideró necesario enfrentar la temática de sectores históricamente recientes para acotar el campo que el Museo pretende abarcar: desde la cultura ancestral hasta la más moderna, siempre que sea la de sectores subalternos, dominados, es decir: populares.

En esta ocasión se buscaron otras formas de participación. Hubo, por ejemplo, dos concursos nacionales, uno de relatos y otro de cantos obreros. La condición para participar en ellos era que los

concurantes fueran obreros. No se buscaba ni la literatura ni la música "obreristas", hechas por quienes actúan "a nombre" de los obreros, sino las formas reales de expresión literaria y musical de los propios obreros. Los resultados fueron, además de buenos, sorprendentes: los relatos se apartan mucho de las corrientes literarias en boga y las canciones, en cambio, se ajustan en gran medida a formas rurales tradicionales, como el corrido.

El proyecto "La cosa está del cocol... y otros panes mexicanos" se refiere al proceso histórico mediante el cual un producto ajeno (el trigo, el pan) se convirtió en un elemento primero apropiado y después autónomo de la cultura popular mexicana. Se contrastó la panadería popular y sus significados, con la moderna industria panificadora; se intentó recuperar la memoria, al menos en lo que concierne a los nombres tradicionales de los panes, y se buscó, ante todo, plantearle a la gente común que podía elaborar directamente el pan que consumía, en vez de comprar los productos industrializados.

Otro proyecto fue "El país de las tandas", que se refiere a un fenómeno de teatro popular urbano que tuvo auge entre 1900 y 1940 en la ciudad de México y en algunas capitales de provincia: el género conocido como revista musical. La tesis de la exposición plantea que el teatro, hoy cada vez más comercializado y manipulado por "la empresa" fue, durante algunas décadas, un espectáculo realmente popular en el que el público (urbano) estaba presente como estereotipo en la escena (con su propio lenguaje, su figura y su circunstancia) y también como factor último de decisión, como árbitro espontáneo y auténtico de lo que valía y lo que no valía. La exposición fue acompañada, además de las publicaciones usuales, por una serie radiofónica armada con libretos y música originales, y por la edición de discos con regrabaciones que muestran la evolución y los diversos géneros de la revista musical. Además, hubo espectáculos en vivo y una tarea de rescate testimonial con las personas sobrevivientes que formaron parte del movimiento de la revista musical mexicana. Si los proyectos cuajan, la muestra será presentada próximamente en los Estados Unidos junto con un complemento que narra los vericuetos del teatro musical chicano y sus nexos con la revista musical mexicana.

La última exposición, inaugurada hace un mes, tiene por tema la cultura de las comunidades pescadoras, que habían sido escasamente

estudiadas en México. El proyecto descansó en una amplia investigación de campo (o de playa, si ustedes prefieren) que cubrió más de 40 comunidades en los dos litorales y en aguas interiores. Las tesis centrales subrayan el amplio conocimiento tradicional de los pescadores tradicionales, su sentido de libertad individual y su relación no destructiva con el medio natural que aprovechan; se establece una oposición con algunas tecnologías modernas de pesca que alteran irremediablemente el equilibrio ecológico y requieren una organización del trabajo contraria a la que rige en las comunidades pesqueras. Como en los demás proyectos del Museo, la exposición se complementa con publicaciones de diverso tipo, una exposición gráfica para uso local, programas de televisión, antologías musicales, promoción de la cocina popular a base de productos del mar y, además, una serie de materiales infantiles que incluye juegos de mesa con temas del mar y la pesca, inspirados en juegos tradicionales (lotería, memoria, rompecabezas, etc.) y la preparación de libros de apoyo escolar, tanto para los alumnos como para los maestros.

Están en marcha otros proyectos sobre temas tan variados como: el maguey y el pulque, el circo, la infancia en la cultura popular y las historietas ilustradas o *comics*. Se realizó un concurso de testimonios titulado "Mi pueblo durante la Revolución" en el cual se presentaron más de 250 trabajos, la mayor parte escritos por ancianos que narran lo que ocurrió en sus propias localidades entre 1900 y 1920. La publicación de esos testimonios constituirá una aportación importante para la historiografía de la Revolución Mexicana, sobre todo porque en su inmensa mayoría expresan el punto de vista popular, desde abajo, acerca de los acontecimientos de ese periodo.

La experiencia del Museo Nacional de Culturas Populares ha despertado suficiente interés como para que se plantee ahora la fundación de museos similares en varios estados de la República. En ese programa, al Museo Nacional le corresponde participar en las tareas preparatorias y de organización, pero cada nuevo museo será independiente para facilitar su arraigo en el contexto local.

Es difícil saber en qué medida actividades como las que he reseñado cumplen con el propósito de contribuir a la descolonización de los sectores populares afianzando su cultura propia. Se trata de experiencias quizá muy recientes, cuyos resultados todavía están en

proceso de cristalizar. Hay otros esfuerzos convergentes, como el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas, en el que se preparan jóvenes indios a partir del estudio y la valoración de su propia cultura, lengua e historia. Sin embargo, en un contexto nacional en el que las fuerzas dominantes actúan en sentido contrario, es decir, que refuerzan los procesos de imposición y alienación culturales, los programas mencionados cuentan más en términos cualitativos que cuantitativos; llegan todavía a pocas personas y seguramente en forma muy débil, si se comparan, por ejemplo, con los medios comerciales de comunicación, con la escuela o con los procesos de cambio económico y tecnológico. Cabe esperar solamente que el estímulo a los procesos de resistencia, apropiación e innovación adquiera una dinámica propia y se multiplique por sí mismo en el seno de los sectores populares, sin que su crecimiento dependa necesariamente del aumento en el número de programas instrumentados por otras agencias.

Civilización y revolución*

En primer lugar quiero agradecer a los integrantes del Comité Ejecutivo de ADHILAC (Sección México) y del Comité Organizador de este III Encuentro Nacional de Historiadores la distinción que me han hecho al invitarme a pronunciar esta conferencia inaugural, distinción que aprecio todavía más por tratarse de una reunión académica que agrupa a investigadores de una profesión que no es la mía. Bien es cierto que se repite con frecuencia: "La antropología, o es historia, o no es nada"; sin embargo, los antropólogos estamos muy lejos de manejar las disciplinas históricas con el rigor metodológico y la información que deberían corresponder a esa pretensión.

Yo quiero entender, en consecuencia, que el haber seleccionado a un antropólogo para tomar la palabra en una ocasión como ésta, obedece a la intención de que en este foro, centrado en el tema Revolución y Contrarrevolución, se puedan exponer algunas consideraciones que provienen de la reflexión en una disciplina afín, preocupada también por esta problemática, pero que la mira con una óptica diferente a la que emplea el historiador. Se trataría, entonces,

*Presentado en el Tercer Encuentro Nacional de Historiadores. Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe (ADHILAC), sección México, Guadalajara, Jal., del 1 al 5 de junio de 1987.

no de confrontar puntos de vista distintos, sino de tomar en cuenta diferentes perspectivas para enriquecer así el análisis de ese fenómeno fundamental y un tanto huidizo que llamamos revolución. Si esa es la intención, los historiadores nos están dando la pauta a los antropólogos para renovar los vínculos entre nuestras disciplinas, con un ejemplo que estaríamos obligados a seguir.

Mi situación en este encuentro, semejante a la de una gallina en corral ajeno, me planteó disyuntivas inquietantes. Ante un público de colegas, habla uno a partir de un conjunto de supuestos implícitos; ante un auditorio general y no especializado, esos implícitos deben hacerse explícitos; pero ¿qué hacer cuando los oyentes son un grupo de investigadores que trabajan en una materia tan cercana, pero que, al mismo tiempo, tiene sus propios paradigmas, sus técnicas y su tradición acumulada?; en este caso, ¿hasta dónde podemos dialogar sobre supuestos implícitos comunes, o hasta dónde los mismos términos tienen significados diferentes o matices de significado, que obligan a una precisión conceptual previa? He elegido un camino intermedio, que espero me conduzca a un terreno más amplio y realmente común.

Aunque la mayoría de las ponencias programadas para este Encuentro se refieren a la historia de México y, con mayor abundancia, a la Revolución Mexicana, el título del evento da pie para comenzar con algunas consideraciones generales sobre el tema de revolución y contrarrevolución, y más específicamente sobre el primero, ya que la contrarrevolución se define a partir de la revolución.

En antropología, revolución es un término que designa fenómenos históricos de distinta naturaleza: nuestra frecuente falta de rigor permite que lo empleemos lo mismo para un barrido que para un fregado. Quisiera abordar dos de los usos más frecuentes que se le dan a la palabra revolución en la literatura antropológica.

En un primer contexto, la revolución es un proceso acelerado de transformación tecnológica que produce cambios cualitativos en el devenir de la sociedad humana visto como una historia única. Así se habla, por ejemplo, de la revolución neolítica, de la revolución urbana, o de la industrial. En general, esta forma de usar el término corresponde a la perspectiva teórica del evolucionismo unilineal, según la cual todas las sociedades pasan necesariamente por las mismas etapas evolutivas. El paso de una etapa inferior a una superior

ocurre mediante una revolución que a veces es tecnológica y en otras, política. En los planteamientos más ortodoxos, la revolución no sólo sería un fenómeno universal, sino también básicamente idéntico en todas las sociedades, porque estaría sujeto a leyes inexorables de la evolución social de la humanidad. La revolución tendría un carácter necesario e inevitable: sería, de hecho, un acontecimiento más natural que histórico, en el que la voluntad y la acción de los hombres es, si acaso, el instrumento para que se cumplan las leyes de la evolución.

El debate sobre el evolucionismo unilineal marcó el pensamiento social del siglo XIX, pero en la actualidad está lejos de haber sido cancelado. A la antropología le cupo la misión de documentar el hecho de que muchas sociedades, tanto en el pasado conocido como en el presente, no habían recorrido el mismo camino evolutivo que otras, de las que eran contemporáneas. Las revoluciones, que debían ser universales, no habían ocurrido en gran parte de las miles de sociedades conocidas. La crítica al evolucionismo iba, desde negar de plano la existencia de leyes generales de la evolución (lo que equivale, de alguna manera, a negar la evolución misma), hasta los planteamientos más recientes del evolucionismo multilineal.

Esta corriente plantea que la evolución ocurre siempre; que las sociedades y sus culturas están en permanente transformación y que esa transformación ocurre según algunos principios generales que, sin embargo, se concretan en forma diferente según las condiciones particulares de cada sociedad; en vez de un solo esquema universal de evolución, existirían varias líneas evolutivas que resultarían de la acumulación histórica diferenciada de los procesos de transformación social. Las revoluciones que aceleran el paso de una etapa a otra superior tendrían, a su vez, características particulares que harían de la revolución un fenómeno general en la dinámica de la evolución, pero específico y único en cada una de las líneas evolutivas.

La interpretación multilineal obliga entonces a documentar e interpretar cada revolución en términos de su propio contexto y no a partir de que es solamente una expresión más de leyes universales y absolutas. Los pueblos no occidentales entrarían parcialmente en la dinámica evolutiva de Occidente sólo mediante su incorporación, generalmente violenta, a la órbita de dominio de los países expansionistas y colonialistas. Darcy Ribeiro ha llamado al conjunto de

transformaciones que sufren los pueblos sometidos a la dominación occidental, el proceso de actualización histórica, mediante el cual esos pueblos se vuelven contemporáneos (en términos de su participación en un proceso evolutivo originalmente ajeno) y partícipes de una historia común.

Este significado macrohistórico del término revolución coexiste con otro de acepción más restringida: la revolución como un proceso que ocurre en el interior de un Estado y que produce cambios significativos en el orden político que afectan de alguna manera al conjunto de la vida económica y social. El nivel de transformaciones que producen estas revoluciones macrohistóricas (por llamarlas de alguna manera, para distinguirlas de aquellas); tan es así, que a partir de la Revolución industrial se han dado una gran cantidad de revoluciones nacionales que no marcan el paso a una etapa evolutiva general cualitativamente diferente y superior. Esto no significa, por supuesto, que no produzcan un avance en las sociedades que las impulsan, sino simplemente señala que el nivel de los cambios que se derivan de ellas no alcanza a conformar un cambio civilizatorio.

Y con esto quiero introducir una distinción que ayudaría a precisar la diferencia entre los dos tipos de revoluciones a los que he hecho referencia. La distinción partiría de las concepciones de civilización y cultura como dos órdenes diferentes de los resultados de la creatividad humana. Una cultura, como se maneja usualmente el término en antropología, incluye el conjunto de bienes materiales, formas de organización social, códigos de comunicación (símbolos y significados), valores, conocimientos y sentimientos, que hacen posible la existencia y la continuidad (o reproducción) de una sociedad delimitada, concreta, que reconoce una historia común y posee una identidad colectiva, un sentimiento de "nosotros" que contrasta con "los otros". Cada cultura es única, porque los elementos y rasgos que la componen nunca son idénticos a los de otras culturas, aun las más próximas y semejantes. Cada pueblo posee su cultura propia y la transforma y ajusta constantemente, según sus fuerzas dinámicas internas y la relación que guarda con otras sociedades culturalmente diferentes. Hay, pues, miles de culturas en el mundo moderno; y ha habido muchas más a lo largo de la historia: culturas desaparecidas, agotadas unas, fusionadas con otras, o asesinadas.

La civilización, si el término ha de ser de alguna utilidad heurística, es otra cosa. Sin entrar aquí en un debate erudito sobre las definiciones formales, me atengo a una noción de civilización según la cual ésta sería la matriz última que ordena, relaciona y jerarquiza los distintos ámbitos de la cultura. Es una cosmovisión profunda, una estructura de percepción que permite ordenar los datos de la realidad en categorías básicas, fundamentales para, entonces, construir con ellos los hechos culturales concretos, propios de cada cultura. La civilización es una dimensión más general, más profunda y más estable que la cultura: las culturas cambian en el seno de una civilización, sin que esos cambios impliquen necesariamente una transformación de la matriz civilizatoria. La civilización también cambia, por supuesto; pero con una temporalidad más larga, porque los cambios necesarios son mucho más profundos y alteran la organización básica de la cultura.

No debo extenderme más sobre este punto. Lo expuesto me permite proponer una distinción entre las revoluciones que transforman una civilización (las que antes he llamado macrohistóricas) y las que cambian una cultura. Las revoluciones civilizatorias modifican las concepciones básicas del hombre sobre sí mismo y sobre su relación con el resto del universo; cambian sus valores profundos y, por tanto, sus aspiraciones fundamentales; se genera entonces un nuevo proyecto civilizatorio, una nueva proyección del hombre hacia el futuro. Las revoluciones en la cultura, en cambio, permiten acelerar el avance de cada sociedad en la ruta del proyecto civilizatorio que encarna; actualizan los rasgos concretos de la cultura para avanzar progresivamente hacia el cumplimiento de los objetivos civilizatorios; pero no transforman esos objetivos ni modifican el proyecto mismo. A largo plazo, tal vez, la acumulación de cambios producidos por las revoluciones en la cultura creen las condiciones para una revolución civilizatoria.

Ahora, quisiera pasar de estos planteamientos aparentemente demasiado vagos y generales, a algunas consideraciones que creo pertinentes en torno a los temas concretos que se debaten en este encuentro. Comenzaré abordando el problema de la diversidad cultural de México.

En los últimos lustros el tema del pluralismo cultural ha ganado presencia en el debate nacional. Quizá debería decir, para mayor precisión, que ha recobrado presencia, pues a lo largo del siglo XIX y durante las primeras décadas del presente, la diversidad cultural del país fue un tema central e inevitable en la discusión del proyecto nacional. Y no podía ser de otra manera en una nación que accedía a la independencia política con una población en la que la mayoría estaba constituida por indios, es decir, por miembros de etnias y comunidades culturalmente diferenciadas de las capas dominantes que se abrogaban el derecho a decidir los destinos del México naciente.

Es bien sabido que el modelo de país al que se aspiraba era importado de Europa y, más tarde, de los Estados Unidos: un Estado debería ser la expresión política de una nación, es decir, de una sociedad que tenía la misma historia, una sola lengua, idénticos ideales y, en suma, una cultura común. La sociedad mexicana no era así y, por lo tanto, el Estado se dio a la tarea de construir una sociedad homogénea, acorde con el modelo adoptado. Las medidas imaginadas e implantadas en mayor o menor medida para construir la nación fueron de muy diversos tipos. Desde el principio se legisló para igualar la condición jurídica de todos los mexicanos, con la intención de borrar las diferencias estamentarias impuestas por el orden colonial. La igualdad ante la ley, por cierto, no provocaba por sí misma la igualdad real de los nuevos ciudadanos; de hecho, hay una abundante cantidad de documentos que muestran la inconformidad de los indios ante una nueva legislación que, con ánimo de favorecerlos y redimirlos, eliminaba las normas proteccionistas y de excepción que era su único amparo jurídico bajo la dominación colonial. Un caso ilustrativo es la disputa en torno al Colegio de San Gregorio, colegio de indios, cuya existencia fue cuestionada, entre muchos otros, por el propio doctor Mora, quien consideraba inaceptable el carácter exclusivo del Colegio y con tal motivo polemizó agriamente contra los defensores del mismo, entre quienes destacaban indios egresados de San Gregorio que insistían en la conveniencia de mantener lo que era entonces la única institución educativa destinada especialmente a alumnos indios.

Otras medidas tuvieron un efecto más directo sobre la población indígena que las que le otorgaban (o le imponían) la igualdad jurídica.

El ejemplo clásico es la desamortización de las tierras de comunidad. La resistencia india a la privatización de sus propiedades colectivas fue firme, general y con frecuencia violenta. El intento de convertirlos en verdaderos ciudadanos, es decir, en individuos con propiedad individual, máxima aspiración del orden liberal, lo vieron, desde sus propios intereses y proyectos, como la agresión más peligrosa contra su existencia: sin un territorio común y sin la capacidad colectiva de decidir sobre el aprovechamiento de sus recursos, las bases mismas de la comunidad india quedarían destruidas. Como sucedió, en efecto, con buena parte de ellas. Hasta donde conozco, no hay todavía un estudio general y comprensivo que dé cuenta de los efectos que tuvo la privatización de tierras comunales y el tipo de respuestas que dieron las comunidades indias; esto es algo que nos deben aún los historiadores, y que podrá hacerse pronto, dada la acumulación de estudios sobre casos locales.

Se imaginaron otras medidas para homogeneizar a la población. En varios momentos a lo largo del siglo pasado y con intensidad en las postrimerías del porfiriato se planteó la necesidad de estimular la inmigración europea a fin de "mejorar la raza", ya que algunas corrientes evolucionistas en boga por entonces hacían recaer en la "inferioridad" de ciertas razas la causa del atraso de los pueblos. Ni que decir tiene que en México la raza inferior sólo podía ser la india. Los propósitos blanqueadores se frustraron casi por completo: sólo pequeños contingentes de colonos europeos se asentaron en el país, y el pueblo siguió siendo moreno y practicando sus culturas de origen ancestral. La nación seguía siendo heterogénea.

La Revolución Mexicana no cejó en el mismo propósito de uniformar culturalmente a la población. No por casualidad una de las obras pioneras en el tratamiento de estos problemas en el México posrevolucionario lleva por título *Forjando patria*, de Manuel Gamio: la forja de la patria es la búsqueda de la unidad indispensable, y la unidad se entiende como uniformidad. La diversidad cultural sigue siendo vista como un obstáculo a vencer. La cultura nacional que debe uniformar a la nación se define desde arriba, desde la cúpula que comanda los destinos del país; son los grupos con poder los que deciden qué es rescatable y qué debe desecharse del abigarrado y múltiple acervo que aportan las diversas culturas mexicanas, a fin de

integrar una nueva cultura que se quiere mestiza, nutrida de lo mejor de las diversas tradiciones que confluyen en México. La cultura nacional, la que habrá de modelar el perfil propio y único del México que surge de la Revolución es, en principio, si acaso, patrimonio de unos cuantos. La tarea es extenderla, incorporar a ella a las grandes mayorías y sustituir sus propias culturas con los contenidos del nuevo mensaje redentor. La escuela rural, la reforma agraria, la política indigenista y los variados proyectos de desarrollo económico y social, todo se encauza, en última instancia, hacia la meta común de consolidar una nación homogénea.

Los años de crecimiento económico, a partir de la Segunda Guerra Mundial, tuvieron como uno de sus efectos que el pluralismo cultural dejara de ser visto como un problema central. Al parecer, el optimismo desarrollista no necesitaba reparar en minucias como ésta: la modernización y el progreso se irían extendiendo como una mancha incontenible de aceite y, de manera natural, toda la población mexicana quedaría incorporada, más antes que después, en la arrolladora marcha del progreso único. Por lo tanto, no había mucho de qué preocuparse ni valía la pena detenerse a reflexionar sobre los obstáculos o las posibles inconsistencias del proyecto desarrollista. México marchaba, finalmente con paso firme, hacia la ansiada unidad, que seguía invariablemente confundida con uniformidad. El pluralismo cultural se volvió de pronto invisible.

Las cosas no salieron según lo deseaban los entusiastas promotores del desarrollo modernizador. Y en los años recientes todos nos damos cuenta de que aquel era un camino equivocado y que debemos emprender otro; hasta, tal vez, desandar algo de lo andado para tomar la ruta correcta. Por eso, pienso, la diversidad cultural de México vuelve a ser un tema de interés, al que ya no se le puede sacar la vuelta como hace veinte años.

¿Qué tiene que ver todo esto con el problema de la historia y la revolución? Creo que mucho. Y también con el tema de la civilización. Trataré de explicarme.

Las revoluciones que se acostumbra reconocer en la historia del México independiente, esto es, la Independencia, la Reforma y la Revolución iniciada en 1910, caen en la categoría de revoluciones nacionales o, según la otra terminología, revoluciones culturales; no

son, evidentemente, revoluciones macrohistóricas o de civilización. No transformaron perceptiblemente la historia evolutiva de la humanidad, pero sí hicieron avanzar a la sociedad mexicana por el derrotero de un proyecto civilizatorio bien definido, casi siempre explícitamente formulado. Cabe entonces explorar cuál es ese proyecto y qué significa en el contexto de la pluralidad cultural que caracteriza al país.

No puede haber dudas sobre el hecho de que el proyecto dominante, por el que se ha intentado conducir a México, se inscribe claramente dentro del proyecto civilizatorio de Occidente. Desde esa perspectiva, hay una continuidad sin rupturas del proyecto que impulsó la expansión europea y condujo a la colonización de América. El argumento parece a primera vista desorbitado, pero no lo es si se tiene presente que no estamos hablando de proyectos nacionales sino de proyectos civilizatorios, es decir, en un nivel más profundo y general. La invasión y la colonización que se iniciaron a principios del siglo *xvi* incorporaron estas tierras a la lógica civilizatoria de Europa occidental, según se manifestaba hace cinco siglos. En esa lógica, el llamado Nuevo Mundo tenía un papel preciso a desempeñar: eran las colonias cuyas riquezas, extraídas y elaboradas por la fuerza de trabajo de los nativos o de los esclavos traídos de África, deberían ponerse, en primer término, al servicio del crecimiento y el desarrollo de las metrópolis, que encarnaban el punto más avanzado de la civilización occidental. De paso, en parte como justificación de la opresión colonial y en parte como consecuencia inevitable de la expansión europea, los pueblos colonizados habrían de transformarse paulatinamente para incorporarse a la civilización y a la historia de Occidente y, en esta tarea, a la conversión religiosa se le asignaba un papel central, ya que el cristianismo expresaba ideológicamente muchos de los valores de esa civilización y de esa historia.

El proyecto civilizatorio no se modificó con la Independencia. Lo que sí cambió fue el papel que esta parte del mundo, a través de los nuevos Estados, pretendía y aspiraba desempeñar en la marcha de este proyecto. Las naciones independientes no aceptaban ya su condición subordinada ni querían que la riqueza que generaban sirviera en primer lugar para el enriquecimiento de otras naciones. Puede plantearse el movimiento de independencia de América como un vasto proceso de reacomodo internacional por el que las antiguas

colonias afirman su decisión de convertirse en unidades creadoras por sí mismas de historia y no ser ya meras extensiones, apéndices periféricos de las unidades metropolitanas que hasta entonces estaban haciendo su historia (la suya y la de sus colonias), dentro del proyecto civilizatorio de Occidente. Ese nuevo papel protagónico hacía indispensable cambios profundos en la organización política, económica y cultural de los Estados recién independientes. Era necesario eliminar muchas diferencias internas que habían sido impuestas para el buen funcionamiento de las colonias; era igualmente necesario acelerar la incorporación de toda la población a un modelo cultural compatible con el proyecto civilizatorio de Occidente, para que los nuevos Estados estuvieran efectivamente en posición de actuar apropiadamente en lo que ya por entonces comenzaba a llamarse "el concierto de las naciones". Pero todo ello no implicaba crítica ni negación del proyecto civilizatorio occidental.

Muy por el contrario, las élites (primero criollas y poco después mestizas) que asumieron los mandos nacionales después de la Independencia, heredaron e hicieron suyo el proyecto civilizatorio de Occidente. Los objetivos últimos eran los mismos, incuestionables; y las metas inmediatas que se debían lograr para alcanzarlos paulatinamente, también eran las mismas. No está por demás recordar que muchos de los avances legislativos de las primeras décadas del México independiente, estaban ya incluidos en la Constitución de Cádiz. Los argumentos en favor de la independencia descansaban, en gran medida, en la consideración de que la dependencia colonial impedía la plena realización de los ideales occidentales en estas tierras. He aquí una curiosa paradoja histórica: la colonización, que impuso aquí el proyecto civilizatorio de Occidente, se transforma en sólo tres siglos en el obstáculo para el cumplimiento de ese proyecto, por lo menos en la visión de los herederos de los conquistadores y de los grupos en ascenso que ocuparon el poder después de la salida de los peninsulares.

Lo que siguió después de la Independencia y hasta nuestros días no es, en términos de civilización, más que una continuación, turbulenta a ratos, del mismo empeño de avanzar por la senda de la civilización occidental. Los conflictos y las oposiciones aparentemente radicales que dinamizan la historia nacional, nunca han significado el enfren-

tamiento de proyectos civilizatorios diferentes, sino solamente opciones distintas para alcanzar los mismos objetivos últimos. El debate y la confrontación se dan en el seno de un sector de la sociedad que participa, en mayor o menor medida, de la civilización occidental y que dentro de ese contexto, sin apartarse de él, impulsa diversas luchas y llega a provocar revoluciones. Pero revoluciones culturales, entiéndase bien; no revoluciones de civilización.

¡En años recientes se ha prestado una atención creciente a la recopilación de testimonios personales. La llamada historia oral se ha desarrollado, aunque no en la escala que sería deseable, y también han comenzado a abrirse espacios para que se escuchen las voces silenciadas, las de la gente común que ha vivido, cada quien a su manera, los acontecimientos que marcan la vida nacional del siglo presente. Poco a poco, esas voces y esos rostros ocultos nos van revelando una historia inquietante. Muchos testimonios y otras tantas opiniones dejan ya entrever que hay experiencias muy distintas de los mismos hechos y que éstos se perciben con ópticas diferentes, desde ubicaciones ante la historia que no son de ninguna manera las mismas. Supongo que todos los historiadores sabían que la realidad era así; pero entre el convencimiento teórico y la evidencia testimonial hay siempre una distancia. No es lo mismo suponer que la gente vive un mismo acontecimiento de manera distinta, porque afecta a cada grupo, a cada estrato, a cada clase, de manera desigual, que conocer en forma directa la verbalización de esas experiencias, que a veces revela oposiciones irreconciliables. Y todavía falta mucho camino por recorrer en esta tarea urgente de recopilación testimonial.

Por ejemplo, son todavía muy escasos y aislados los testimonios de la población india en sus propias lenguas. Y menciono específicamente, en su propia lengua, porque el análisis del discurso sería indispensable para comprender a fondo un problema central: desde cuál perspectiva cultural y de civilización han vivido la historia nacional los pueblos que provienen del pasado americano precolonial. Y aquí quiero entrar a una cuestión medular que toca el fondo del problema que intento plantear. Trataré de exponerlo de la siguiente manera:

El pluralismo cultural de México no resulta solamente de su diversidad geográfica y de la desigualdad social que provoca una estructura social estratificada y dividida en clases. Más allá de estos

factores, que indudablemente contribuyen a la falta de homogeneidad cultural, está el trasfondo de una sociedad que tiene su origen en la colisión de pueblos que pertenecen a dos civilizaciones diferentes: los colonizadores de filiación occidental y los diversos pueblos, llamados a partir de entonces indios, cuyas culturas pertenecían a la civilización mesoamericana, desarrollada aquí durante milenios. Muchos de esos pueblos subsisten, aunque pocos en comparación con los que había hace cinco siglos. Por supuesto, su cultura no es la misma de entonces: ha sido brutalmente modificada por quinientos años de imposición colonial. En ese lapso, las culturas de estirpe civilizatoria mesoamericana han visto anuladas sus posibilidades de desarrollo, han debido aceptar la introducción de muchos rasgos ajenos y han sido forzadas a enquistarse, convertidas fundamentalmente en culturas de resistencia. Pero en la medida en que, a pesar de todo, se mantienen como culturas distintas, orientadas por una matriz de civilización diferente de la occidental, encarnan un proyecto civilizatorio que no es el mismo que encuadra al proyecto dominante. Y esta es una diferencia sustancial, cualitativamente distinta de las diferencias que se presentan en el interior de una sociedad nacional en que todos participan de una misma civilización, aunque existan marcadas variantes culturales.

Es importante señalar que las culturas de raíz mesoamericana, las que comparten esa matriz civilizatoria que no es occidental, no son únicamente las culturas de los pueblos reconocidos como indios. En el amplio espectro cultural de México, muchas comunidades que ya no hablan una lengua americana y cuyos miembros no se identifican más a sí mismos como integrantes de un grupo indígena, poseen, sin embargo, una cultura que poco se distingue de las culturas indias vecinas. Son las comunidades campesinas tradicionales, consideradas comúnmente mestizas, cuyo origen histórico son antiguas comunidades indias que fueron desindianizadas por efecto de la dominación colonial. Empleo el término "desindianizar" para designar el proceso histórico mediante el cual una sociedad india que poseía una identidad particular y distintiva, basada en el reconocimiento de una cultura propia y exclusiva, se ve forzada a disolver su identidad original en una más amplia que corresponde al sistema de identidades de la sociedad dominante. El proceso de desindianización no implica necesariamente la destrucción o sustitución de la cultura original, aunque

evidentemente hace a ésta más vulnerable a los embates y presiones aculturadores que proceden del exterior del grupo. Desde esta perspectiva, el mestizaje de las comunidades campesinas tradicionales no es tal, sino el resultado de la desindianización que permite, en muchos casos, la conservación de la cultura anterior, modificada por su dinámica interna y por los efectos de la dominación, pero que sí destruye la identidad colectiva particular. Esos campesinos "mestizos" serían entonces indios que no saben que son indios.

La presencia de la civilización mesoamericana podría rastrearse aun en ciertos medios urbanos. La masiva emigración del campo a las ciudades está formada, en alta proporción, por individuos y familias procedentes de comunidades indias o campesinas tradicionales. Estos contingentes llevan su cultura mesoamericana a la urbe y de alguna manera indianizan ciertos espacios territoriales y sociales. De muchas formas, y hasta donde las condiciones ciudadinas lo permiten, reproducen sus formas de vida rural y mantienen vínculos y lealtades con sus comunidades de origen, que aseguran su filiación a la matriz civilizatoria mesoamericana.

Con estos apuntes quiero solamente señalar el hecho de que los grupos sociales que participan en México de alguna cultura de matriz civilizatoria mesoamericana, son muchos más de los que generalmente estamos dispuestos a aceptar y agrupan a una cantidad de población mucho mayor que la que registran los censos de población indígena.

Volvamos ahora al tema de las revoluciones. La presencia de dos proyectos civilizatorios en el seno de la sociedad mexicana es un hecho que, en mi opinión, no se ha tomado en cuenta en la mayoría de los análisis sobre las transformaciones aceleradas que han ocurrido en ciertos periodos y que convenimos en llamar revoluciones. Si bien, como mencioné, hay un esfuerzo creciente por recuperar los testimonios que nos documentan cómo vieron y vivieron la Revolución Mexicana algunos sobrevivientes que pertenecen a distintos grupos culturales, no parece haber un intento consecuente por interpretar tales testimonios desde la perspectiva civilizatoria a que pertenecen, sino que se continúa por inercia tratando de entenderlos a partir de la lógica de la cultura dominante, de matriz occidental.

Sé que el asunto es debatible y exigiría un planteamiento mucho más detallado de mi parte, lo que ni el tiempo disponible ni la ocasión

me permiten hacer ahora. Pero quisiera insistir, al menos, en una reflexión que me parece crucial. Si nuestra sociedad fuese culturalmente unitaria, o si al menos su diversidad interna no fuera el resultado de la presencia de dos civilizaciones diferentes, podríamos asumir que la lógica de los movimientos revolucionarios explicaría la toma de posición de los distintos grupos sociales (en favor, en contra, o indiferentes, con todos los matices intermedios). Pero si la situación, como es el caso de México, no es la de una sociedad culturalmente unitaria, sino la de una sociedad escindida en dos civilizaciones y múltiples culturas afiliadas a una u otra de ellas, la lógica de la revolución que explica los movimientos en el sector dominante de la sociedad, no nos permite entender a fondo la lógica de la participación o no participación de los grupos que actúan con base en otras premisas de civilización. No pretendo trazar con este argumento una línea tajante e insalvable entre los dos ámbitos civilizatorios de nuestra sociedad; no afirmo que exista aislamiento ni falta de comunicación; no ignoro que la dinámica económica y política incluye y afecta a todos los grupos sociales, sin distinción de cultura ni civilización. En lo que sí insisto es en que la forma de experimentar, valorar y racionalizar un mismo hecho que afecta a todos, como es una revolución, está mediada por estructuras profundas de valores, aspiraciones, memoria colectiva, conocimientos y formas de relacionar todo ello, que corresponden a una práctica cultural específica, es decir, a un modo particular de vida social, y que expresan y tienen como sustento una determinada matriz civilizatoria. Lo que para un grupo significa una revolución que transforma muchos aspectos de su realidad social y que representa un avance en el cumplimiento de su proyecto civilizatorio, para otro grupo de civilización diferente puede significar un riesgo mayor para su sobrevivencia, una presión más intensa contra su propio proyecto, una nueva forma de dominación y agresión que lo obliga a reforzar y ajustar sus mecanismos de resistencia. Es desde esa posición y con esa perspectiva como participará o no el movimiento revolucionario, de un lado o del otro, en busca de resguardar sus propios espacios o de aprovechar la coyuntura revolucionaria para ganar otros.

Me viene a la memoria, para ilustrar esta diferencia, las palabras con que Womack inicia su estudio sobre Zapata y la Revolución Mexicana:

Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución.

Mucho hay que explorar todavía en esta línea para comprender en todas sus dimensiones la dinámica y los efectos de las revoluciones que han jaloneado la historia de la nación mexicana. Los historiadores tienen, al mismo tiempo, la responsabilidad y la oportunidad de hacer en esa tarea la contribución más significativa. Y lo harán.

Muchas gracias

Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares*

La definición del objeto de estudio en la investigación sobre culturas populares presenta, en el caso de México, algunas peculiaridades que merecen ser discutidas con cierto detalle si se tiene la intención de avanzar en la reflexión teórica sobre este campo de creciente amplitud en nuestro quehacer profesional.

Un primer rasgo que llama la atención es que la cultura popular no se define ahora en términos culturales sino en términos sociales. Esto es: no se intenta conceptualizar a la cultura popular a partir de ciertos contenidos específicos o de la presencia o ausencia de determinados rasgos; el camino consiste, en cambio, en identificar como cultura popular a la que portan sectores o grupos sociales a los que se define como populares, aun cuando las características culturales de tales grupos puedan variar y contrastan dentro de un espectro muy amplio. Es decir, que la condición de popular es ajena a la cultura misma y se deriva de la condición de popular que reviste la comunidad o el sector social que se estudia. Me refiero aquí, naturalmente, a la visión que predomina hoy entre quienes en México se asumen como investigadores de la cultura popular, aunque no desconozco que algunos de

* Ponencia presentada en el Simposio sobre teoría e investigación en la antropología social mexicana, El Colegio de México, México, del 11 al 14 de mayo de 1987. (Inicialmente se incluyó esta ponencia en obra inédita y ya formado el volumen se advirtió que había sido publicado en *Excélsior* el 27, 28 y 29 de mayo de 1987.)

ellos identifican exclusivamente lo popular con lo tradicional, aunque ninguno de los dos términos se defina satisfactoriamente.

Un segundo rasgo que merece atención es la rapidez con que se aceptó y generalizó en el medio antropológico y fuera de éste el término de cultura popular (en singular o en plural). En escasos diez años se han dictado más cátedras sobre cultura popular, se han organizado más coloquios y seminarios sobre el tema y se han publicado más libros y artículos que se refieren expresamente a la cultura popular o a alguno de sus campos particulares, que en toda la historia anterior de la antropología mexicana. Uno de los principales responsables es, sin lugar a dudas, Rodolfo Stavenhagen, quien a fines de 1976 propuso y logró la transformación de la antigua Dirección General de Arte Popular de la SEP en la actual Dirección General de Culturas Populares, que encabezó durante los dos primeros años. A partir de la creación de la DGCP, la temática y el término mismo de cultura popular adquirieron prestigio y despertaron un interés creciente. Una vez más, la creación de un espacio institucional dentro del gobierno federal actuó como un factor que estimuló el desarrollo de un campo de investigación que había permanecido sólo esporádicamente cultivado en nuestro medio.

Había antecedentes, por supuesto; en algunos temas particulares se tenía ya tradición de estudio, como es el caso de la música (y aquí no puedo dejar de mencionar, al menos, los nombres de Raúl Hellmer, Tomás Stanford, Irene Vázquez y Arturo Warman); en otros había esfuerzos casi individuales por darle a ciertos temas, que habían permanecido como coto de caza exclusivo de los folkloristas, la dignidad de material antropológico (recuerdo la tenacidad de Gabriel Moedano en relación con la literatura oral). Pero lo cierto es que prácticamente nadie en nuestro gremio se definía a sí mismo como especialista en cultura popular, por más que le interesaran las artesanías, las danzas o la medicina tradicional.

La cuestión no es tan mecánica, en realidad, ni puede atribuirse sólo a un nuevo interés gubernamental. Desde que la antropología mexicana comenzó a desbordar el campo de estudio exclusivo de las comunidades indígenas y se adentró, más bien temerosa y titubeante, en las junglas de asfalto, fue estableciéndose y creciendo la necesidad de un marco conceptual diferente que le permitiera al antropólogo

moverse con menos incomodidad en una temática que le resultaba nueva y ante la que se sentía teórica y metodológicamente mal pertrechado. Se había explorado en algunas direcciones, por ejemplo, en la línea de la "cultura de la pobreza" propuesta por Oscar Lewis a partir del estudio de vecindades de la ciudad de México, en el que colaboraron varios colegas entonces jóvenes; pero pronto se abandonó ese camino, tal vez porque las unidades sociales de análisis que empleaba Lewis (la familia, la vecindad) no se compaginaban bien con la noción antropológica de cultura, la empobrecían hasta el grado de que en vez de una cultura de la pobreza teníamos una pobreza de la cultura —al menos, una pobreza del concepto de cultura.

En efecto, el sector social al que pertenecían "los hijos de Sánchez" no podía definirse como indio o campesino, términos que tenían ciertos significados previos para el antropólogo de entonces. Pero tampoco eran obreros, en el sentido estricto del término y, por lo tanto, no podía abordarse su cultura desde la perspectiva, digamos de una posible cultura proletaria. La noción de cultura urbana nos llegaba por fragmentos y como chisme desde la sociología norteamericana y uno que otro antropólogo que se metía en el terreno por aquellos rumbos; pero, en todo caso, parecía difícil entender a las "cinco familias" en el marco conceptual elaborado a partir de la vida en un barrio de Indianápolis. La ubicación de las familias estudiadas, en términos de su pertenencia a una determinada cultura, resultó una tarea desproporcionada en relación con el universo elegido para el análisis. Quizá, más que sus propuestas teóricas, la herencia válida de los estudios urbanos que hizo Oscar Lewis en México consista en habernos revelado que un gran sector de la población estadística y geográficamente urbana, no lo era tanto ni del mismo modo que los viejos londinenses. Eran otra cosa y de otra manera.

Cuando se institucionaliza el término cultura popular y se define a partir de ciertos grupos sociales y no de tales o cuales características de la propia cultura, se abre una posibilidad diferente y más promisoría para salir del laberinto en el que se metió la antropología urbana. Pero, por supuesto, éste no es el hilo de Ariadna, sino apenas un criterio que nos orienta en un camino del que nos falta mucho por recorrer. Pero ya es algo.

Valga una mención obvia: popular se deriva de pueblo. Este término es lo bastante impreciso en su acepción común para permitirnos abarcar con él a los grupos indios, las comunidades rurales y las capas urbanas empobrecidas, hasta el nivel ocupacional o de ingresos que nos parezca adecuado para distinguir entre pueblo y no-pueblo. Porque en este contexto, la noción de pueblo es contrastante: pueblo no somos todos, sino la mayoría, una mayoría que se distingue de... ¿de qué o de quiénes? Aquí está una de las primeras claves: si la cultura popular no se define por sus contenidos particulares sino por ser la cultura de cierto sectores, esto es, los sectores populares, el pueblo; y si éstos se definen a su vez por su relación con otros sectores de la sociedad (los sectores no populares, el no-pueblo), entonces en la naturaleza de esa relación es en donde estamos haciendo residir la condición definitoria de lo popular.

¿Cuál es el partearguas entre lo popular y lo no popular, implícito en esta conceptualización? Evidentemente estamos hablando de una relación de dominación/subordinación. Los sectores populares son todos los sectores subordinados y se distinguen de los sectores dominantes. Parecería suficiente con esto; y, en realidad, creo que no hemos ido mucho más lejos hasta ahora. Pero saltan muchas preguntas, por más que resulte cómodo ignorarlas. El propio concepto de dominación, a mi entender, no es suficientemente sólido ni preciso; no es un concepto unívoco; por lo tanto su contrario, subordinación, tampoco lo es. La economía marxista nos muestra con suficiente claridad cómo una clase social explota económicamente a otras en un sistema capitalista; el concepto de plusvalía resulta fundamental para entender ese proceso. Pero la dominación abarca muchas otras relaciones además de las relaciones de producción, y me temo que para ellas no contamos con herramientas conceptuales tan iluminadoras como la plusvalía. La noción de hegemonía es sin duda útil; sin embargo, se refiere exclusivamente a uno de los mecanismos de la dominación y de ninguna manera agota el conjunto de formas en que la dominación se ejerce.

Pese a la insuficiente precisión de la pareja de conceptos, dominación/subordinación, es indudable que su empleo para distinguir los sectores populares de los no populares introduce una dimensión política en el principio mismo de la noción de lo popular. Las culturas

populares resultan ser, por definición, culturas subordinadas, con todas las implicaciones del término. Y no es posible, en consecuencia, aproximarse al estudio de lo popular dejando de lado su condición de subordinado. Es un punto de partida bien diferente del que ha caracterizado a buena parte de la investigación etnográfica sobre las culturas indias en la antropología mexicana. Como ya lo señaló Néstor García Canclini, es frecuente que en las monografías etnográficas se ponga énfasis en mostrar la coherencia interna de una cultura diferente, particular. Aun en las investigaciones que se hicieron en la época en que el cambio social y cultural era la temática privilegiada, la comprensión de esos cambios exigía suponer un estado previo al contacto cultural en el que debería existir esa coherencia, esa consistencia funcional al interior de cada cultura; era el punto cero a partir del cual se podía observar y medir el cambio. De alguna manera, el cambio resultante del contacto se debía traducir en una alteración de la coherencia original indispensable.

Sin embargo, quisiera plantear que la herencia de la etnografía indigenista en el estudio actual de las culturas populares contiene también un elemento de singular valor. Me refiero a la posibilidad de entender las culturas populares como culturas diferentes. Proclives como somos a la importación indiscriminada y acrítica de todo modelo de interpretación que esté más o menos de moda en los centros intelectuales del mundo occidental, no han faltado los intentos por aplicar mecánicamente ciertas construcciones teóricas que conciben la cultura de los grupos subalternos exclusivamente como un resultado de la dominación. Se entienden entonces como subculturas o como expresión de los desniveles culturales en el interior de una sociedad estratificada. La relación de dominación/subordinación se traduce, según esos puntos de vista, en un acceso diferenciado a los bienes de una cultura que es el espacio común de los dominadores y los subalternos. Algunas interpretaciones de inspiración gramsciana se manejan con esa intención: mostrar que el patrimonio cultural de una sociedad, entendido en su acepción más amplia y comprensiva, se distribuye de manera desigual entre los diferentes sectores, grupos y clases que conforman el todo social. Las subculturas de los grupos subordinados o subalternos son entonces manifestaciones epigonales, degradadas e incompletas de una cultura que

sólo se expresa coherentemente y en toda su plenitud en los grupos dominantes, que son los que la crean, la disfrutan y la acaparan. La cosmovisión de los sectores populares, siempre según esta manera de pensar, es fragmentaria, acientífica y, en última instancia, falsa, porque la dominación ha impedido que tales grupos tengan acceso a ciertos elementos de la cultura de la que participan. Por este camino no cabe proyecto alguno que se oriente al desarrollo de las culturas populares, porque no existen como tales sino únicamente como carencias, como niveles inferiores de una cultura mal distribuida; el solo proyecto posible se debe encaminar hacia la democratización de la cultura, entendida como un proceso que reduzca los desniveles culturales y asegure un acceso más equitativo a los diversos grupos para que compartan en mayor medida los bienes de una cultura que les es común.

La sociedad mexicana es una sociedad estratificada; por lo tanto, el fenómeno de los desniveles culturales debe estar presente en ella al igual que está presente la desigual distribución de la riqueza. Pero si algo nos ha enseñado la antropología es que aquí, además de niveles desiguales, hay culturas diferentes. El caso más evidente es el de las culturas indias. Aunque hace algunos años estuvo de moda negar la especificidad de las culturas indias y tratar de entenderlas solamente como un resultado de la dinámica diabólica del capitalismo; el intento no parece haber llegado muy lejos y hoy la discusión se orienta por distintos rumbos, pero casi nadie parte de la convicción de que las culturas indias no son culturas diferentes, es decir, otras culturas, distintas de la dominante.

La existencia de culturas diferentes en el mundo subordinado de nuestra sociedad dificulta seriamente la aplicación del esquema de los niveles culturales desiguales. Las culturas indias no son subculturas, esto es, no son manifestaciones particulares de una cultura más amplia y compleja. Los pueblos indios son pueblos dominados; poseen en consecuencia culturas también dominadas. Pero la dominación, en este caso, tiene características y efectos muy diferentes de la dominación que se ejerce sobre los sectores subalternos en una sociedad con cultura única. La dinámica misma de la dominación es distinta en un caso y en otro, porque cuando se trata de pueblos con cultura diferente, la cultura propia de esos pueblos subordinados es el eje de

la resistencia, en tanto que los grupos dominados en el seno de una sociedad de cultura única no defienden una cultura diferente sino que luchan por un acceso equitativo a una cultura que es también la cultura de los grupos dominantes.

Esta problemática, que proviene directamente de la tradición indigenista de la antropología mexicana, tiene eco en algunos planteamientos teóricos actuales sobre la cultura popular. Yo me atrevo a afirmar, aun a riesgo de cometer una generalización que pudiera resultar excesiva, que la mayoría de los estudios antropológicos sobre cultura popular parten hoy del supuesto, implícito o explícito, de que su objeto de estudio es una cultura diferente; y esto, aun cuando la investigación se refiera a comunidades campesinas no indias o a sectores urbanos. Me parece que es mucho más frecuente este punto de partida que el otro, el que asume que su objeto de estudio es una subcultura o un grupo con un nivel cultural inferior. Y esto, insisto, es una herencia de nuestra tradición de etnografía de las culturas indias. Para apoyar este punto mencionaré solamente que todos los trabajos que se impulsan desde la Dirección General de Culturas Populares, la Dirección General de Promoción Cultural y el Museo Nacional de Culturas Populares, que constituyen un porcentaje considerable en el total de las investigaciones que se hacen en nuestro país en este campo, se ajustan en principio a la presunción de que las culturas populares son culturas en sí mismas, son culturas diferentes. Que eso sea verdad es cuestión que podemos discutir más adelante; pero el hecho es que los supuestos teóricos y metodológicos con que se estudian las culturas populares descansan en la premisa de que el objeto de estudio es una cultura diferente.

¿En qué se fundamenta la suposición de que muchas culturas populares, y no sólo las de las comunidades indias, son culturas diferentes? Podría ser una mera traslación mecánica del enfoque etnográfico, con lo cual la herencia indigenista, lejos de ser un aporte positivo para el estudio de las culturas populares, resultaría provocar una visión distorsionada y prejuiciada de la realidad. Sin embargo, me parece que no es así, que la presunción inicial de que se trabaja con culturas diferentes tiene un sustento mucho más sólido y profundo que la pura inercia de las premisas metodológicas de la etnografía. La razón está, en mi opinión, en que la antropología mexicana, que

por suerte no ha roto sus vínculos con la historia y, en consecuencia, no ha perdido de vista los procesos sociales de larga temporalidad, no puede ignorar el origen y desarrollo de las estructuras de dominación de la sociedad mexicana, lo que equivale a decir: el origen y desarrollo de los sectores populares y de las correspondientes culturas populares. Y al tomar en cuenta esos procesos históricos, al enfatizar la dimensión diacrónica, se tiene un fundamento sólido para justificar que se inicie el estudio de esas culturas sobre la presunción de que se trata de culturas diferentes.

Me estoy refiriendo, claro está, a la situación colonial que está en el origen de la sociedad mexicana. ¿Qué implicaciones tiene reconocer el origen colonial de la sociedad mexicana para el estudio de las culturas populares? Una primera respuesta es obvia: el orden colonial perpetúa la diferencia cultural entre colonizadores y colonizados, porque esa distinción es indispensable para organizar y justificar la dominación colonial. Mantener la diferencia cultural no significa perpetuar inalterada la cultura de los pueblos colonizados; por el contrario, éstas se modifican violentamente en todos los aspectos que resulta necesario ajustar para que los pueblos colonizados desempeñen eficazmente el papel subordinado que se les impone en la situación colonial. Pero, al mismo tiempo, la diferencia cultural se mantiene: los colonizados deben tener otra cultura, diferente de la del colonizador.

Esa dinámica de la dominación, junto con la resistencia cultural que presentan los pueblos colonizados, permite explicar la presencia actual de las culturas indias, pero ¿qué significa cuando el objeto de estudio son los sectores populares no indios, rurales y urbanos? Aquí, el tema de reflexión inevitable debe ser el llamado proceso de mestizaje. En efecto, si nos preguntamos de dónde provienen, cómo se han constituido los sectores no indios del mundo subalterno, toparemos necesariamente con la desindianización que comúnmente llamamos mestizaje. Estamos hablando de cultura, no de mezcla biológica, por más que el mestizaje racial esté presente en todo el espectro de la sociedad mexicana. ¿Qué sucede, en términos de la cultura, con la población desindianizada que conforma el componente mestizo de los sectores populares? Si se compara la cultura de las comunidades campesinas mestizas tradicionales con la de las comunidades indias vecinas, en muchas regiones del país, las semejanzas

son, indudablemente, mucho mayores que las diferencias: se habrá cambiado la lengua y se habrá abandonado la indumentaria tradicional, como signos perceptibles de una identidad étnica diferente; pero la cultura material, las actividades productivas, las pautas de consumo, la organización familiar y comunal, las prácticas médicas y culinarias y gran parte del universo simbólico, difícilmente se distinguen en una y otra situación. En esas comunidades campesinas mestizas tradicionales persiste una cultura india y lo que se ha perdido es la identidad étnica original, es decir, la identidad que expresa en el nivel ideológico el reconocimiento de una sociedad discreta que se asume depositaria exclusiva de un patrimonio cultural creado a lo largo de la historia por esa misma sociedad. La desindianización ha provocado la ruptura de la identidad étnica original, pero eso no significa que se haya interrumpido de tajo la continuidad de una cultura de matriz india. En este caso, entonces, es válido abordar el estudio de la cultura campesina tradicional bajo la premisa de que se trata de una cultura diferente.

Pero vayamos al otro extremo del espectro de lo popular. ¿Qué pasa en el medio urbano, en el abigarrado conjunto de sectores subordinados que habitan en las ciudades? ¿También entre ellos es válido hablar de la persistencia de una cultura diferente, una cultura india? No pretenderé dar una respuesta completa y definitiva; me limito a plantear algunas cuestiones que considero pertinentes para un acercamiento más comprensivo al problema.

La heterogeneidad cultural de nuestras ciudades, sobre todo las grandes ciudades y ante todo la ciudad de México, es innegable; por lo tanto, es ocioso generalizar al respecto. Un alto porcentaje de los habitantes urbanos no nacieron en el lugar donde residen. Forman el contingente incesante de emigrantes del campo que buscan alternativas en las ciudades. Su cultura de origen es campesina o india, y con ella enfrentan los retos de su nueva condición citadina. Muchos mantienen vínculos con sus comunidades y los renuevan periódicamente; se organizan aquí para mantener la vida como allá, hasta donde las circunstancias lo permiten: ocupan pequeños espacios urbanos que van poblando con los de allá; se organizan y apoyan según pueblos y regiones de origen; celebran fiestas y hablan entre ellos su propia lengua. La referencia está allá y no parece aventurado

suponer que viven la ciudad como algo ajeno que se quiere transitorio. Indianizan las ciudades porque actúan a partir de una matriz cultural india; por eso, también es válido considerar que esos grupos son portadores de una cultura diferente.

No tenemos, por desgracia, suficiente información sistemática sobre lo que ocurre en otros sectores populares urbanos. Pueden formularse sólo algunas preguntas a partir de hechos reveladores. Por ejemplo, ¿qué nos dice la acción organizada de barrios como Tepito y la Guerrero ante el desastre de septiembre de 1985? Pueden ser muchos y muy diversos los factores que produjeron respuestas diferentes en distintos sectores de la ciudad; pero valdría la pena explorar uno de ellos, la organización de los barrios, particularmente en el sentido de que ciertos barrios puedan constituir unidades sociales capaces de portar una cultura propia, lo que sería una causa fundamental de una respuesta colectiva más firme, más homogénea y orientada hacia la búsqueda de soluciones que aseguren la continuidad del barrio en vez de atender únicamente los problemas particulares de cada familia. En esta línea, no considero descabellado preguntarnos si en ciertos barrios (barrios viejos, por ejemplo, que existían como tales en las antiguas parcialidades indias de la ciudad) no existe una cultura urbana organizada según una matriz cultural india. Quisiera que se me entienda bien: no sugiero que busquemos en la Merced una cultura semejante a la que hallaremos en alguna comunidad remota de la Chinantla; pienso solamente que en ciertos casos pudo darse la continuidad de formas de organización con base local (los barrios) que permitiera la adaptación de una población desindianizada a la vida urbana impuesta por los europeos, a partir de una matriz cultural de origen indio. Se trataría entonces de formas culturales urbanas que han estado sometidas a un proceso de dominación colonial más intenso y continuo que las culturas indígenas aldeanas, lo que a su vez provocaría una mayor desindianización, pero que (y ésta es la cuestión a investigar) constituirían culturas diferentes porque estarían organizadas en función de una matriz cultural que proviene de una antigua cultura mesoamericana, aunque haya sido profundamente transformada y continuamente recreada durante cinco siglos de sujeción colonial.

¿Por qué insisto en la importancia que tiene concebir gran parte de nuestras culturas populares como culturas diferentes y no como subculturas de una improbable cultura mestiza nacional? En primer lugar, porque me parece que es un punto de partida más acorde con el proceso histórico de la sociedad mexicana. Evidentemente, la investigación concreta deberá matizar una proposición tan general y absoluta como ésta: habrá seguramente muchas situaciones que requieren otra explicación más compleja, porque no caben en la propuesta continuidad de culturas diferentes. Pero aun en esos casos pienso que este punto de partida es necesario, porque fue el punto de partida histórico: el sometimiento de culturas distintas para crear el orden colonial.

Pero hay otras razones metodológicas que hacen aconsejable considerar las culturas populares como culturas diferentes. Voy a referirme sólo a un par de ejemplos. Uno sería el caso de la religiosidad popular. Lo común es que se hable de sincretismo: las prácticas religiosas de los sectores populares son sincréticas, una especie de coctel con ingredientes sagrados de distintas procedencias. Son formas impuras, porque en muchos aspectos se apartan del dogma que sostiene la religión dominante a la que esos sectores dicen afiliarse. ¿Qué sucede si el fenómeno se ve desde la otra perspectiva, esto es, como expresión de lo que ocurre en la religión de un pueblo colonizado? Entonces el sincretismo desaparece como tal y lo que se nos revela es la persistencia de una concepción religiosa original, modificada por la imposición de símbolos y prácticas ajenos y también por la adaptación a la situación de subordinación mediante la apropiación de algunos elementos de la religión dominante. Ya no es una mezcla inconsistente de concepciones y ritos, sino el resultado, en el campo de lo religioso, de la dominación colonial sobre una cultura diferente. Y lo mismo podría decirse de la medicina, por poner otro ejemplo: tal vez si exploramos los conceptos de salud y enfermedad, y las prácticas correspondientes, en su relación con otros aspectos de la cultura del grupo (una cultura por sí misma, una cultura diferente), lleguemos a encontrar cierto orden y jerarquización en el conjunto disímil de ideas y conductas a que se recurre para identificar la enfermedad y restablecer la salud, dentro de la matriz cultural propia y no sea necesario ver la medicina tradicional únicamente como

resultado de los desniveles en la participación de la cultura dominante.

Con esto termino mi intervención. Quisiera sólo subrayar que el campo de estudio de las culturas populares, tal como se presenta hoy en nuestro país, representa para la antropología mexicana un conjunto de retos teóricos y metodológicos mucho más ricos y promisorios de lo que podrían parecer a primera vista. Los conceptos de diferencia, dominación y subordinación, identidad y continuidad culturales tienen, en la investigación de las culturas populares, un campo de prueba y confrontación en el que será posible encontrar nuevas respuestas y, sobre todo, nuevas preguntas, que orientarán por rumbos muy fecundos el avance de nuestro quehacer intelectual y profesional durante los próximos años, más allá de la moda y trascendiendo las demandas institucionales.

Identidad nacional y patrimonio cultural: los conflictos ocultos y las convergencias posibles*

Al discutir el tema de la identidad nacional y el patrimonio cultural, surge como primera pregunta ¿cuál es la relación entre ambos términos?; o, más ampliamente, ¿cuál es la relación entre las distintas formas de identidad social y el conjunto de elementos que llamamos cultura? Comencemos, pues, por explorar alguna respuesta a esta cuestión.

a) Relación entre identidad colectiva y patrimonio cultural

En todas las definiciones de etnia, pueblo o nación (y no voy a caer aquí en la tentación de precisar diferencias y matices de estos términos, que para mayor facilidad de lenguaje me tomo la libertad de emplear en este texto como sinónimos), todas las definiciones, digo, incluyen de una u otra manera la referencia a una cultura común, como una de las condiciones necesarias para la existencia de esas colectividades de larga duración histórica que pueden llamarse etnias, naciones o pueblos. Pero, en general, la cultura común se entiende como un atributo necesario, sin que se profundice en el tipo de

* Ponencia presentada en el simposio Las políticas culturales y la antropología argentina actual, Buenos Aires, del 7 al 11 de marzo de 1988.

relación que existe entre sociedad y cultura. Los riesgos de este enfoque descriptivo son muchos y llevan frecuentemente a aparentes callejones sin salida, como los que empantanaron las discusiones culturalistas hace pocas décadas. El problema de la identidad, que se trataba de vincular mecánicamente a la presencia de ciertos rasgos culturales, vino a complicar aún más el debate sobre estos temas.

Un punto de partida que parece ofrecer mejores perspectivas para la comprensión de las complejas relaciones entre grupo, cultura e identidad, descansa en la introducción de un concepto, el de *control cultural*, cuyo empleo permite superar algunas de las limitaciones más sensibles de los enfoques culturalistas tradicionales.¹ El planteamiento, en forma sintética, sería el siguiente.

Toda sociedad históricamente formada y delimitada se asume a sí misma como heredera de un patrimonio cultural enriquecido y transformado por sus generaciones precedentes. Este patrimonio está integrado por elementos culturales de diverso tipo: bienes materiales, entre los que destaca de manera particular un territorio preciso; conocimientos; formas de organización social; códigos de comunicación y expresión; una subjetividad a partir de la cual es posible la convivencia y las lealtades indispensables para mantener y reproducir la vida social. Todo este repertorio de rasgos culturales que se consideran propios está articulado y tiene sentido para el grupo social porque se organiza con base en lo que podemos llamar una "matriz cultural", es decir, un esquema básico que ordena la percepción y la relación con el mundo. Con ese patrimonio cultural el grupo hace frente a sus problemas, los comprende e intenta resolverlos; y también, a partir de ese repertorio de elementos culturales propios, define sus aspiraciones, formula sus proyectos y procura realizarlos. Podemos plantear, inicialmente, que a ese patrimonio común tienen acceso exclusivamente los individuos que se reconocen a sí mismos y son reconocidos por los demás como integrantes o miembros del grupo. La identidad sería la expresión social e ideológica de la pertenencia al grupo y, a través de su reconocimiento, se

¹ Para una exposición más detallada de este planteamiento, véase mi artículo "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Papeles de la Casa Chata*, núm. 3, CIESAS, México, 1987.

tendría acceso legítimo al patrimonio cultural que el grupo considera propio y exclusivo.

Naturalmente, la forma de acceso a ese patrimonio cultural y el grado en que se tiene posibilidad de intervenir en las decisiones sobre el uso que debe darse a los diversos elementos culturales, varía en cada caso y no es la misma para todos los integrantes del grupo. En cada sociedad existen normas que regulan la participación en las decisiones y el acceso a los bienes del patrimonio cultural común; en tanto esas normas son aceptadas por el grupo, funcionan como mecanismos que legitiman las decisiones; cuando el proceso social cuestiona las normas y logra su transformación, se establece una nueva legitimidad, sin que por ello se disuelva necesariamente la relación del grupo en su conjunto con el patrimonio cultural que considera suyo.

Una de las características definitorias de esa relación es la pretensión de exclusividad que cada grupo reclama en el control sobre su patrimonio cultural. En la relación con otros pueblos se dan situaciones que alteran esa exclusividad: un pueblo puede perder parte de su patrimonio cultural original que le es expropiado por otro, con lo que resulta mermado el repertorio de sus recursos culturales; o bien, puede perder el control sobre algunas parcelas de su patrimonio, esto es, perder la capacidad de decisión porque ésta es transferida fuera de las instancias internas del grupo. Así se reduce el ámbito de la cultura propia del grupo, es decir, se reducen los espacios de la vida sobre los que mantiene capacidad interna de decisión; el resto es ocupado por una cultura ajena, en la que las decisiones son tomadas por otros y con frecuencia incluye elementos culturales también ajenos, que no pertenecen al patrimonio cultural del grupo o pueblo en cuestión. Aun así, el núcleo persistente de cultura propia permite que se siga construyendo y reproduciendo la identidad colectiva, hasta un momento indeterminado en que ese ámbito de cultura propia es insuficiente para sustentar la especificidad del grupo, sus límites y la identidad que los expresa; entonces el grupo deja de existir como forma de organización social culturalmente diferenciada. Sería la culminación del proceso de etnocidio.

Tratemos ahora, desde esta perspectiva, de analizar algunas situaciones concretas en América Latina, que muestran la dinámica de la relación entre identidades colectivas y patrimonio cultural.

b) Identidades en conflicto

La formación de los Estados nacionales en América Latina no canceló las contradicciones fundamentales que presentaban las antiguas colonias por la coexistencia de identidades antagónicas en el seno de la sociedad. Si bien, en términos jurídicos, se eliminaron finalmente las posiciones estamentarias que se adquirirían desde el nacimiento, en función de criterios biológico-culturales (las llamadas castas), la igualdad ante la ley hizo evidente un conflicto que durante el periodo colonial había sido enfrentado, al menos teóricamente, mediante el *corpus* de las Leyes de Indias que fijaban los derechos y obligaciones de cada uno de los segmentos sociales políticamente reconocidos.

Esa contradicción puede plantearse en los siguientes términos: a la independencia política de los nuevos Estados debería corresponder, necesariamente, la formación y afirmación de una nueva identidad colectiva, la identidad nacional, que habría de sustituir a la pluralidad de identidades existentes (criollos, mestizos, indios, negros). En lo que toca al patrimonio cultural, se planteaba entonces la necesidad de unificarlo, de crear un solo patrimonio común, que sería el patrimonio nacional y sobre el cual tendrían derechos todos los ciudadanos de acuerdo a las normas de participación que paulatinamente se fueron estableciendo. Según la doctrina liberal que guiaba muchos de los esfuerzos de construcción nacional, todos los ciudadanos tendrían iguales derechos para acceder a los bienes que forman el patrimonio nacional, privilegiándose, en lo que se refiere a los bienes materiales, el acceso a través de la propiedad privada. Esta tesis entraba en abierto conflicto con la forma en que los diversos pueblos, comunidades y etnias percibían y manejaban lo que consideraban su patrimonio cultural exclusivo, fundamento de su identidad colectiva. Veamos algunos ejemplos.

El territorio nacional y los recursos naturales que contiene fueron entendidos como parte sustancial del patrimonio nacional, común a todos los ciudadanos. Las reivindicaciones de los pueblos indios, que reclamaban para sí mismos el control sobre sus territorios ancestrales de los que habían sido total o parcialmente despojados, eran vistas como atentatorias a la unidad nacional y contrarias al empeño por "civilizar" a las nuevas naciones, máxime cuando se reivindicaban si-

multáneamente formas de propiedad y uso colectivo de la tierra que negaban uno de los principios básicos del progreso: la propiedad privada y el libre comercio. La "conquista del desierto" en Argentina es uno entre muchos ejemplos de movimientos orientados a ocupar territorios "vacíos" (vacíos, porque sólo tenían indios...), asegurar la defensa de las fronteras y hacer producir la tierra de acuerdo a los objetivos capitalistas que habían sido legitimados por el nuevo orden nacional. La desamortización de las tierras comunales en México, durante la reforma liberal, iba exactamente en el mismo sentido: liberar la tierra por la vía de la propiedad privada e incorporarla a un mercado presuntamente libre. El resultado es bien conocido: concentración de grandes extensiones de tierra en muy pocas manos, disponibilidad de mano de obra obligada compulsivamente a alquilarse en las grandes haciendas o a los empleos en las ciudades, disolución de comunidades por pérdida de su base territorial y sustitución de las antiguas identidades por una nueva, genérica, nacional.

Este conflicto de intereses y proyectos históricos no se reducía a la disputa por el control de recursos materiales fundamentales. En el espíritu de la época dominaba la idea de que un Estado nacional es la expresión de una sociedad culturalmente homogénea, que habla una sola lengua, tiene una misma historia y comparte un territorio común. Las nuevas sociedades latinoamericanas no eran así: predominaba en ellas la pluralidad y la heterogeneidad en todos los aspectos de la vida que es dable comparar. Ante esa realidad inocultable, las capas dirigentes se plantearon la tarea de crear la nación, esto es, homogeneizar culturalmente a la población mediante la generalización impuesta del modelo cultural que se consideraba superior e inevitable, que no era otro que la cultura que portaban o aspiraban a tener los propios grupos dominantes, esto es, una versión criolla de la cultura occidental europea. Pese a la igualdad jurídica que postulaban los liberales para todos los ciudadanos, la categoría real de ciudadano quedaba restringida, en la práctica, sólo a quienes participaran de manera significativa de esa cultura dominante, llamada desde entonces cultura nacional. Era necesario hablar la lengua nacional, tener costumbres legitimadas por las normas imperantes, participar de los anhelos y los sentimientos que se suponía inseparables de la ciudadanía nacional; es decir, era necesario asumir plenamente la identidad nacional y

renunciar a cualquier identidad previa. En torno a este proyecto unificador se gestaron diversas ideologías que lo justificaban: barbarie y civilización, progreso y atraso y otras semejantes que colocaban en un polo a los reducidos sectores que participaban de la cultura occidental acriollada y en el otro, a variable distancia, al resto de la población, cuyo último eslabón lo constituían los pueblos indios que mantenían mejor estructurada su cultura propia. A éstos, llegado el caso (y llegó con mucha frecuencia) se les podía hacer la guerra justa, al definirlos como enemigos del progreso y la nación.

El conflicto de identidades, entendido en estos términos, es una oposición total. No se reduce al control de ciertos recursos naturales, por importantes y críticos que éstos sean, porque más allá de ese control está el enfrentamiento de proyectos civilizatorios que se perciben como incompatibles; es decir, están culturas diferentes que le dan sentido a los mismos recursos y que contienen elementos culturales alternativos, opciones distintas y diferentes futuros posibles. La identidad colectiva expresa una relación y una ubicación particular de quien la afirma con su entorno material, social y simbólico, una relación y una ubicación que son diferentes de las que asume quien afirma otra identidad.

Veamos un ejemplo más que puede ilustrar otros niveles menos evidentes del problema. Tomo por caso la corriente nacionalista que surgió en México a partir de la Revolución de 1910, floreció en la década de los treinta y todavía sobrevive, aunque muy menguada desde principios de los cincuenta. El nacionalismo mexicano se expresó en muy distintas esferas de la vida social; me referiré, especialmente, a lo que ocurrió en las artes, la historia y el indigenismo.

En el campo de las artes plásticas, la música y la danza, la corriente nacionalista buscó incorporar formas, temas, ritmos y otros elementos que procedían, unos, del arte precolonial mesoamericano y, otros, de las expresiones contemporáneas étnicas y populares, todo dentro de las estructuras plásticas y musicales de tradición occidental. En general, se tomaban los motivos arqueológicos y populares de manera aislada y se combinaban sin que los contextos culturales originales de cada elemento tuvieran ningún peso significativo en la elección y agrupamiento que se presentaba en las nuevas composiciones. En este sentido, la idea subyacente de lo que debería ser el arte nacionalista,

genuinamente mexicano, sería la de un arte nuevo que se sustentaba en la selección de los mejores elementos y las tradiciones estéticas más válidas del patrimonio histórico-artístico nacional. Es decir, ideológicamente se unificaban los diversos patrimonios culturales de los pueblos que habitaron y habitan el territorio nacional, y con esa operación la pluralidad se convertía en un solo conjunto que formaba la herencia artística común de los mexicanos. El arte nacionalista sería "mestizo" (como mestizo se afirmaba que era el pueblo de México), en tanto resultaba de la fusión armónica de lo mejor de dos grandes civilizaciones: la mesoamericana y la occidental. En el nivel de la expresión artística ocurría un proceso equiparable al que se daba en relación, por ejemplo, con los recursos naturales del país: un solo arte que pretendía sintetizar la diversidad de tradiciones estéticas, correspondiente a la noción de un solo territorio que negaba las reivindicaciones de territorios ancestrales sobre los que tendrían derechos exclusivamente los miembros reconocidos de un pueblo o una comunidad étnica.

En los años de mayor impulso del arte nacionalista se buscó generalizarlo a través del sistema escolar. Se editaron libros de texto, cancioneros, métodos de dibujo orientados todos de acuerdo a los principios del arte nacionalista. Se intentó crear desde arriba un "folklor nacional", que era sólo una selección de ritmos, cuentos canciones y danzas de la más variada procedencia, cada uno de los cuales tenía vigencia real únicamente en sus regiones o localidades de origen. Pese a la intención abarcante de ese esfuerzo antológico, con mucha frecuencia los alumnos tenían que aprender cantos y bailes que en ningún caso se relacionaban con su propia tradición local: se les enseñaba música presuntamente "mexicana", pero se ignoraba o se desatendía el hecho de que eran niños otomíes o mayas, jarochos o norteros, que formaban parte de sistemas sociales que poseían una tradición musical definida y específica.

El problema se ve con mayor claridad en el caso de la concepción de la historia nacional, tal como se expresa en el discurso y en los libros de historia oficiales. Aquí, la historia es una sola, desde los tiempos más remotos hasta la actualidad. Se tiende a presentar la época precolonial en forma sintética y unificada, con acento en los grandes logros artísticos y científicos, eliminando o disminuyendo las diferen-

cias y los conflictos entre los pueblos que hicieron aquella historia. La conquista y la colonia son una página negra en la que destaca la opresión del pueblo, su resistencia y su final rebelión para alcanzar la independencia. El siglo XIX es el periodo turbulento de la construcción nacional, con luchas entre facciones caracterizadas definitivamente en términos positivos o negativos: los buenos y los malos. La Revolución Mexicana aparece como la culminación necesaria de este devenir histórico milenario, es el triunfo definitivo del pueblo mexicano. En los planteamientos generales, ese pueblo mexicano aparece ya desde la más remota antigüedad y su historia es una cadena coherente de hechos que finalmente explican el triunfo de la Revolución; también ésta se presenta como un proceso uniforme, minimizando y ocultando las diferencias de orientación y los sangrientos conflictos entre los diversos grupos que participaron en el movimiento armado: todos los caudillos son héroes, aunque algunos hayan asesinado a otros. En esta unificación ideológica de la historia, en este empeño por construir una historia "nacional" única que incluya por igual a todos los mexicanos, desaparecen las historias reales de los diferentes pueblos, se asume una identidad nacional mexicana intemporal, ahistórica, que trasciende las identidades étnicas y las vacía de contenidos concretos: los mayas constructores de Chichén Itzá y los aztecas que edificaron Tenochtitlan son igualmente y ante todo mexicanos. Esta historia artificialmente unificada es un soporte ideológico indispensable para confirmar el carácter único e indivisible del patrimonio cultural nacional y para fundamentar la identidad nacional como la única legítima, por encima de cualquier otra identidad histórica.

Exploremos un último ejemplo, la política indigenista, donde se expresa aún con mayor nitidez el conflicto de identidades. Los principios básicos del indigenismo mexicano, enunciados ya en la segunda década de este siglo por Manuel Gamio, el primer antropólogo profesional del país, pueden resumirse en los siguientes términos: la integración de la población indígena a la sociedad y la cultura nacionales es un deber histórico de la Revolución Mexicana; la marginación y el aislamiento de los pueblos indios han facilitado su explotación y han impedido su progreso, de tal suerte que su integración es un paso adelante hacia la justicia social. Las culturas indias poseen rasgos y

valores positivos y otros que son negativos para su desarrollo; en el proceso de incorporación se procurará respetar sus valores positivos que enriquecerán la cultura nacional, y se erradicarán sus rasgos negativos. A la antropología le corresponde un papel central, porque permite conocer a la población, lo que hace del conocimiento antropológico la base del buen gobierno. Años después, estos principios pioneros serían desarrollados por otros antropólogos indigenistas en construcciones teóricas y metodológicas mucho más elaboradas; pero la necesidad de la integración se mantendrá inobjetable, bien se justifique en los términos en los que lo hacía Gamio, o bien descansa en la premisa de hacer pasar a las poblaciones indias de una "situación de casta" a una "situación de clase", como lo propone Gonzalo Aguirre Beltrán.

El indigenismo parte, pues, de negar la legitimidad de las identidades étnicas indias e intenta destruir sus fundamentos, esto es, intenta romper el vínculo de exclusividad que pretenden mantener las comunidades con el patrimonio cultural que considera propio. La política indigenista es eminentemente sustitutiva: no se plantea como meta el desarrollo de las potencialidades que contiene cada cultura, sino la sustitución de esas culturas por la cultura dominante, considerada nacional. Si en algún momento se emplean las lenguas aborígenes en los primeros grados de la enseñanza escolar, no es con el ánimo de estimular su desarrollo o al menos su conservación, sino solamente como un recurso técnico que habrá de facilitar el aprendizaje de la lengua nacional. Todos los conocimientos, las habilidades y los hábitos de los pueblos indios se consideran, por principio, opuestos al proceso de integración; y sólo por excepción se admiten ciertas prácticas, principalmente productivas, que se quieren usar como palanca para acelerar la integración económica. Se da la paradoja, en el caso del indigenismo y la concepción de la historia nacional que se enseña en las escuelas, de que el indio, para ser mexicano y por lo tanto descendiente legítimo de Cuauhtémoc, debe dejar de ser indio: su historia es una larga equivocación que se corregirá al integrarse a la sociedad mexicana y a su cultura nacional.

Para resumir esta argumentación plantearía yo que el conflicto entre la identidad nacional y las identidades étnicas, en sociedades como la mexicana, expresa un conflicto relacionado directamente

con el patrimonio cultural, en dos niveles principales. Por una parte, se enfrentan dos pretensiones opuestas respecto a segmentos concretos del patrimonio cultural: las comunidades étnicas reclaman un determinado repertorio cultural como su patrimonio legítimo y exclusivo, en tanto que las capas dirigentes del Estado y la sociedad nacional rechazan esa exclusividad y pretenden subsumir ese patrimonio en uno más amplio y diferenciado que sería el patrimonio nacional. El otro aspecto del conflicto se refiere a quién tiene legitimidad para tomar decisiones sobre el patrimonio cultural y en función de cuál proyecto histórico: para los pueblos indios, las decisiones de nivel nacional resultan ajenas, impuestas; para la sociedad nacional dominante, las pretensiones de decisión autónoma de las comunidades étnicas resultan ilegítimas. Así, en el fondo del conflicto de identidades aparece la lucha por el control cultural.

c) Alternativas: un ejercicio de imaginación utópica

En años recientes, el contenido profundo del conflicto de identidades se ha manifestado de manera más explícita que en el pasado. Las nuevas organizaciones políticas indias, por ejemplo, plantean cada vez con mayor claridad sus demandas, que tienen un denso componente de autonomía: luchan por preservar y enriquecer su patrimonio cultural y por consolidar y ampliar sus facultades de decisión interna, tanto en sus reclamaciones territoriales como en su demanda de un sistema educativo cuyos contenidos y modalidades incorporen las características de su propia cultura; tanto en la revaloración de los conocimientos tradicionales como en la defensa de sus formas propias de gobierno, sus normas de derecho o la práctica de su religiosidad. Detrás de cada reivindicación está la aspiración a un control mayor sobre su cultura propia.

El panorama se vuelve más complejo si tomamos en cuenta el surgimiento de nuevas identidades. En algunos países la población de origen africano, que no pudo mantener sus identidades étnicas originales por la organización etnocida del sistema esclavista, afirman hoy una identidad nueva, genéricamente negra, que se expresa, entre otras vías, a través de la ideología de la negritud. Ciertos movimien-

tos religiosos, como los *rastafari* en Jamaica, apuntan también la emergencia de nuevas identidades. En Estados Unidos, los chicanos y los "latinos", se organizan y se expresan apelando a una cultura histórica diferente de la angloamericana dominante, y con base en esa especificidad y a esa diferencia cultural plantean sus reclamos y aspiraciones. En varios países nuestros se consolidan identidades regionales, que no necesariamente descansan en la particular composición étnica de la población, pero que sí arguyen la existencia de una cultura regional distintiva que les da pie para articular demandas de mayor autonomía frente al gobierno central —es decir, están planteando la existencia de un patrimonio cultural regional diferenciado, al cual deben tener acceso prioritario los habitantes de la región cuya pertenencia a ella se manifiesta mediante la afirmación de la identidad regional en proceso de consolidación.

Imaginemos con cierta libertad el futuro. Los Estados nacionales, en países como los nuestros, pasan por malos tiempos y nada permite augurarles un futuro mejor a corto y mediano plazos. Son Estados que pierden terreno como instancias de decisión autónoma, porque, de un lado, los intereses y las alianzas transnacionales tienen cada vez mayor capacidad de imponer sus decisiones a los Estados, en materias centrales como las políticas económicas y las estrategias de alineamiento y defensa militar. Por otro lado, el "adelgazamiento" impuesto a los gobiernos y las limitaciones a que obliga la crisis, estimulan el surgimiento de las demandas de autonomía en el interior de las sociedades comprendidas por los Estados nacionales: las regiones, las etnias y toda clase de minorías reclaman el derecho a manejarse por sí mismas, sin que necesariamente se plantee la independencia política frente al Estado. En países como Nicaragua, estos conflictos, entremezclados con una difícil coyuntura internacional, llevan a formalizar el Estatuto de Autonomía para los pueblos y comunidades de la Costa Atlántica.

Ante este panorama, la posibilidad de que las identidades nacionales sigan imaginándose como resultado necesario de la participación en una cultura común, no parece tener sólidos fundamentos para el futuro. Las tendencias van más en el sentido de que se afirmen las identidades plurales contenidas en las sociedades nacionales, con una exigencia mayor de control sobre su propio patrimonio cultural. Cabría entonces plantear una noción diferente de cultura nacional,

que descansa precisamente en el reconocimiento y la aceptación de la pluralidad. Una cultura de la convivencia con el otro, que respete las diferencias y luche contra las desigualdades. Esto toca directamente otro gran problema que está a la orden del día: la consolidación de la democracia. ¿Cómo debe ser la democracia en países cultural y étnicamente plurales? ¿Cómo asegurar la democracia en la diversidad y la diversidad en la democracia? El problema del patrimonio cultural, entendido como se ha manejado en este texto, está en el centro de esta cuestión, porque, como he tratado de mostrar, es por la relación de control exclusivo con el patrimonio cultural como se establecen las especificidades culturales y las identidades correspondientes. En estos términos, podría plantearse que a mayor control cultural por parte de cada grupo, mayor posibilidad de verdadera democracia. El ámbito de lo nacional se transformaría en el espacio para el encuentro de las diversidades, el diálogo intercultural, la compaginación de intereses y la definición de propósitos comunes que dan sentido a la coexistencia dentro de un mismo Estado; en todo lo demás predominaría el proyecto civilizatorio autónomo, el que asegura el desarrollo de las potencialidades culturales de cada pueblo en razón de su particular historia.

Porque el patrimonio cultural, lo sabemos, no es una colección aleatoria de bienes aislados que se selecciona según determinados criterios; el patrimonio cultural es un repertorio articulado de elementos de diversa naturaleza, que adquiere sentido por su organización con base en una matriz cultural específica, que es tanto como decir: en base a un proyecto civilizatorio. Y estas cuestiones, por su importancia y urgencia, nos plantean nuevos retos a los antropólogos, nos obligan a profundizar teóricamente en cuestiones que han estado alejadas de nuestro horizonte de preocupaciones y nos exigen orientar nuestro trabajo profesional con la plena conciencia de que lo que hagamos contribuye, aunque sea modestamente, a inclinar en un sentido o en otro la balanza que define el rumbo de la historia. Por eso es estimulante que se haya tomado precisamente este tema como material del simposio que nos reúne.

Sobre la ideología del mestizaje (o cómo Garcilaso el Inca anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)*

I. Garcilaso, el mestizo

Sobre el Inca Garcilaso de la Vega se han escrito millares de páginas y, naturalmente, se han acuñado interpretaciones que se convirtieron ya en lugar común. Se ha documentado su afinidad con los estoicos y la influencia que asimiló del neoplatonismo florentino, particularmente de la obra de León Hebreo, cuyos *Dialoghi d'Amore* tradujo al castellano; se ha hablado de su eclecticismo y de su condición de historiador humanista. Pero, sobre todo, se exalta su aparición como el primer gran mestizo que realiza una obra intelectual reconocida y valorada en la propia Península. El Inca encarnaría al nuevo hombre americano no sólo por la indudable mezcla de sangres española e india que corre por sus venas, sino también porque su obra anuncia ya la fusión de dos civilizaciones. En uno de sus estudiosos, José Durand, lo dice en estos términos:

Ya tenemos aquí, desde sus primeros instantes, la firme aparición del

* Presentado en el coloquio Garcilaso y las civilizaciones de América, Universidad de la Rábida, España, del 27 a 31 de agosto 1990.

mestizaje cultural, indudablemente hispánico y humanista, pero también con raíces hundidas en suelo americano.¹

¿En qué consiste lo mestizo de la obra de Garcilaso? Su formación intelectual es netamente occidental y su obra puede ubicarse con toda precisión dentro de la trayectoria del pensamiento europeo: nada indica, en este campo, la presencia de una impronta intelectual india, ajena a la tradición de Occidente. Cuando se aborda este tema se cae fácilmente en consideraciones subjetivas y generalizaciones de difícil comprobación, como cuando Durand escribe:

Aquella resignación cristiana y judaica, tan grata al Inca, armonizaba con la paciencia y resignación del indio peruano: dos rasgos quechuas tan característicos como evidentes. Tradiciones bíblicas y clásicas venían a reunirse así con la sangre de sus venas.²

La confluencia es, entonces, del intelecto europeo con el temperamento indio: se conjugan la razón y el corazón. Pero aun en esto no hay fusión ni mestizaje, porque el pensamiento es europeo y la emoción es india.

El propio Durand pone énfasis en otra idea mucho más sugerente, ya expuesta antes, entre otros, por Menéndez Pidal: la intención de *armonizar* que puede rastrearse en la obra del Inca Garcilaso. Ante todo, se trataría de armonizar los méritos y virtudes tanto de los conquistadores como de los vencidos, cuyas obras benefician por igual al Viejo y al Nuevo Mundo. Y Garcilaso es plenamente consciente de que debe armonizar la valoración de la conquista. Al final de la *Historia general del Perú*, haciendo el balance de su obra señala:

[...] espero no haber servido menos en ella a los españoles que ganaron aquel imperio, que a los incas que lo poseyeron.³

En cierto sentido, el problema "mestizo" del Inca se resuelve evitando la confrontación entre una verdad y una mentira (lo que significaría,

¹ José Durand, "Estudio preliminar", en Garcilaso de la Vega, el Inca, *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios Reales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1962, 4 vols., vol. I, p. 18.

² *Íd.*

³ *Íd.*, vol. IV, p. 1174.

necesariamente, tomar partido desde el momento mismo de formular la cuestión). Opta entonces por una posición ecléctica y sincrética, derivada, en opinión de Durand, directamente de su admirado León Hebreo:

[...] como una verdad no puede ser contraria de otra verdad, es necesario dar lugar a la una y a la otra y concordarlas.⁴

Ésta sería, entonces, la característica fundamental del mestizo y de lo mestizo: su voluntad y su capacidad de armonizar dos verdades diferentes, dos sistemas de valores, dos historias y dos culturas. Otros pensadores, más tarde, no verán conjunción armónica en el mestizo, sino contradicción y desgarramiento; pero en una y otra perspectiva se parte de admitir la coexistencia de dos mundos distintos en el ser mestizo.

Es probable que, efectivamente, en el caso del Inca Garcilaso haya habido una búsqueda permanente de ideas aceptables en la España del siglo XVI que permitieran reivindicar los derechos del mestizo. La herencia india debía ser equiparable a la europea, porque si se admitía inferior, el mestizo quedaba en posición de desventaja frente al peninsular y el criollo. Era necesario exaltar los valores del mundo incaico, cuidando al mismo tiempo que no se pusieran en duda los beneficios que la invasión española había llevado a los indios, y Garcilaso, como es bien sabido, aspiraba a recompensas y honores precisamente por su condición de mestizo descendiente del inca.

Pero aquí lo que me interesa de manera central no son las piruetas ideológicas que tuvo que hacer Garcilaso para tratar de armonizar sus dos herencias y afirmar sus méritos naturales en tanto mestizo. Lo que me importa es señalar que la biografía y la obra del Inca han sido usadas de manera recurrente para fundamentar, con el ejemplo de un destacado personaje de los primeros años de la conquista del Perú, una cierta perspectiva para entender a los países latinoamericanos: la ideología del mestizaje. Garcilaso ha venido a ser uno de los arquetipos del mestizo dentro de esa ideología. Gran parte de la exégesis de su

⁴ *Id.*, vol. I, p. 29.

obra es, en el fondo, un rastreo ideologizado de los orígenes del ser mestizo.

II. Trayectoria y perfil de la ideología del mestizaje

En la obra del Inca Garcilaso se encuentran ya perfiladas algunas de las principales características que definen la ideología del mestizaje. Hablo aquí tanto del mestizaje biológico como del cultural, pues sólo en fecha reciente se ha intentado separar ambos fenómenos de ese discurso ideológico.

En efecto, los llamados "primeros americanos", particularmente los reconocidos como mestizos, el Inca entre ellos, apelaron a su condición de herederos de dos sangres, la india y la española, para afirmar su particularidad. Esto, por supuesto, adquiere un matiz diferente según la estirpe de los progenitores: Garcilaso reclama el reconocimiento de sus derechos por ser heredero directo del inca e hijo natural de un conquistador noble y cristiano viejo.

Durante siglos la mezcla de sangres europea e india se tomó como causa y razón de una condición social precisa dentro de la estructura estamentaria de las colonias americanas, a la que se asociaban necesariamente, por razón biológica natural, ciertos hábitos, rasgos de personalidad y conductas que se consideraban características de los mestizos.

Conviene aquí insistir en una distinción que a menudo parece ignorarse. El mestizaje biológico fue una realidad desde el inicio mismo de la invasión de América. Los motivos son claros, y los principales tienen que ver con la escasez de mujeres españolas y con la condición de servidumbre de las indias. Pero no todos los mestizos biológicos fueron reconocidos socialmente como mestizos. Muchísimos, sin duda, crecieron en sus comunidades identificados como indios, sin que su sangre mezclada les asignase una posición diferente.

El mestizo reconocido conformaba una categoría social particular, con obligaciones, derechos y prohibiciones específicos dentro de la sociedad colonial. Hace tiempo insinué que se trataba de una categoría social necesaria para el funcionamiento de la estructura de

dominación y explotación colonial.⁵ Pienso que fue así, particularmente en la Nueva España y el Perú, debido en gran medida a la magnitud de la población india que obligó a los colonizadores a crear un estamento intermedio entre ellos y los colonizados (indios y negros) que facilitara el control y la administración de las colonias americanas. El mestizo sería entonces, en tanto categoría social, un segmento desprendido y desarraigado de la sociedad india, que cumpliría funciones de intermediación al servicio de la administración colonial. Un papel semejante se les asignó más adelante a los mulatos (también entendidos en su condición social y no biológica), quienes incluso alcanzaron preferencia sobre los mestizos en tareas como mayordomos y capataces en plantaciones, minas y obrajes. No ignoro que al paso del tiempo surgieron bandas de mestizos, mulatos y miembros de otras castas que permanecían marginales al orden colonial; lo que apunto es solamente la conveniencia de entender esas categorías sociales intermedias a partir del papel que les fue asignado en la compleja organización social de las colonias.

El mestizo distaba de ser un privilegiado en ese orden social. Las aspiraciones de los mestizos de ascendencia india noble, como las que alentó durante toda su vida Garcilaso, se esfumaron muy pronto y sólo revivieron esporádicamente a raíz de la independencia como pretensiones a un trono desaparecido y por parte de supuestos herederos como los Moctezuma.

Es justamente a fines del siglo XVIII y principios del XIX cuando de manera más clara se percibe la paulatina estructuración de la ideología del mestizaje. En un primer momento se presenta como la afirmación del criollo: no descansa en la valoración de la mezcla de sangres sino en el efecto de la naturaleza americana sobre quienes nacen en ella, aunque descendan sólo de europeos. Es el momento en que se exaltan las virtudes naturales del nuevo continente y se enfrenta el pensamiento eurocéntrico que afirmaba la condición degradada de todo lo oriundo de América. El tema y las polémicas al respecto son ampliamente conocidos, por lo que no entraré aquí en mayores detalles.

La ideología criolla, si no recurre a la valoración positiva de la

⁵ "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. IX, UNAM, México, 1972, pp. 105-124.

mezcla de sangres, descansa necesariamente en el reconocimiento del valor de lo "americano". El criollo participa de esos valores aunque sólo sea por haber nacido en América y no en Europa.

Es eso americano, a veces intangible, lo que lo hace diferente, no europeo y ¿por qué no? superior. En ese sentido, la ideología del criollismo prefigura la ideología del mestizaje. Aunque, por otra parte, la incorporación de lo indio es diferente, porque el criollo sólo llega a exaltar el pasado indio para probar la igualdad o superioridad de la tierra americana, no del indio. La *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavijero, es un claro ejemplo de esta manera de concebir lo criollo.

En el transcurso del siglo XIX se consolida, en algunos países más que en otros, la ideología del mestizaje, que llega a predominar sobre la del criollismo. Es claro que estos cambios no ocurren al mismo ritmo ni con la misma intensidad en todas las naciones latinoamericanas. Entre México y los países del Río de la Plata, por ejemplo, la diferencia es evidente y muy acentuada; pero también existe entre México y Perú o Bolivia, por tomar casos con antecedentes semejantes: el criollismo perdura más en esos países andinos, en tanto que la ideología del mestizaje predomina en México al menos durante los últimos cien años.

En la ideología del mestizaje se afirma el surgimiento de un nuevo pueblo y una nueva cultura por la fusión armónica, tanto en lo biológico como en lo cultural, de los mejores rasgos de las dos razas y civilizaciones madres: la occidental europea en su variante española, y la india (la mesoamericana, para el caso de México).

También en la ideología del mestizaje predomina la valoración de lo indio sólo como pasado, sólo como origen. El indio vivo, en cambio, se percibe como degradado precisamente por haber mantenido su pureza (sea pureza de sangre o aislamiento por apego a una cultura estancada y también degradada); es decir, el indio vivo se devalora ante la mirada del mestizo en razón de que permaneció indio y no "avanzó" hacia la etapa superior que encarna el mestizo gracias a la confluencia del componente europeo. De ahí que un liberal de vanguardia de la talla del doctor José María Luis Mora recomiende que se estimule la inmigración masiva de europeos, en la segunda mitad del siglo pasado, para que con su sangre y su cultura

aceleren el ritmo del mestizaje y lo concluyan en el plazo más breve posible.

En su clásico ensayo sobre *Los grandes problemas nacionales* (1909), Andrés Molina Enríquez expresó en su forma más acabada la ideología del mestizaje y extrajo las consecuencias sociales, políticas y económicas que se derivaban de ella y perfilaban las líneas rectoras de un nuevo proyecto nacional. Para él, el mestizo sociobiológico es quien expresa el verdadero mexicano y el único que puede asegurar el futuro del país. Ni los indios ni los criollos reúnen las condiciones para guiar al conjunto de la nación. Igual que en la geografía Molina Enríquez define la zona fundamental de los cereales como el espacio central y privilegiado para articular la totalidad del territorio nacional, así propone al mestizo como el prototipo que anticipa lo que será la sociedad mexicana:

La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país, tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población.⁶

Las tesis del mestizaje cobraron una gran fuerza tras el triunfo de la Revolución de 1910. En el terreno ideológico, la obra de José Vasconcelos —en su primera etapa— señala rumbos que influyen en muchos otros pensadores latinoamericanos. La “raza cósmica” es la raza universal y por lo mismo mestiza, y tiene que surgir, por confluencia única de historias, precisamente en la América Latina. En el ámbito nacional, Vasconcelos auspicia el nacimiento de un arte que se quiere mexicano y universal por ser mestizo. En las apasionadas décadas de los veinte a los cuarenta, artistas e intelectuales se comprometen en la tarea ingente de crear una cultura nacional que después, desde arriba, se extendería a toda la población a través de la cruzada redentora que debería dar el contenido de fondo a la acción educativa. El movimiento nacionalista en el arte busca con todo propósito las expresiones mestizas, entendidas como la mezcla

⁶ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, Problemas agrícolas e industriales de México, vol. 5, núm. 1, México, 1953 (2a. ed.) cap. V.

armoniosa de formas, ritmos, colores y motivos que proceden por igual del pasado precolonial, siempre exaltado, el folklor campesino, las culturas indias también idealizadas y el empuje esperado de la modernización tecnológica que asegurará un mejor aprovechamiento de los recursos nacionales en beneficio equitativo de todos los mexicanos.

Como en el muralismo, también en los libros de texto y en el discurso oficial fragua en poco tiempo la mitificación del mestizaje. La historia se resume así: nuestro origen es indio y el pasado precolonial es glorioso, pleno de logros sorprendentes que nos califican como creadores de una de las más altas civilizaciones que ha forjado la humanidad. Viene después un interludio oscuro: la conquista sangrienta y tres siglos de opresión colonial, con algunos destellos que anuncian la futura grandeza del mexicano mestizo (Sor Juana Inés de la Cruz, el proceso de amalgamación del mineral de plata con mercurio, la llamada por Humboldt "Ciudad de los Palacios" y un etcétera no muy largo). Con la independencia se recupera la historia propia y va surgiendo mestiza. Juárez, el presidente indio, y la generación liberal de la Reforma, encarnan el segundo gran jalón histórico y derrotan al Imperio, nuevo y vano intento europeo por someter al país. Con la Revolución de alguna manera concluye la historia: culmina el mestizaje, surge finalmente el mexicano real y comienza un avance, que no habrá de detenerse, hacia la justicia y la prosperidad. El presente y el futuro no son un resultado aleatorio de la historia. Las cosas son exactamente a la inversa: la historia fue como fue porque debía concluir en lo que somos. Fue una historia necesaria, como si hubiera estado escrita de antemano.

El futuro también está anunciado y sólo es cuestión de nadar con la corriente, en el sentido de la historia por venir. Y aquí encuentra su misión y su razón el indigenismo, la nueva política para enfrentar el "problema indígena". De lo que se trata es de forjar a la patria (un solo pueblo, una cultura común, un mismo idioma y una voluntad compartida por todos) e incorporar a los indios a esa tarea, por pleno derecho y porque su redención es un acto de justicia impostergable. ¿Cuál es el camino? El único que cabe en la ideología del mestizaje: mexicanizar al indio, esto es, volverlo mestizo por sangre y cultura, desindianizarlo. Para que el indio se salve y entre al futuro, debe dejar

de ser indio. En sí mismo no posee la semilla de su redención. Su justificación en la historia fue la de dar nacimiento al mestizo. Su realización futura se alcanzará solamente por lo que es como componente originario del mestizo, su nueva, necesaria y superior realidad.

III. El indio visto desde la ideología del mestizaje

No es uno, son dos entidades diferentes: el indio original, anterior a la invasión, el indio madre del mestizo; y el indio contemporáneo del mestizo, hoy o ayer, el indio vivo.

Al primero se le exalta y se le idealiza, a veces con exageración grotesca. Es nuestro pasado más profundo, el tronco original en el que florecerá el mestizo. Al otro indio, al contemporáneo, se le ve de manera diferente.

La exaltación del pasado indio es la respuesta ideológica del mestizo a los vituperios que acumulan durante tres siglos muchos cronistas españoles, criollos y aun mestizos sobre la naturaleza y costumbres de los habitantes originales del llamado Nuevo Mundo.⁷ Es también, como ya indiqué, una reivindicación necesaria para quien se asume mestizo: la afirmación de su otra mitad. Lo occidental es un injerto: raíz y tronco son indios.

La conceptualización del indio contemporáneo reviste varias formas. Ha sido frecuente que se le considere degradado. El gran responsable de su degradación sería el régimen colonial. Los indios sabios, prudentes, valerosos y trabajadores que construyeron el maravilloso mundo precolonial, perdieron sabiduría, prudencia, valor y espíritu de trabajo a lo largo de tres siglos de explotación, abandono, tutelaje y toda suerte de imposiciones. En México, a mediados del siglo pasado, algunos liberales culpaban particularmente al clero de haber provocado la degradación de los indios; los conservadores hacían responsables a los borbones por haber expulsado a los

⁷ Un excelente resumen lo hace Leonel Durán, "Las culturas indígenas de México y su proceso de cambio e identidad", en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 235-250.

jesuitas, y a los liberales por tratar de imponer la libertad de cultos. Unos y otros, como se ve, concordaban a fin de cuentas en que los indios contemporáneos estaban degradados.

Las recetas para enfrentar el problema del indio degradado fueron variopintas. Algunos pedían exterminar a las “tribus bárbaras” del norte. Baste un botón de muestra:

[...] los americanos, dueños de la Arizona, han comenzado contra los apaches una guerra de represalias, que es la mejor lección que se podría dar a los sonorenses. La piel de un apache no por ser roja se agujera con menos facilidad que la de un blanco y esta es una verdad útil y que el porvenir justificará a no dudarlo.⁸

Desde otras posiciones se propusieron alternativas a la tesis abiertamente exterminadora. Para algunos, la solución era acelerar el mestizaje y para ello se recomendaba auspiciar la inmigración, preferentemente europea (tesis consecuente con la ideología del mestizaje: ante la abrumadora mayoría de la “raza” indígena, era necesario equilibrar los componentes de la población, armonizarlos, incrementando el caudal de sangre europea). Para otros, la panacea era la educación, que permitiría civilizar al bárbaro degradado. Algunos más no dudaron en exaltar los beneficios que finalmente traía la “leva”, porque el reclutamiento militar forzado permitía, al menos, que los indios mostrencos entraran en contacto con otras formas de vida más civilizadas y tomaran ejemplo de ellas.

Durante el siglo XIX predomina la visión de una sociedad dividida entre indios y criollos; el término de mestizo se emplea poco, aunque la noción del ser mestizo sí está presente y aflora a veces con toda su ambigüedad. En 1863, *El pájaro verde* editorializa sobre la celebración del aniversario de la Independencia:

Porque somos los retoños de la raza conquistadora, es ridículo que nos pongamos en la categoría de raza conquistada; pero celebrar la independencia no consiste, por más que se diga, en renegar de nuestra ascendencia.

⁸ *El pájaro verde*, núm. 406, 4 de noviembre de 1864, p. 3. Agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social el haberme permitido consultar el fichero sobre la prensa del siglo XIX relativo a temas indígenas.

Hágase una prueba: difúndase entre las tribus de nuestros desiertos, en los campos de Yucatán, las ideas que se estampan en los discursos cívicos: el primer efecto será pasarnos á cuchillo á cuantos hablamos castellano, á cuantos adoramos al Crucificado, á cuantos vivimos en ciudades y no llevamos la existencia nómada del bárbaro.

Cada uno de nuestros lectores puede palpar la verdad de lo que decimos: tiene dos nombres, uno cristiano y otro de familia: los dos le atestiguan que es miembro de la raza hispanoamericana, raza que tiene ser propio, existencia suya, que no es europea pura ni indígena pura, pero sí heredera de ambas reunidas, y de consiguiente no la conquistada. Está leyendo esto en castellano, y no era ésta el habla de la raza anterior. ¿Por qué, pues, ese empeño en ponernos como conquistados nosotros mismos? Ya es tiempo de que tal error desaparezca porque no se aviene con nuestra dignidad, ni con la verdad. Es imputación falsa, y la rechazamos como tal.⁹

El texto no requiere comentario —o amerita tantos que desbordarían los límites de este ensayo.

Un último punto sobre la imagen del indio en la ideología del mestizaje. Su presencia, la del indio contemporáneo, cuestiona por sí misma la idea de que la nación existe —la nación mestiza, por supuesto. Esa nación mestiza se convierte entonces en un proyecto: hay que construirla. La imitación de los modelos ideológicos europeos lleva a asumir que un Estado es la expresión política de una sociedad homogénea, cuyos miembros son de una misma raza, hablan una sola lengua, participan de una cultura común, profesan la misma fe religiosa y comparten convicciones y sentimientos. En estas repúblicas de próximo pasado colonial, la existencia de los indios invierte los términos: el Estado no expresa a una sociedad unificada preexistente, sino que al Estado le corresponde la responsabilidad de edificar esa sociedad.

Las culturas indias, entendidas como culturas-madres en la ideología del mestizaje, sólo pueden existir como cosa muerta. Las que sobreviven, las contemporáneas, son percibidas únicamente como residuos, como fósiles: un fantasma anacrónico que pálida y

⁹ Pedro Ruiz, "Aniversario de hoy, celebrado por los hispanoamericanos", en *El pájaro verde*, núm. 53, 16 de septiembre de 1863, p. 2.

difusamente recuerda lo que fue, pero nunca refiere al presente y menos aún al futuro. La folklorización de las culturas indias contemporáneas, su canalización y la forma en que la sociedad "mestiza" pretende adueñarse de ellas y usarlas (las fiestas, las artesanías, las danzas, la música), se explican de manera más clara si las inscribimos en el contexto del discurso ideológico del mestizaje.

La sociedad nacional se mantiene escindida y la división fundamental la establece la existencia de los indios. En medio de una contradicción irresoluble, el mestizo, el nacional, se distingue y se separa del indio: lo rechaza y lo niega. Su propia identidad, que comenzó, como en el Inca Garcilaso, proclamando encarnar en sí la fusión armónica de lo mejor de dos razas y dos civilizaciones, termina expresándose como una identidad negativa: ser mestizo es *no ser* indio. Años atrás, al explorar la ideología del "ladino" en Guatemala, Carlos Guzmán Böckler concluyó por definirlo como un "ser ficticio".¹⁰ Si ahondamos un poco en la contradicción, constatamos que la ideología del mestizaje intenta *armonizar* la reivindicación de un ancestro indio (la madre), equiparable o aun superior en sus valores al otro ancestro europeo (el padre), con la negación del indio de hoy, que dota de identidad al mestizo, no porque represente a su progenitor, sino porque *es* lo que el mestizo *no es*.

IV. Cinco siglos... ¿y después?

Tengo la convicción de que la ideología del mestizaje forma el sustrato de muchos de los problemas y las historias torcidas de los países latinoamericanos. Está en el fondo del pensamiento de Sarmiento al concebir el enfrentamiento entre barbarie y civilización. Orienta las aspiraciones de "progreso", "desarrollo" y "modernización" que han animado sucesivamente a los proyectos nacionales en que han embarcado a nuestros países sus élites criollas y mestizas. Como en Garcilaso, estos proyectos se inscriben en la razón occidental. Niegan lo indio y se proponen siempre un imposible proyecto sustitutivo. Y

¹⁰ Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, cap. VI: "El ladino: un ser ficticio", Siglo XXI, México, 1970.

lo que debe sustituir a lo indio, no es la nueva cultura híbrida o mestiza que conjuga lo mejor de dos civilizaciones originales: es, simple y llanamente, el modelo occidental.

He planteado que el mestizaje, como proceso que da origen a una nueva cultura en la cual armonizan los componentes de dos civilizaciones que entraron en contacto hace quinientos años, no existe en América Latina. Es obvio que hay mestizaje biológico y no sólo entre dos, sino entre tres grupos raciales fundamentales. Es obvio, también, que las diversas culturas, originarias o trasplantadas, se han modificado sustancialmente en el transcurso de los siglos y cada una de ellas ha incorporado una cantidad variable de rasgos y complejos culturales que provienen de las otras. Pero esta interpenetración no ha desembocado en la formación de una nueva cultura "mestiza". Sostengo¹¹ que el proceso histórico ha corrido en dos vertientes principales: una conduce a la desindianización, esto es, a la pérdida por compulsión de la identidad étnica original, que se traduce, o en la incorporación al mundo "mestizo" dominante y la adopción de su cultura (occidental), o al "indio que no sabe que es indio", es decir, a un cambio de identidad que no va acompañado de la pérdida de una cultura básica de matriz india. La segunda vertiente provoca transformaciones en la cultura (por imposición o por apropiación de elementos culturales ajenos) que no resultan en un proceso de convergencia (lo que llevaría al mestizaje) sino que son maneras de adaptación de los grupos culturalmente diferenciados a los cambios que ocurren en la sociedad global de la que forman parte. Pongo un solo ejemplo de esto último: los mixes, que habitan en una de las regiones más abruptas y aisladas del aislado y abrupto estado de Oaxaca, tienen hoy un centro cultural en el cual muchachas y muchachos de la comunidad trabajan con computadoras para registrar en su propia lengua el riquísimo acervo de su tradición oral. Con las computadoras, no son menos mixes ni se vuelven culturalmente "mestizos": todo lo contrario, se apropian del uso de esa tecnología para avanzar en su propio proyecto étnico, en el proyecto mixe. La diferencia y la oposición frente a la llamada cultura nacional no se

¹¹ Cf. *México profundo. Una civilización negada*, CNCA/Grijalbo, 2a. ed., México, 1989.

reducen por la presencia de las computadoras, sino que se afirman y actualizan.

Decenas, tal vez cientos de miles de indios, viven hoy, de manera permanente, en muchas grandes ciudades latinoamericanas (México, Lima, La Paz, Tijuana y aun Buenos Aires). En algunos casos predomina ya una segunda generación de indios ciudadanos, que nacieron y han crecido en grandes urbes. Y, contra lo que nos enseñó lo sociología anglosajona, siguen siendo indios: reproducen en la ciudad, hasta donde pueden, su cultura de origen (comida, fiestas, etc.); usan en el hogar y entre ellos su propio idioma; se organizan mediante una red de lazos solidarios (vecindad, parentesco, compadrazgo) y mantienen vínculos permanentes con sus comunidades de origen. Muchos de sus hábitos son urbanos, esto es, occidentales (es decir, "mestizos"); y, sin embargo, se reconocen y se afirman como indios. En los Andes y en Mesoamérica, nuestras sociedades siguen escindidas por una barrera de civilización: la occidental, heredada por los mestizos, criollos y desindianizados asimilados, y la india, patrimonio histórico del poverrío y no sólo de los que hoy reconocemos como indios.

Y así, con esa vieja oposición de origen colonial, llegamos al quinto centenario, finalizamos el siglo xx y avanzamos hacia el tercer milenio (según la cronología cristiana occidental). No somos los pueblos mestizos que pregona la ideología oficial y la propaganda turística. No se ha consumado la ansiada raza cósmica. La década de los noventa nos arroja al torbellino de un mundo de economías y comunicaciones globalizadas; a un mundo que tardará en reponerse de la quiebra de ilusiones y certezas que forjó Occidente. Para el tema que aquí nos ocupa, este mundo del quinto centenario y el fin del milenio nos anuncia también nuevas y más firmes esperanzas. Por todas partes, como hongos bajo la lluvia, surgen los rostros propios de la humanidad negada: los innumerables pueblos a los que Occidente, en cualquiera de sus disfraces, trató de borrarles su historia y su cultura y quiso cancelarles un futuro propio. Y precisamente ahora, cuando tanto parece indicar que caminamos finalmente hacia la ansiada cultura universal única (ansiada por Occidente y, naturalmente, cultura occidental), pueblos grandes o minúsculos, todos despreciados, exigen participar en el nuevo orden con su propio perfil, en su lengua, con su cultura celosamente conservada y pronta para actualizarse.

¿Cómo compaginar estos procesos contradictorios? La inercia nos llevaría a pretender aplicar la ideología del mestizaje: reconocer los aportes de todos y, a fin de cuentas, imponer a como de lugar los principios y los valores de Occidente. "Armonizar" ideológicamente; en la realidad, negar al otro.

No es con el pensamiento de Occidente como podremos entender y ordenar el futuro de todos. Al menos, no con el pensamiento dominante en Occidente, no con el que ha regido y justificado sus acciones en los últimos quinientos años. Es indispensable aceptar al otro, finalmente. Para ello, el primer paso es aprender a verlo; y la trayectoria intelectual de Occidente ha demostrado hasta la náusea que no posee la óptica adecuada.¹²

En nuestras jóvenes repúblicas precariamente armadas sobre viejos pueblos, hay reservas de experiencias acumuladas que forman una rica veta de cosmovisiones y pensamientos capaces de iluminar otros senderos. Es una veta soterrada, tal vez sólo porque no la hemos querido ver. Nos puede enseñar otra manera de concebir la naturaleza y de relacionarnos con ella; otro sentido que darle al trabajo; una manera distinta de entender el progreso y la felicidad; una alternativa de futuro.

Y si todo esto no lo queremos para nosotros, al menos estamos obligados a respetarlo como opción legítima para quienes sí lo quieren y han luchado por ello durante cinco siglos.

Quinientos años: ¡ya basta!

¹² Cf. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, París, 1989.

Quinientos años después: ¿llegaremos finalmente a un pacto de civilizaciones?*

En la zona metropolitana de la ciudad de México existen más de mil templos espiritualistas trinitarios marianos. Los seguidores de Roque Rojas en todo el país pueden ser, en este momento, entre seis y ocho millones. Y su número sigue creciendo. El cisma de una iglesia nacionalista desligada de la autoridad de Roma, que contó en el siglo pasado con la simpatía y el apoyo de los liberales y del mismísimo Juárez, se mantuvo latente durante décadas para desarrollarse de manera sorprendente en los últimos lustros. El censo no los registra con su propia denominación; tal vez se ocultan bajo el rubro de "otras religiones", o aparecen como protestantes o católicos. No son ni lo uno ni lo otro. Durante sus ritos, en templos generalmente precarios que fácilmente pasan desapercibidos para el transeúnte normal, reciben los espíritus que saben curar los males del cuerpo y del alma. Son espíritus tutelares que refieren al mundo precolonial: Cuauhtémoc de la Rosa y Tlacamine (aztecas), Serpiente Emplumada (nahua), etc.; ponga atención a los adornos de los parabrisas en taxis y camiones: fácilmente descubrirá los símbolos del Espiritualismo

* Agradezco a Patricia Lagos su colaboración para la localización de documentos bibliográficos y hemerográficos consultados para preparar este ensayo; al CIESAS, a su directora, doctora Teresa Rojas y a Antonio Escobar, por haberme permitido consultar el archivo de documentación indigenista de siglo XIX.

Trinitario Mariano: el triángulo que expresa la trinidad mesiánica, el ojo avisador de Elías (que todo lo ve y todo lo juzga), la escalera de siete peldaños, o bien figuras de Cuauhtémoc o Moctezuma y elementos como penachos, macanas y escudos (*chimalli*).¹

En Tijuana, en la sección tercera de la colonia Obrera, hay una escuela del sistema bicultural y bilingüe de educación indígena. No fue creada para los indios originarios de aquel rincón del país, que en pequeñas comunidades habitan en diversas zonas de Baja California, sino para la población mixteca que se ha asentado de manera permanente en Tijuana y que suma más de siete mil habitantes, la mayoría de los cuales vive en la tercera sección. Algunos maestros son mixtecos, pero la escuela, hoy, sólo funciona en español, aunque se desarrollan actividades que buscan reafirmar la identidad étnica original de los niños y que les permiten practicar algunos aspectos de su cultura. También se inauguró recientemente un centro cooperativo en el que se debían enseñar artes y oficios; está cerrado, con las máquinas de coser y otras herramientas empolvándose. La explicación es la de siempre: no hay presupuesto, no hay materiales en mixteco, quitaron al maestro carpintero... No es igual en los Estados Unidos. Del "otro lado" los mixtecos sí están organizados, hacen reuniones para discutir sus problemas, publican en su lengua, se defienden bien y tienen hasta una radiodifusora propia. Invitan a los de "este lado" para algunas de sus actividades.

Poco más al sur, en el Valle de San Quintín, viven como peones permanentes unos veinticinco mil oaxaqueños, en su mayoría mixtecos, pero hay también zapotecos y triquis. En época de cosecha el número se duplica. Los campamentos son miserables amontonamientos de casuchas hechas con materiales de desecho, una junto a otra, sin los servicios más elementales. Hay algunas altas antenas de televisión, pero no servicio eléctrico. Cuando las familias de un campamento pertenecen a distintos grupos lingüísticos, la pluralidad se expresa en la ocupación del espacio. En Aguaje de Burro, por ejemplo, los mixtecos se agrupan en la parte central, donde termina la brecha, hay

¹ Ortiz Echániz, Silvia, "La identidad de los espiritualistas trinitarios marianos", ponencia presentada al coloquio sobre identidades culturales emergentes organizado por el Seminario de Estudios de la Cultura del CNCA, México, 1990.

una cancha deportiva que también puede servir de tianguis y un muro con tres llaves de agua con un letrero que dice: "por orden de los patrones queda prohibido lavarse las manos en este lugar". Los zapotecos también agrupados, ocupan un espacio próximo, separado por unos cien metros de la última casa mixteca. Los triquis, en cambio, tienen sus casas dispersas en el otro extremo del campamento. En ese ambiente pude ver a un maestro mixteco, enfermo, al que visitaba y atendía a la manera tradicional un curandero, también mixteco, que radica en Ensenada. Y también escuché a una mujer que platicó con nosotros desde el temascal, cubierto con cobijas que construyó a la entrada de su casucha; tomaba su baño, como debe ser.

Seguramente la mayoría de los hablantes de mixteco en esta región, ya nacieron ahí, en el extremo noroeste del país, a más de tres mil kilómetros en línea recta de la Mixteca Alta de donde provienen sus padres. Pregúnteles qué son. La respuesta será: somos mixtecos.

En El Tanque, subiendo hacia las minas de arena de Santa Fe, se reúnen por primera vez chavos y chavas de unas veinte bandas de la ciudad de México, sin broncas, convocados para que cada banda pinte el mural que quiera en una sección de la enorme barda que rodea el antiguo tanque de almacenamiento de agua. Durante tres días se meten con las brochas, los pinceles y las pinturas; algunos hacen bocetos y los discuten entre sí, otros diseñan directamente sobre el muro encalado. Lo que va surgiendo es muy diverso, aunque predominan los símbolos de la nueva tribu, sacados de portadas de discos o de revistas de la onda: desde lenguas que emergen de enormes labios hasta perfiles que se repiten, esquemáticos, y ostentan enormes peinados punk con algo de penachos indios. También hay suásticas, emblemas aquí de machismo y no de nazismo. En varias pinturas aparecen chavos solitarios oteando el futuro, que no se ve. Una banda de chavas toma como tema la violación: una joven tirada en el suelo, con las pantaletas en los tobillos, frente a una figura que tiene algo de máquina, de bestia y tal vez de hombre. Antes de la inauguración, de madrugada, un grupo de vecinos clasemedieros saltaron la barda y echaron botes de pintura sobre algunos murales —el de la violación entre ellos—; su decencia es adulta y no admite a los jóvenes, mucho menos si son pobres. De cualquier forma, las bandas se reunieron el domingo siguiente y celebraron con relajo pero sin broncas.

(En Tijuana, para los conocedores de la ciudad —tuve la suerte de recorrerla con José Manuel Valenzuela y con Pedro Contreras— cada grupo de jóvenes es identificable como miembro de algún tipo de banda: por su atuendo, su peinado, sus gestos. Todos de la misma tribu pero cada quien su clan, claramente simbolizado en lo signos aparentes.)

En Ayutla, corazón de la Sierra Mixe, se ha fundado por iniciativa local un centro cultural para el estudio, la difusión y la animación de la cultura mixe. Uno de los proyectos centrales es recopilar la rica tradición oral. Un grupo de jóvenes se han dado a esa tarea. A ellas y ellos los encuentra uno en el local, dedicados a transcribir relatos, leyendas y conocimientos que les transmiten sus mayores, en su propia lengua. Pero lo hacen en computadora, que manejan con evidiable fluidez. La modernización al servicio de la tradición. Y no es el único caso: otras comunidades se han apropiado de las técnicas de video y están produciendo sobre sus propios asuntos y con su lenguaje propio —como, años atrás, muchísimas comunidades aprendieron a emplear las grabadoras de casetes para registrar su música y sus fiestas.

¿Cada día más fragmentos?

Éstos son sólo algunos ejemplos de lo que hoy puede observarse en el país como expresión de una diversidad cultural cada vez más rica y compleja. Una marcha anual de la dignidad *gay* o un congreso de escritores en lengua maya eran actos impensables hace apenas veinte años. Y la proliferación de esoterismos variopintos, en forma cada vez más abierta y masiva, o el cambio religioso hacia el protestantismo, particularmente en los estados del sureste. Varios movimientos culturales, tradicionales unos y relativamente recientes otros, parecen converger hacia uno más amplio que los unifica sin atentar contra sus particularidades: su propósito final es reivindicar la cultura india como opción alternativa para el futuro de México, todo teñido de un cierto milenarismo acentuado por el 92 y el inminente fin de siglo y milenio; sorprendería conocer la cantidad de personas profundamente interesadas en la propuesta y diversidad de sus

condiciones sociales y económicas así como de sus actuales afiliaciones políticas.

Estoy hablando, hasta aquí, principalmente de identidades culturales relativamente recientes, aunque algunas sean desarrollos de identidades ancestrales, como es el caso de los indios urbanos. Pero no debe olvidarse que estos nuevos movimientos ocurren en el contexto de una sociedad que siempre ha sido cultural y étnicamente diversificada. Las culturas indias urbanas no sustituyen a las culturas comunitarias tradicionales que son su origen: son culturas nuevas de viejas raíces o, si se prefiere, son adaptaciones especializadas que tienen alto grado de probabilidad de constituirse en nuevas culturas en sí, con vínculos más o menos sólidos con las culturas comunitarias de las que provienen. Tampoco las nuevas identidades que descansan en el cambio de adscripción religiosa conllevan la desaparición de las culturas religiosas hasta hoy mayoritarias (el catolicismo y, sobre todo, las religiones comunitarias populares que exteriormente se declaran católicas); la tendencia va hacia una mayor diversificación, no a la implantación de una nueva hegemonía cultural religiosa.

Lo que trato de señalar es que 1992 y el nuevo siglo encuentra una sociedad mexicana mucho más diversificada culturalmente que en ningún otro momento del siglo que agoniza. Pese a los profetas, visionarios y planificadores de los sucesivos Méxicos modernos, la unificación nacional por vía de la homogeneización cultural, no sólo no se ha logrado sino que el resultado es precisamente el contrario: hoy formamos un mosaico más abigarrado y, lo que es mucho más significativo, cada grupo o sector culturalmente diferenciado afirma de manera crecientemente clara y firme su derecho a la diferencia y su voluntad de hacerlo respetar.

Hablo de cultura como el conjunto de sistemas significantes que le dan sentido a cualquier hecho o acción. En tal acepción, una cultura está presente y le da sentido a todo el quehacer de un conjunto social que la comparte, tanto a las acciones que convencionalmente llamamos económicas (producción, consumo, etc), como a las políticas, las religiosas, las lúdicas y las de cualquier otra clase. Entendido de esta forma, el estudio de los procesos culturales viene a ser el más abarcativo y permite el análisis de cualquier fenómeno (un análisis, no el único) desde un marco conceptual que hace posible relacionarlo

con todos los demás y encontrar sus consistencias y sus rupturas, su complementariedad o su contradicción. Esto no significa ignorar la autonomía relativa de cualquier campo de la actividad social, como la política o la economía, sino intentar verlos desde una óptica que privilegia el sentido que le dan los actores a sus acciones y el sentido que le atribuyen a las acciones de otros actores.

Para que cualquier sociedad funcione es indispensable que sus miembros asignen el mismo sentido a un conjunto básico de acciones y hechos. El margen de tolerancia a ciertas diferencias culturales varía de una sociedad a otra y a través del tiempo. Las diferencias culturales, por lo tanto, no tienen todas el mismo peso: algunas son aceptadas y hasta promovidas porque se asume que enriquecen de alguna forma la vida social, en tanto que otras son implícita o explícitamente rechazadas y reprimidas porque son consideradas opuestas al funcionamiento de la sociedad y a la construcción de un futuro común.

Hay culturas diferentes y hay también subculturas al interior de cualquier cultura. Los huicholes, por ejemplo, poseen una cultura propia bien definida que construye sentidos específicamente huicholes para casi todas sus actividades sociales, distintos en mayor o menor medida del sentido que esas acciones tienen para los no huicholes. Los chavos banda, en cambio, han creado una subcultura en el interior de una cultura urbana de la que forman parte plenamente (comparten muchos sentidos construidos por esa sociedad), y rescatan para sí, como espacio para construir su propio sentido, un ámbito parcial, un fragmento de su realidad cotidiana (aunque pueda ser el fragmento más importante para ellos, porque les da su propio sentido).

Estas consideraciones, aparentemente fuera de lugar aquí, vienen a cuento porque permiten (espero) comprender mejor la relevancia de la diversidad cultural. Contra lo que parecen creer y en todo caso quisieran los tecnócratas, los seres humanos no somos simples unidades productivas o consumistas que se puedan intercambiar a voluntad o asignarse sin más a cumplir tal o cual tarea para realizar tal o cual proyecto. Y no somos eso, porque cualquier acción tiene un sentido preciso para cada quien, o no tiene ninguno. Y el sentido que tiene para cada uno cualquier acción, cualquier propuesta o proyecto, lo

otorga nuestra cultura, nuestro esquema capaz de producir sentido. En una sociedad culturalmente plural y diferenciada, la diversidad de sentidos que se le atribuyen, por ejemplo, a un proyecto de desarrollo nacional que se decide impulsar (la modernización para alcanzar una mejor inserción en la economía globalizada del mundo, pongamos por caso), se convierte en un problema absolutamente central, al grado de que ignorarlo o menospreciarlo muy probablemente signifique condenar al fracaso al proyecto desde su mismo inicio. Y es precisamente esa la situación en que estamos, al borde del fin de este siglo, tan prolijo en la fundación de ilusiones y certezas colectivas como en su capacidad para aniquilarlas.

Nunca me ha quedado claro cuáles son los contenidos concretos del proyecto de modernización, más allá de ciertos cambios que permitan a la economía mexicana llegar a ser más competitiva en el mercado internacional y estar en mejores condiciones para ingresar al Tratado de Libre Comercio y, más adelante, a la plena integración económica con los Estados Unidos. Esa modernización económica, se nos dice, deberá ir necesariamente acompañada de una democratización creciente, de un respeto irrestricto a los derechos humanos y de una solidaridad social que permita atender las necesidades básicas de los más pobres —que por lo visto, no están incluidos a corto plazo en los beneficios esperados de la modernización. Algunos de estos puntos los cuestionaré más adelante. Aquí me interesa subrayar que este proyecto nacional, en sus grandes líneas, presupone un acuerdo mayoritario en cuanto a su sentido, es decir, un acuerdo cultural mínimo, que no ha sido planteado ni parece estar en la agenda. El reconocimiento constitucional de la pluralidad étnica y de los derechos específicos de los pueblos indios, promovido recientemente, significativo en sí mismo y trascendente, no es sin embargo suficiente para garantizar el consenso cultural indispensable ni define todavía los instrumentos requeridos para una expresión democrática que incorpore las diferencias culturales en la construcción del proyecto nacional más adecuado y aceptable por la verdadera mayoría (esa mayoría integrada por innumerables minorías).

Parecería haber una renovada confianza en las fuerzas que impulsan la homogeneización cultural de la sociedad mexicana. Esa ha sido una confianza recurrente a lo largo de nuestra vida como nación

independiente; lo único que cambia de tanto en tanto es el factor en el que se deposita esa confianza: desde el "mejoramiento de la raza" gracias a la inmigración europea, hasta la escuela; desde los caminos y ferrocarriles, hasta la capacidad determinante de los cambios en la estructura económica. Hoy se confía en el poder avasallador de la globalización. Se globalizan los capitales, la tecnología, las comunicaciones, la fuerza del trabajo, la informática; caen muros y fronteras nacionales y de nuevo está a la vista, como en la segunda posguerra, la inminencia necesaria de un mundo felizmente unificado y homogéneo. Durante casi dos siglos de vida independiente no fuimos capaces de unificar culturalmente al país, pero hoy todos los resortes del mundo tiran en la misma dirección. Parecería ser, entonces, que no vale la pena preocuparse por la actual diversidad cultural: este presente es cosa del pasado.

Una conclusión temeraria, demasiado aventurada.

Una historia de la que no hemos aprendido

México ingresa a la vida independiente con una población de poco más de seis millones, de los cuales el 60% eran clasificados como indios y sólo un millón de criollos y peninsulares.²

Fue la minoría criolla la que tomó en sus manos las riendas del gobierno y pretendió definir un proyecto para el país.

Para los criollos, la nación estaba inicialmente constituida sólo por ellos mismos, es decir, por la sexta parte de la población total. La inmensa mayoría no era parte de la nación: era, simplemente, un problema, su mayor problema. Y lo seguirá siendo a todo lo largo del siglo XIX para los criollos, los mestizos y los contados indios "de raza pura" que se lograron colar en las altas esferas de la sociedad política y la vida económica del país, liberales y conservadores, centralistas y federalistas.

El primero en la larga lista de problemas que encarna la presencia, la existencia misma de la población india, es su incapacidad para ser

² Son los datos estimados por Navarro y Noriega para 1810 en su *Memoria sobre la población del reino de la Nueva España, México, 1820.*

ciudadanos en los términos prescritos por quienes aspiraban a hacer de México una nación moderna según el modelo europeo, el único deseable y posible en su horizonte cultural:

El indio, sin conocer los derechos que estaba llamado a gozar y representar, porque su educación no fue para ciudadano, sino que se crió súbdito o colono, no pudo comprender su misión en la República, y su representación en nuestra sociedad fue una verdadera burla de las instituciones liberales.

Ni puestos políticos, ni comisiones honrosas, ni empleos lucrativos pudieron conferírsele a personas, que casi absolutamente hablando, no sabían leer siquiera, y si para alguna cosa sirvieron fue para trastornar con su voto una que otra elección popular, engañados por el primer ambicioso, que aprovechándose de su ignorancia, quería hacerlos su juguete. [...] ¿Qué hacer con unos hombres que no podían ser esclavos ni sabían ser ciudadanos? Nada absolutamente. Toda la República se llegó a convencer de esta verdad.³

El indio (la mayoría de la población) es, pues, el no-ciudadano a los ojos de *toda* la República (la minoría criolla). En un siglo devoto del progreso y encandilado por la ciencia, la rémora que representan los indios tiene que: *a*) explicarse racionalmente, y *b*) superarse, aplicando los correctivos adecuados a las causas demostradas. Y el debate en torno al "problema indio" corre década tras década, no sólo en los raquíuticos cenáculos científicos sino también en la prensa, que de alguna manera refleja el interés de la opinión pública (también raquíutica, por cierto).

Las explicaciones "racionales" y "científicas" de por qué los indios son como son (es decir: diferentes, lo que en el pensamiento dominante equivale a decir: inferiores), transitan por los caminos más diversos. La inferioridad racial como una condición natural de los pueblos indios, rara vez es afirmada abiertamente. En cambio, considerar que ha habido un proceso de degradación racial y que los indios vivos constituyen, biológicamente, una población degenerada, es un argumento común y frecuente bien entrado el siglo xx:

³ *El Siglo XIX*, núm. 1329, 19 de agosto de 1852, p. 2, 3ª columna.

Tantos siglos de ignorancia y abyección parecen haber atrofiado el cerebro de esa raza, que alcanzó en otro tiempo una civilización análoga a las del antiguo mundo, y que llegó con Cuauhtémoc a lo sublime del heroísmo patriótico. Hoy la vemos celebrar a su héroe con danzas y mascaradas que no envidiarían los habitantes de Timbuctú o de Cafrería. Así como sería poco cuerdo esperar que de una raza de corta estatura, de padres, abuelos y antecesores pequeños, resultasen hijos gigantescos [...] así también sería locura esperar que de una raza cuyo funcionamiento cerebral se halla entorpecido por la inacción, resulten desde luego hombres inteligentes, activos y emprendedores. Ni la gimnasia desarrollaría inmediatamente la estatura de los primeros [...] ni el estudio elevaría de improviso al nivel de un europeo las facultades intelectuales de los últimos.

La dificultad que hay para medir la capacidad intelectual, es lo que nos impide cerciorarnos de que la ley de herencia se cumple igualmente en todos los órganos.⁴

Las causas de la degradación de la "raza india" (degradación admitida por todos, o casi todos) fueron motivo de polémicas directamente relacionadas con los debates políticos de cada momento y con las correspondientes visiones opuestas de la historia, en particular de la historia colonial. Para los liberales, la causa principal habría sido el fanatismo religioso impuesto por el clero, aunado a la despiadada explotación a la que sometieron los españoles a los indios. Para los conservadores, en cambio, el problema se iniciaba con la expulsión de los jesuitas y la catástrofe final llegaba con la libertad de cultos y la amenaza del protestantismo anglosajón.

La visión del indio como *el problema* se agudiza durante la segunda mitad del siglo XIX por la rebelión maya conocida como "guerra de castas" y por la beligerancia de las "tribus bárbaras" que dificultan la colonización del norte, además de la serie interminable de revueltas que ocurrían por todas partes del país. La "amenaza" india provocaba las reacciones más violentas:

Los americanos, dueños de la Arizona, han comenzado contra los apaches una guerra de represalias, que es la mejor lección que se podría dar

⁴ "La raza indígena", *El Siglo XIX*, 18 de septiembre de 1889, p. 1, 1ª y 2ª columnas.

a los sonorenses. La piel de un apache no por ser roja se agujera con menos facilidad que la de un blanco y ésta es una verdad útil que el porvenir justificará a no dudarlo.⁵

Y la lección fue aprovechada: en el norte se puso precio por cada indio muerto (diferente según se tratara de adultos varones, de mujeres o de niños) y en Yucatán floreció el tráfico de mayas vendidos a Cuba, como esclavos.

Pero el exterminio sólo podía ser solución parcial y localizada para el "problema" indio, y la lección estadounidense no podía aplicarse de manera generalizada, entre otras razones porque los indios formaban la mayoría de la población del país. Era necesario, pues, buscar otra solución y encontrar otras maneras de sacar a la "raza" india de su degradación. La mezcla de razas se presentaba como la opción inevitable:

Los Estados Unidos han podido deshacerse de la raza indígena, porque era escasa en número y bárbara en su mayoría; pero a nosotros *no nos queda otro remedio* que asimilárnosla y educarla.⁶

¿Por qué la necesidad de asimilar y educar a los indios? Los argumentos que se esgrimían eran muy variados. Algunos repetían el discurso colonial teñido de redencionismo religioso. Otros enfatizaban la necesidad de conjurar todos los peligros que encarnaba la población india para la blanca. Pero la razón de fondo, la verdadera y última, era que los indios no se comportaban de acuerdo a las expectativas económicas y políticas del proyecto nacional que aspiraba al progreso y a la modernidad.

Aunque la Independencia había proclamado la igualdad de todos ante la ley, asumiendo que todos eran ciudadanos de un nuevo Estado, en la realidad la mayor parte de la población (los indios) no se comportaba como pueblo, es decir, como conjunto de ciudadanos definidos por sus derechos y deberes en relación con el Estado. *L'Estafette*, periódico —obviamente— monárquico, resume la cuestión de un párrafo:

⁵ "La antigua Sonora", en *El Pájaro Verde*, 4 de noviembre de 1864, p. 3, 3ª y 4ª columnas.

⁶ "La instrucción pública y el idioma", en *El Siglo XIX*, 10 de julio de 1889, p. 1, 1ª y 2ª columnas.

Tuvimos una *democracia* sin pueblo, una de las más monstruosas enormidades que haya podido nunca manchar la historia, y henos hoy con monarquía. El primer cuidado del nuevo orden de cosas es crear el pueblo que le falta, y á su disposición tiene la materia: se trata de volverla á modelar, de hacer de esa masa inerte, humillada y azorada, un elemento social *activo*, productor y vigoroso, ¿qué hacer para atraer a esos ánimos desconfiados, hacerlos volver en sí, imbuirles la idea de patria y de sentimiento nacional.⁷

Tiempo después, el mismo periódico respondía a otro diario que sostenía que la "raza" india tenía vocación política para la democracia, en estos comedidos términos:

¡Y á ese infeliz rebaño de bípedos humanos doblados bajo la carga, deshonorados, humillados, tímidos a fuerza de opresión, desconfiados y separados de la raza conquistadora por sus odios y tradiciones, es al que el espíritu de partido se atreve á llamar pueblo democrático! ¡Y en tales sentimientos de repulsión es donde se ha descubierto un elemento constitucional! pues bien, si pueblo ha habido en el mundo mal preparado para gobernarse a sí mismo, y cuyas costumbres sean incompatibles con el parlamentarismo, es sin duda ese pueblo.⁸

Esta visión, que recorre con un discurso apenas matizado todo el siglo XIX, reclama respuestas y soluciones. A mediados del siglo, Antonio García Cubas propone:

El único medio es cambiarles las condiciones moral e higiénicas de su vida, ilustrándoles y criándoles necesidades de que totalmente carecen [...] y en todo caso existe otro remedio radical para más tarde: la inmigración y como consecuencia de ésta el cruzamiento de la raza.⁹

El esquema que se discute entonces incluye los siguientes elementos, dosificados de acuerdo a las preferencias de cada polemista que interviene en el debate:

⁷ "Criollos e indígenas", en *El Pájaro Verde*, 9 de noviembre de 1863, p. 2, 4ª y 6ª columnas.

⁸ "La raza indígena y la política", en *El Pájaro Verde*, 13 de julio de 1865, p. 3, 1ª columna.

⁹ *Apuntes relativos a la población de la República Mexicana, por Antonio García Cubas*. Imprenta del Gobierno en Palacio, México, 1870, 87 pp., p. 56.

i) Hay un problema *racial*, es decir, una inferioridad o incapacidad biológica de la mayoría de la población (los indios) que les dificulta o les impide participar plenamente en el proyecto que la élite nacional rectora ha diseñado (o copiado) para que México alcance el progreso y la modernización que muestran los países avanzados (Europa y los Estados Unidos).

ii) En tanto problema *racial*, la solución extrema sería el aniquilamiento de la raza india, como en Estados Unidos o Argentina. Esto no es posible como medida general por la magnitud demográfica de los indios en el conjunto de la población nacional. Es, sin embargo, una meta aconsejable frente a los bárbaros del norte y a otros grupos rebeldes en el sur y sureste del país.

iii) Para el resto la solución está en la mezcla con razas superiores, preferentemente con europeos cuya inmigración masiva deberá estimularse. Así, los indios desaparecerán y darán lugar a una nueva variante racial en la que predominen los elementos genéticos civilizados: los europeos.

iv) Si la raza india no es naturalmente inferior, ha sufrido una degradación atribuible a los siglos de la dominación colonial española —o al abandono de sus buenos principios por parte del liberalismo ateo.

v) Si es una raza degenerada, es regenerable. La educación es el instrumento que se privilegia para cumplir esta tarea. Mediante la educación se erradican fanatismos, se rompen abulias e inercias y, ante todo, se crean necesidades, apetitos y aspiraciones acordes con el verdadero progreso, de los que carecen los indios.

Un texto porfirista expone esta tesis en forma nítida:

Existe de ese modo, pues, estancada y latente una gran riqueza pública por un lado, y por el otro, y en ella, un medio más aprovechable siempre, para buscar la pronta regeneración del indio. En éste hay que crear el individualismo, rebajando a la comunidad a su verdadera función, ya que ese socialismo imperfecto y absurdo en que vive y en el que todo es de todos aparentemente, mantiene pobre al indio, sin el verdadero amor a la propiedad, por más que tenga pasión por su parcela; sin la concepción positiva del destino que debe tener el terreno comunal, y sin crear en aquél energías para roturar cuanta tierra pueda aprovechar, y engendrar así, a la vez que la riqueza pública, la particular, que ilustra necesariamente

al hombre, porque, así como la pobreza es motivo de ignorancia, la riqueza origina ilustración en la necesidad que impone al que algo tiene, de no dejarlo perder [...]. Hay que dividir la propiedad comunal.¹⁰

Y el asunto se puede detallar:

Cinco millones de hombre vegetan sin ser consumidores ni productores. La masa activa de nuestra población se reduce a la mitad de su total. Lejos de ser la raza indígena una fuerza más que impulse al cuerpo social a la inevitable ley del progreso, representa la más incontrastable de todas las fuerzas: la fuerza de la inercia.¹¹

Las leyes universales de la evolución, el progreso y la civilización son inexorables y condenan a quienes intentan resistir a sus dictados:

La raza indígena no ha roto los lazos que la aprisionan a la naturaleza, y en lucha contra la raza blanca será siempre vencida, será aniquilada por ella y vendrá un día en que su extinción señale una etapa avanzada del progreso nacional.¹²

Un balance inevitable

Podría continuar aquí con una revisión, igualmente impresionista y desorganizada, de cómo el hoy agonizante siglo xx enfrentó la diversidad cultural. Ésta es, sin embargo, una historia más conocida, a la que poco podría agregar.

Los argumentos y la documentación que se emplean son cada vez más sutiles y sofisticados. Cambian los tiempos. Ya es raro que se use el término "raza" para designar a los pueblos indios. El "problema indígena" ha dejado de ser planteado como una cuestión primordialmente biológica, aunque no falta algún alegato contemporáneo

¹⁰ Maqueo Castellanos, Esteban, *Algunos problemas nacionales*, México, 1909, p. 93.

¹¹ "La raza indígena", en *El Siglo XIX*, 3 de febrero de 1881, p. 1, 1ª y 2ª columnas.

¹² "El progreso y el indio", en *El Siglo XIX*, 8 de noviembre de 1893, p. 1, 1ª y 2ª columnas.

que atribuye a la desnutrición una irreparable limitación en el desarrollo intelectual.

El asunto se enfoca ahora desde otras perspectivas. Es, por ejemplo, una cuestión económica, que tiene que ver con la diferencia de productividad de las tecnologías empleadas y las formas de organización del trabajo que las instrumentan; con los precios de los productos y la estructura del intercambio desigual; con el crecimiento demográfico del sector rural, la emigración y el aumento de los jornaleros agrícolas y los marginales urbanos; con la opción de la industrialización por la vía de la sustitución de importaciones, en detrimento de la producción agrícola; con la orientación del crédito, la corrupción, el estímulo a la ganadería extensiva, los mecanismos de comercialización y un etcétera más o menos largo.

En cualquier caso, la diferencia cultural que manifiestan los pueblos indios se entiende entonces en relación con la estructura y a los procesos económicos. Frecuentemente, la diferencia se interpreta como resultado de un sistema económico que produce, reproduce y acentúa esa diferencia, bien porque es incapaz de incorporar a la población india a las pautas de desempeño económico que el propio sistema postula como deseables, o bien porque en su mecánica diabólica, la no incorporación del sector indio (y, en consecuencia, el mantenimiento de su diferencia) resulta necesaria para el funcionamiento del propio sistema.

La otra gran vertiente de pensamiento hace residir el problema en la naturaleza de la "otra" cultura, esto es, la cultura india. No niega ni disminuye necesariamente el peso de los factores exógenos, es decir, del sistema dominante y sus efectos en las culturas indias, pero pone el énfasis en las características y orientaciones propias de éstas. Al enfocar la problemática económica, por ejemplo, emplea argumentos similares a los que se aducían el siglo pasado: el atraso de las comunidades indias debe atribuirse a su desconocimiento de tecnologías avanzadas; a su conservadurismo, que lleva a un rechazo irracional de las innovaciones productivas; o a la ausencia de iniciativas que provengan de la iniciativa individual.¹³ La falta de una educación adecuada

¹³ Véase, a este respecto, el inefable artículo de Mario Vargas Llosa, "Questions of conquest. What columbus wrought, and what he did not", en *Harper's*, diciembre de 1990.

y el peso de una política que es considerada paternalista, son los factores causales a los que se recurre con mayor frecuencia para explicar la persistencia de hábitos culturales diferentes y opuestos a las conductas requeridas por la modernización anhelada.

La historia del indigenismo ofrece un claro ejemplo de esta visión que concluye siempre en la necesidad de sustituir las culturas indígenas por otra, la de los sectores dominantes, que se asume como la única capaz de hacer posible la realización del proyecto nacional imaginado e impulsado por los sectores que rigen a la sociedad mexicana. En este proyecto, la economía india no tiene cabida: sigue siendo un obstáculo, nunca un recurso potencial.

Lo mismo acontece en otros campos de la vida social. Hay siempre un modelo civilizatorio único que se emplea como el parámetro, la vara de medir que permite valorar y calificar cualquier otra posible opción. El caso de la organización política resulta particularmente revelador. La manera comunitaria tradicional para adquirir y ejercer una autoridad que deriva del prestigio, no es reconocida como vía legítima de lograr el poder, ni siquiera en el nivel de la comunidad local. El modelo impuesto exige partidos políticos, elecciones, periodos y muchos otros formalismos que resultan ajenos y contrarios a las prácticas comunitarias. Así, el pueblo sigue siendo obstáculo para el ejercicio pleno de la democracia, y el gobierno y los sectores minoritarios que se expresan a través de él, continúan enfrentando el desafío de crear un pueblo acorde con las premisas del orden jurídico y político que asumen como el único modelo válido, deseable y posible. Como en el sistema económico, en el político también cabe la presunción de que la diferencia, argüida como limitante que hace imperfecto el funcionamiento de la democracia, sea en el fondo usada en beneficio de la condición esencialmente antidemocrática del propio sistema.

Al finalizar el segundo milenio, las perspectivas de la globalización organizada en torno a los intereses y las normas consecuentes de un solo centro indisputado de poder universal (los Estados Unidos de América), parecerían, como ya se apuntó, dar la razón final a todas las tesis que rechazan las diferencias culturales y de civilización y las consideran rémoras que deben ser eliminadas para alcanzar los beneficios finales y uniformes del progreso humano, encarnado hoy en el concepto absoluto de modernización.

En el siglo XVI y durante un largo periodo, la idea de una historia universal única a la que todos los pueblos deberían adherirse, de buen grado o por la fuerza, se expresaba ideológicamente en términos religiosos: la finalidad de la historia era la salvación eterna de las almas, que sólo se podía alcanzar por un camino, el de la religión verdadera que reconocía y adoraba al único Dios. La verdad que justificaba y explicaba a la historia única era una verdad trascendente, revelada, cuestión de fe y no de razón. Más adelante, esa verdad metafísica sería sustituida por una verdad racional, científica, comprensible en términos del pensar humano y ya no de la fe. Eran entonces las leyes universales de la evolución histórica, razonadas y obligatoriamente convincentes. Había, también, desde esta perspectiva, pueblos equivocados, historias erradas que podían y debían rectificarse para quedar finalmente incluidas en la historia universal única. La razón y la ciencia serían el argumento definitivo para tomar el camino que conduce al destino universal, que sólo es uno y ha sido develado por el pensamiento humano.

Estos mismos argumentos, dotados de mayor contundencia por la fuerza de la fuerza, el desarrollo tecnológico, la concentración del capital y la acumulación desigual del conocimiento, sustentan actualmente la nueva versión del futuro único, del único camino por el que todos deberemos finalmente marchar. La ideología del futuro único e inevitable (llámese modernización, actualización, progreso, inserción en el mundo contemporáneo, o con cualquier otro término) logra fácilmente adeptos entre las élites dirigentes de los países periféricos, las cuales, por su formación e intereses, son incapaces de reconocer o imaginar cualquier otra alternativa, aun cuando las sociedades que gobiernan sean portadoras de proyectos civilizatorios diferentes. La globalización comporta un ingrediente que rara vez se menciona y menos aún se toma en cuenta: la generalización de un pensamiento de élite totalmente conformado de acuerdo a las pautas de la ideología dominante en los países hegemónicos, incapaz de construir alternativas a partir de la realidad de su propia sociedad. No es un fenómeno nuevo, es sólo la versión modernizada del mismo persistente colonialismo intelectual implantado aquí hace ya cinco siglos.

El american way of life: islotes y océanos

Lo que hasta aquí he intentado mostrar es que a lo largo de cinco siglos ha habido un proyecto civilizatorio dominante que se ha tratado de imponer a una sociedad culturalmente diversificada y plural que ha ofrecido resistencia y hasta hoy subsiste apegada a su propio proyecto, que es diferente. En la situación de fin de siglo las fuerzas uniformantes no sólo han crecido sino que tienden a unificarse a escala mundial, lo que indudablemente implica mayores presiones contra la continuidad de las culturas diferentes y la viabilidad de proyectos civilizatorios alternativos. Sin embargo, este nuevo marco de fuerzas globalizadas que niegan la diversidad se pone en entredicho por un movimiento de signo contrario que se expresa en la emergencia y el resurgimiento de identidades culturales, nuevas o de larga trayectoria histórica, que reclaman su derecho a la diferencia y en esa medida niegan a su vez el proyecto civilizatorio que pretende ser hegemónico. Las próximas décadas verán acentuarse esta contradicción, que será crucial en el arranque del siglo xxi.

En el caso de México, el problema tiene rasgos particulares que resultan de la decisión gubernamental de formalizar un acuerdo de libre comercio con los Estados Unidos y Canadá, que conduzca paulatinamente a una integración mayor con el bloque que forman esos dos países. La vecindad con los Estados Unidos y la desigualdad que se incrementa constantemente desde fines del siglo xviii entre las dos sociedades han tenido efectos permanentes en nuestra vida nacional, efectos con frecuencia trágicos. En México, pocos aspectos importantes de nuestra realidad pueden entenderse a fondo sin tomar en cuenta, de una u otra manera, la presencia de los Estados Unidos. La decisión de que la frontera norte sea una línea que nos una y no una que nos separe tendrá, sin duda, repercusiones amplias y profundas en todos los ámbitos de vida de los mexicanos.

Para el tema que aquí interesa, es posible columbrar algunas tendencias que muy probablemente cobrarán fuerza a partir del Tratado de Libre Comercio y que de todas maneras forman parte del contexto de la globalización. El *american way of life* como una ideología que expresa los valores y las aspiraciones de un amplio sector de la población estadounidense (paradigmáticamente, los *wasps*), es una

imagen constantemente presente en ciertos sectores de la sociedad mexicana, particularmente en los medios urbanos. Para muchos resulta un modelo inalcanzable y totalmente ajeno, aunque se presente maquillado y ofrezca sólo el ángulo "bonito" del rostro. Para otros, en cambio, es una aspiración real, un modelo que se desea imitar y en ese sentido orienta decisiones y esfuerzos. La ideología del *american way of life* tendrá mayor fuerza en el futuro, porque los cambios fundamentales que se busca provocar en nuestra sociedad procuran precisamente alcanzar niveles de vida, si no iguales, al menos más cercanos a los norteamericanos, a los que se resumen en el *american way of life*. Me resulta imposible imaginar cómo podría ser de otra manera, es decir, cómo un proyecto económico articulado a partir de la integración con los Estados Unidos sería capaz de impulsar a los beneficiarios nacionales del proyecto hacia un modo de vida realmente distinto del norteamericano.

Con lo anterior no afirmo que ese cambio se vaya a dar de un día para otro y mucho menos que se vaya a generalizar en el conjunto de la sociedad mexicana. De hecho, el *american way of life* no es la forma de vida general ni siquiera dentro de los Estados Unidos, que es una sociedad mucho más diversificada culturalmente de lo que solemos imaginar y de lo que supone otra ideología nacional (de ellos), la del *meltin pot*. Pero si allá no se ha logrado la fusión uniformante en torno al estilo de vida de los *wasp*, las condiciones al sur de la todavía frontera hacen entre nosotros inimaginable esa posibilidad, para tristeza de quienes la sueñan febrilmente. En primer lugar, porque en el tren modernizador e integrador que está arrancando no hay cupo para todos los mexicanos, ni siquiera de pie en los vagones de segunda que forman el grueso del convoy. Por ahora muchos se quedarán en el andén o viendo desde más lejos. Y ese no viajar, bien puede transformarse en mayor arraigo, que aquí querría decir, ya sin metáforas ferrocarrileras, reconocimiento, aceptación y afirmación de la cultura propia y del derecho a la diferencia. El pobrero millonario (por su número, no por su dinero), tendrá que rascarse con sus propias uñas y encontrar la manera de pasarle la pelota, aunque sea de trapo, a sus próximas generaciones. Para ellos no habrá *american way of life* a la vista y sí la necesidad de ubicarse en el mundo globalizado a partir de lo que tienen: sus capacidades intelectuales y físicas, los escasos

recursos que conserven y su cultura. Y la fuerza de su número, por supuesto: su condición de amenaza para las conciencias tranquilas, los hogares estables y la gente *nice*.

La administración pública enflaquece y hay más campos de acción para la iniciativa privada. Esto significa, también y contradictoriamente, mayores oportunidades para la acción cultural diversificada. La renuncia del Estado a la rectoría en ámbitos que habían permanecido bajo su control (a veces, sólo de derecho, pero no de hecho), abre nuevos resquicios para que se exprese la pluralidad cultural. Pienso, por ejemplo, en la posibilidad no improbable de que dentro de algunos años el sistema escolar se descentralice realmente y sea de responsabilidad municipal o comunitaria, y lo que esto significaría como oportunidad para el desarrollo de las culturas locales, sistemáticamente excluidas de los planes de estudio. Algo semejante podría ocurrir en el caso de la medicina: la legitimación de las prácticas tradicionales como alternativa ante la eventual reducción del presupuesto público destinado a servicios de salud. Algunas actividades artesanales podrían también, bajo ciertas condiciones, encontrar vericuetos para colarse en un mercado dominado por las aspiraciones del *american way of life*, mediante iniciativas propias que hoy están condicionadas por la intermediación de agencias gubernamentales.

Entre las condiciones de la modernización es mencionada frecuentemente la garantía y la vigencia plena de los derechos humanos. Hay el riesgo de tomarla como una condición absoluta, y no lo es: Chile alcanzó muchos objetivos que están en la agenda económica del programa de modernización, bajo una feroz dictadura que se caracterizó por la sistemática violación de los más elementales derechos humanos, lo que demuestra que la garantía de éstos y la actual modernización no van necesariamente unidas. La integración con Estados Unidos, sin embargo, sí destaca este punto como un requisito, al menos en su aspecto formal que eliminaría las más abiertas y recurrentes violaciones. Esta presión externa viene a reforzar corrientes de la sociedad mexicana que han pugnado crecientemente en los últimos años por lograr la plena vigencia de los derechos humanos en el país. Es de esperar, por tanto, que haya avances consistentes en este terreno en los próximos años. Los derechos colectivos y entre ellos el

derecho a la cultura propia, deberán tener su lugar en ese proceso. Se han dado los primeros pasos en esa dirección, pero queda todavía un largo trecho por recorrer, tanto en la reestructuración jurídica que desvanezca la ilegalidad del otro, como en la instrumentación práctica que convierta en realidad el respeto a los derechos culturales. Este punto, sin duda, será un objetivo que cobrará cada día mayor importancia en la lucha de las organizaciones indias y de todas las que están comprometidas con los intereses y las aspiraciones de cualquier minoría cultural.

Directamente ligado con lo anterior está la cuestión de la democracia. Con el mismo ejemplo chileno podemos mostrar que tampoco es una condición obligatoria de la modernización económica. Pero aquí, quizás, el problema central sea más complejo: no se trata, como en los derechos humanos, sólo de garantizar su vigencia; previamente es necesario llegar a un acuerdo sobre qué tipo de democracia deseamos, porque, a diferencia de los derechos humanos, aquí no cabe admitir sin más una manera universal y uniforme de sociedad democrática. El modelo que se nos presenta y en torno al que más se opina y se debate, pone énfasis en el respeto a la voluntad del ciudadano individual y en la legitimidad de la decisión mayoritaria que se exprese a partir de aquélla. Es una perspectiva congruente con el pensamiento neoliberal que hoy predomina entre los grupos con poder. Pero si se introduce la problemática de la diversidad cultural, con las características que reviste en una sociedad como la mexicana, el asunto no es tan simple como la fórmula "un ciudadano, un voto". El problema de la autonomía cultural debe ser tomado en cuenta en la discusión sobre la democracia deseable, porque tiene que ver con la organización del Estado a partir de colectividades diferenciadas y no únicamente de ciudadanos individuales; porque implica, como trataré de demostrar más adelante, el reconocimiento de valores diferentes para adquirir y ejercer el poder y la autoridad, que deben ser respetados y articulados en un sistema político nacional que verdaderamente pretenda ser democrático. No bastan las elecciones transparentes, aunque sean indispensables. Es un asunto de mayor envergadura en el que es necesario repensar muchas cosas, desde las instituciones políticas hasta los mecanismos formales de decisión, para asegurar que esa mayoría integrada por minorías pueda expresar

su voluntad real y sea tomada en cuenta. La democracia moderna que requerimos debe andar por esos rumbos; el punto es saber hasta dónde es compatible con la otra modernización, con la que nos anuncia el Tratado de Libre Comercio.

En este inciso he mencionado con tanta insistencia el Tratado de Libre Comercio, que podría dar la impresión de que considero su firma como un cambio fundamental en la relaciones de México con los Estados Unidos y con el resto del mundo, el mundo globalizado. No es así: el Tratado sólo formaliza una vinculación histórica que se ha acentuado en las últimas décadas. En ese sentido, más que un cambio de orientación es el reconocimiento y la ratificación de un proceso en el que la economía mexicana está envuelta al menos desde la década de los cuarenta. Los efectos del Tratado de Libre Comercio, pienso, sólo serán más diáfanos y contundentes que los que nuestra dependencia económica ha provocado en los últimos años, pero no tendrán un signo contrario. De aquí que muchos rasgos actuales de la sociedad mexicana, desde la perspectiva cultural, nos anuncien con claridad los procesos que veremos intensificarse en el próximo futuro.

Uno de los rasgos que observamos hoy, como traté de mostrar al principio de este texto, es que la diversificación cultural ha aumentado en vez de ceder ante la uniformación presumible. En las grandes ciudades, donde mayor impacto deberían tener las fuerzas homogeneizantes, proliferan con más intensidad nuevas identidades culturales que se desprenden de otras más antiguas o que emergen de las nuevas circunstancias, como por generación espontánea. Y me refiero aquí a grupos que no procuran el *american way of life* sino que buscan por distintas vías un estilo de vida diferente, distinto incluso del que vagamente propuso durante décadas la llamada cultura nacional.

Algunos de estos movimientos recuerdan a los que han surgido en los países desarrollados de Occidente y que se denominan "contra-culturales" en tanto niegan los valores, las aspiraciones y los estilos dominantes en las sociedades en donde surgieron. Otros, sin embargo, no pueden entenderse únicamente en estos términos. Los indios urbanos no rechazan el empleo de estrategias y tecnologías de la cultura dominante, como tampoco lo hacen los movimientos de

colonos ni muchos sectores dependientes de la economía informal. La cuestión de fondo no radica en eso, sino en el propósito que se persigue con esos usos tácticos, lo que equivale a preguntarse por el proyecto civilizatorio que subyace en estas acciones colectivas (valga recordar, como por ejemplo, el empleo de computadoras por jóvenes mixes para rescatar su conocimiento y su imaginario colectivo, transmitidos tradicionalmente en forma oral).

La pregunta queda planteada en estos términos: la creciente diversidad cultural ¿es resultado únicamente de una mayor complejidad social que resulta de fenómenos como la migración, la urbanización, la desigualdad económica en aumento, el efecto de los medios masivos de comunicación, el desempleo y otros concomitantes?; o bien, ¿debemos entenderla también y en primer término como las formas de actualización de un proyecto civilizatorio no occidental, diferente, alternativo?

Las posibilidades de la utopía

Pese a la convergencia de fuerzas formidables que tiran en un mismo sentido, son más los hechos y las razones que hacen necesario reconocer, buscar o imaginar otras alternativas civilizatorias. El primer dato, el incontrovertible, el que arraiga en la realidad cualquier sueño, es que la alternativa existe.

Frente a la convicción de que hay sólo un futuro (que resulta, necesariamente, de una historia única a la que poco a poco, a veces a regañadientes, se han ido sumando los diversos pueblos que vivían en el error), la realidad muestra que existen, con plena vitalidad, proyectos civilizatorios (futuros en gestación) que son diferentes del modelo occidental hoy dominante. En el caso americano, esa alternativa la encarnan primordialmente, las culturas de los pueblos indios que tienen como sustrato común una civilización: la amerindia.

En América sucede, como en el resto del mundo, que los pueblos históricos están respondiendo al reto de la globalización con una creciente movilización étnica, es decir, con una afirmación cada día más firme de su derecho a la diferencia. Las últimas dos décadas han mostrado un nuevo rostro de los pueblos indios, el rostro de socie-

dades comunitarias decididas a actuar políticamente a través de organizaciones que no necesariamente reproducen la estructura y los mecanismos de acción de los partidos políticos, aunque sea frecuente que establezcan alianzas con éstos. A las formas históricas de resistencia, que iban desde la rebelión intermitente hasta el rechazo sutil o abierto de las iniciativas que llegaran de fuera, junto con la renovación cotidiana de las prácticas culturales propias en el ámbito de la vida doméstica y comunitaria, se ha agregado la lucha política en los escenarios regionales, nacionales y aun internacionales. Es una lucha que persigue la misma finalidad última que las anteriores formas de resistencia: la conservación, la recuperación y la consolidación de espacios de autonomía cultural, en el sentido más amplio del término.

Otros grupos sociales, además de los pueblos indios, también reclaman autonomía cultural. En ciertos países la población afroamericana, mayoritaria a escala nacional o regional, ha creado históricamente formas culturales propias y distintivas en las que fundamentan su identidad colectiva, frecuentemente vinculada a la religión y muy perceptible en las expresiones musicales que llegan a convertirse en vehículo explícito de sus reivindicaciones.¹⁴ La diversidad geográfica, las formas históricas de colonización, la composición étnica de las poblaciones y la manera diferente en que se ha implantado el Estado en las distintas áreas del territorio nacional, son los fenómenos más importantes que están en la base del regionalismo que, con diversos matices, existe en México y en casi todos los países latinoamericanos. La densidad de la cultura propia varía de una región a otra, así como la fuerza de los intereses regionales y, por tanto, la capacidad de expresar políticamente las demandas de autonomía cultural. Pero es indudable que existen movimientos regionalistas y que podrían desarrollarse rápidamente en una coyuntura favorable que puede presentarse en cualquier momento.

Es necesario, sin embargo, volver al caso particular de los pueblos indios porque, como se anotó, no sólo son portadores de culturas

¹⁴ El ejemplo de *reggae* y el movimiento rastafari es seguramente el mejor conocido; pero el caso de la salsa en Puerto Rico resulta también ilustrativo. Cf. Ángel G. Quintero Rivera, "¡Cultural en el Caribe, nuestra consigna", ponencia presentada en el seminario sobre identidad cultural y modernización, organizado por la Federación Catalana de Asociaciones y Clubes, UNESCO, Barcelona, noviembre de 1990.

propias, sino también de una civilización diferente —lo que no ocurre con las culturas regionales no indias ni, probablemente, con la mayoría de los pueblos afroamericanos. En efecto, la condición distintiva de las culturas indias es que comparten una matriz civilizatoria que no es occidental sino, precisamente, india. Cada una de estas culturas tiene sus rasgos propios, su perfil único e inconfundible; pero, al mismo tiempo, comparten una orientación básica que les da un sentido profundo común a todas. A esa orientación fundamental le llamo matriz civilizatoria.

Cuando, en el siglo pasado, la opinión progresista y modernizadora señalaba, como hemos visto, que la conducta económica de los indios carecía de las motivaciones y los estímulos necesarios para hacer avanzar a esas comunidades hacia el mejoramiento material, hacia el progreso, lo que se estaba señalando era precisamente la presencia actuante de un proyecto civilizatorio diferente.

Como se indicó en la primera sección de este ensayo, hay culturas diferentes y hay también subculturas dentro de cualquier cultura. Estas últimas, las subculturas, son modalidades o estilos dentro de un mismo proyecto, por antagónicos y opuestos que aparenten ser sus objetivos particulares. Pueden pretender cambios radicales, capaces incluso de buscar una reorientación de fondo en el proyecto civilizatorio del que forman parte; pero se ubican finalmente, dentro de ese mismo proyecto.

Las culturas, pese a contener diferencias y particularidades más abarcativas, más totales, pueden también ubicarse en un mismo horizonte civilizatorio. Por ejemplo, que la hegemonía occidental la tenga Estados Unidos, Alemania o, digamos, Francia o Checoslovaquia, resultará en diferencias innegables (algo como lo que Cosío Villegas llamaría “el estilo personal de gobernar”), que no son intrascendentes y tienen efectos reales y apreciables, sobre todo para quienes están sujetos a su dominación; pero, en sus líneas definitorias, en sus propósitos y maneras de acción, no habrá diferencias significativas: en cualquiera de los casos se buscará impulsar e imponer el mismo proyecto civilizatorio, esto es, la realización de los mismos valores fundamentales que corresponden y dan sustento a una misma perspectiva en la que se establecen, finalmente, idénticos sentidos de la historia y del quehacer humano. El “para qué” será el mismo, como

respuesta última. Estamos, a fin de cuentas, ante un solo proyecto civilizatorio que, para fines de diálogo, podemos llamar aquí "occidental": un modelo que privilegia la acumulación individual como prueba última del éxito y como fundamento indiscutible del poder; el consumo como aspiración suprema y el intercambio con beneficio propio como mecanismo admitido de la acumulación. De estos principios se desprenden nociones y valores que se aplican a todos los actos de la vida humana: la explotación necesariamente exhaustiva de la naturaleza, el código ético para valorar y juzgar cualquier conducta, la orientación del conocimiento (sus propósitos y objetivos), el sentido de trascendencia, las formas adecuadas de organización social (desde la familia hasta las instituciones internacionales), en que se fundamenta lo moral, lo bello, lo justo. Se trata, pues, de un esquema general y profundo que determina el sentido del ser y el quehacer de la humanidad. Por eso es un proyecto civilizatorio. Pero sólo uno, no el único.

A lo largo de milenios muchos pueblos no occidentales, entre ellos los llamados indios de la llamada América, gestaron un proyecto civilizatorio diferente. No son subculturas, ni siquiera un conjunto de culturas particulares y distintivas que se puedan engoblar dentro del proyecto civilizatorio occidental. Son experiencias de la humanidad, acumuladas y decantadas, que apuntan hacia otro futuro sobre otras bases, con finalidades y metas diferentes. Conforman eso: un proyecto civilizatorio distinto. Y seguramente no es éste el único proyecto. El islam y las culturas asiáticas son portadores de alternativas distintas de la occidental, más cercanas al proyecto amerindio que al modelo que hoy se presenta como dominante y con intención de alcanzar la hegemonía mundial.

¿En qué consisten las diferencias entre esos proyectos civilizatorios? He intentado explorar el asunto en otros textos,¹⁵ por lo que aquí sólo resumiré los principales puntos y agregaré algunos argumentos adicionales.

En primer término, debo insistir en el hecho de que la civilización amerindia no es cosa del pasado, sino que está viva y es el esquema que

¹⁵ Con mayor amplitud en *México profundo. Una civilización negada*. (2a. ed.), CNCA/Grijalbo, México, 1989.

subyace en la acción y el pensamiento, no sólo de los más de 30 millones de americanos que se reconocen a sí mismos y son reconocidos por los demás como indios (en una terminología genérica, que en cada caso concreto se expresa en su propia denominación: shuar, kuna, rarámuri, mixe, terena, etc.), sino por muchos millones más que, sin saberse ni admitirse indios, son también portadores de la misma matriz civilizatoria. Estamos hablando aquí de las minorías que forman la mayoría.

Los principios básicos de esa otra civilización descansan en una concepción diferente del ser humano, tanto en su ubicación en el cosmos y en su relación con la naturaleza como en su condición de ser social, en tanto ente colectivo. La búsqueda de armonía con el orden cósmico y el principio de reciprocidad son los fundamentos primordiales de esta matriz civilizatoria. A partir del primero, la relación con la naturaleza no se establece como una lucha en la que el hombre aspira al dominio y la explotación, sino como el esfuerzo por lograr un beneficio y un enriquecimiento mutuo y recíproco: el trabajo tiene esa finalidad. Del principio de reciprocidad se desprenden las normas básicas del orden social.

Dominique Temple¹⁶ ha precisado agudamente las diferencias entre intercambio y reciprocidad, poniendo énfasis en el hecho de que, en los sistemas de reciprocidad, la necesidad del otro, y no la propia, es la que tiene prioridad y se satisface a través del don. Dar más a los demás se traduce en mayor prestigio y éste, así adquirido, es la única base legítima del poder. Las diferencias en la capacidad de dar no conducen a una jerarquización social, del tipo de la que produce la diferencia de acumulación en la civilización occidental, sino a una diversidad complementaria en la que cada individuo o conjunto productivo tiene la posibilidad de realizar al máximo sus potencialidades, sin que esta diferencia se traduzca en desigualdad, es decir, sin que ser diferente conduzca a ser inferior, subalterno.

El planteamiento de Temple, además, abre uno de los callejones sin salida aparente en los que estábamos empantanados muchos de

¹⁶ Dominique Temple, *Estructura comunitaria y reciprocidad. Del quid-pro-quo histórica al economicidio*, Hisbol-Chitakilla, La Paz, Bolivia, 1989, 167 pp.

quienes explorábamos la alternativa civilizatoria amerindia: permite entender el potencial del crecimiento de las economías basadas en la reciprocidad a partir del principio del don, y dejar de verlas como circuitos cerrados que sólo serían capaces de asegurar la subsistencia y la reproducción de las sociedades que las practicaban (lo cual, de cualquier manera, ya resultaba alentador en este fin de siglo). En estas sociedades el crecimiento se genera a partir de la obligación de dar al otro más de lo que se recibe, en función de sus necesidades y no de las propias, individualista. Aquí, a diferencia de la actual civilización occidental, el crecimiento no se procura por razón de sí mismo, en función de la acumulación como valor absoluto, sino a partir del aumento de la necesidad de los otros y, en consecuencia, dentro de un sentido compartido en el que la relación armónica con la naturaleza y el cosmos constituye un valor central. Así es posible llegar a la abundancia y a la plenitud de posibilidades de desarrollo, tanto individual como del ser colectivo del que formamos parte (que incluye, por supuesto, a la humanidad en su conjunto), por caminos y con base en principios civilizatorios diferentes a los occidentales, menos destructivos y con aspiraciones más trascendentales, más verdaderamente humanas.

Un proyecto civilizatorio construido sobre estos principios está encarnado por las culturas indígenas de México (y de América en su conjunto). El proceso histórico de desindianización, viejo ya de cinco siglos, ha provocado que grandes sectores de la población organicen su visión del mundo a partir de esos mismos principios, pese a que no admitan ser indios y lleguen a asumir la visión colonizada que se expresa en las ideologías del criollismo y del mestizaje, que niegan al indio como portador de un futuro propio, legítimo y diferente. No digo que este proyecto civilizatorio se presente hoy en su forma prístina ni explícitamente, ni siquiera entre muchos sectores de la población india; cinco siglos de colonización no pasan sin dejar huella. Pero por debajo de las actitudes contradictorias, de los enmascaramientos verbales, de las imágenes aparentes, de las claudicaciones individuales o de grupo, de la propia manipulación incluso, hay bases para afirmar que ese proyecto civilizatorio pervive. Nada, si no es su vigencia, permite entender conductas y expresiones

masivas que tienen que ver con todo: con el trabajo, el consumo, la autoridad, la religiosidad, el sentido lúdico, la orientación de la creatividad, la visión y la previsión del futuro, la muerte, los muertos, la ritualización y lo cotidiano, la familia y la comunidad, que caracterizan a los sectores mayoritarios y que no son conductas y expresiones occidentales "premodernas" o "atrasadas": son, simplemente, no occidentales, congruentes con la matriz civilizatoria amerindia.

La existencia de este otro proyecto civilizatorio abre la posibilidad de entender nuestro pasado y nuestro presente, e imaginar nuestro futuro deseable y posible, desde una perspectiva muy diferente a la occidental que durante cinco siglos se nos ha tratado de imponer como la única verdadera (aunque ella misma cambie de tanto en tanto). La potencialidad de ese proyecto alternativo permite diseñar un horizonte en el que se realicen otros valores y se cumplan aspiraciones diferentes. Enfrentar nuestra inevitable relación con el mundo, particularmente con el que llamamos mundo desarrollado, a partir de la afirmación de nuestra diferencia, permite relativizar y poner en sus justos términos nuestra desigualdad. Recuperamos así la capacidad, que debería ser inalienable, de imaginar y construir nuestro futuro a partir de lo que somos, en vez de aceptar sumisamente el futuro que otros nos asignan y empeñarnos en cumplirlo aunque eso signifique negar y desechar nuestras capacidades reales.

Y éste no es un argumento para consolarnos en nuestras miserias ni para inmovilizarnos en la lucha irrenunciable para exigir trato justo en el nuevo orden de relaciones globalizadas. Es exactamente lo contrario: se trata, en primer lugar, de aprender a ver finalmente nuestra realidad para, a partir de su reconocimiento, hallar en ella los recursos, las orientaciones y la inspiración que nos permitan definir y ocupar el sitio que nos corresponde como conjunto nacional de pueblos, culturas y civilizaciones diferentes.

Desatar las enormes fuerzas creativas que contiene nuestra diversidad cultural exige la concertación de un nuevo pacto nacional que acepte la diferencia con todas sus consecuencias (promesas tanto como riesgos). Sólo mediante ese pacto, que es un pacto cultural en última instancia, será posible definir *un sentido* para el proyecto nacional que sea verdaderamente aceptable para la mayoría porque

incorpore de manera satisfactoria su propio proyecto cultural, su propio sentido. Será un pacto, evidentemente, que renuncie a la pretensión inveterada de imponer un estilo de vida y un futuro uniforme, a la vez que garantice, junto al derecho a la diferencia, el derecho a la igualdad.

Artículos

Los patrones de asentamiento en el área nuclear de la región simbiótica del centro de México*

I. El estudio de los patrones de asentamiento: aspectos generales

Para algunos arqueólogos, un asentamiento "puede ser definido como un sitio discernible arqueológicamente, una unidad de espacio que se caracterizó durante un periodo de tiempo definible en términos culturales, por la presencia de una o más casas habitación u otras estructuras". "El arreglo de las estructuras de un sitio, unas respecto a otras, forma los patrones unitarios. El arreglo de éstos, a su vez, dentro de segmentos espaciales más amplios, puede designarse como patrón complejo" (Sears, 1956:45).

Al respecto cabe señalar que el estudio de los patrones de asentamiento no puede limitarse al enfoque topológico implícito en la definición anterior ya que, como bien lo ha señalado Vogt, "[...] cuando un arqueólogo clasifica cierto objeto como 'punta de flecha' o 'metate', ya ha hecho una inferencia acerca de su uso, basada en una observación de cómo son usados esos objetos bien por un pueblo vivo particular, bien por los grupos culturales en general. No ha observado de primera mano el artefacto en el momento en que era usado en

* Presentado en el Seminario de arqueología de Mesoamérica, impartido por el Dr. Ignacio Bernal, segundo semestre de 1966.

cierta manera, y el hecho de que los arqueólogos puedan escribir informes significativos se basa totalmente en la confianza, en la continuidad y regularidad de la cultura y no en el frío hecho empírico" (Vogt, 1956:175). El análisis de los patrones de asentamiento, más allá de la imprescindible descripción acuciosa de los sitios, exige por lo tanto la aplicación de conceptos y conocimientos que provienen de las más diversas disciplinas. El estudio de los patrones de asentamiento se convierte así en un aspecto de capital importancia para el conocimiento de las sociedades del pasado que no dejaron historia escrita, de la misma manera en que es un capítulo significativo en el estudio de los pueblos históricos y contemporáneos.

Las características de las casas-habitación (tamaño, distribución de espacios, materiales de construcción, etc.), la relación entre una casa y las demás (su ordenamiento, su agrupación en secciones con características homogéneas, etc.), la relación entre habitaciones y otras estructuras dentro de la localidad (templos, plazas, murallas, edificios públicos, fuentes de abastecimiento de agua, etc.) y, finalmente, la relación en un ámbito mayor, entre diversas localidades (el patrón zonal o regional), se ajustan siempre a ciertas normas, presentan cierta regularidad y recurrencia, si se les considera en un momento dado y dentro de un área culturalmente homogénea.

El conjunto de esas normas forma el patrón de asentamiento. Dentro de los factores que determinan las modalidades del patrón de asentamiento, o que influyen en ellas, cuatro son las más importantes:

- a) el medio ambiente geográfico;
- b) el nivel de desarrollo tecnológico;
- c) la estructura social y las características demográficas;
- d) los elementos de la tradición cultural.

El orden en que se enuncian no implica ninguna jerarquía. Más aún, la división obedece sólo a fines descriptivos, ya que esos cuatro aspectos se hallan en la realidad estrechamente ligados entre sí y la importancia relativa de cada uno depende del estado que guarden los demás.

La influencia del medio ambiente geográfico en la cultura ha sido un tema debatido intensamente durante mucho tiempo. Hoy, sin embargo, es muy probable que una gran parte de los antropólogos, historiadores y sociólogos pudieran estar de acuerdo en considerar

que los factores ambientales no son determinantes en el desarrollo de las sociedades, pero sí influyen en él, bien sea por hacer más difícil el avance en cierto sentido, bien por favorecerlo en otros. Los factores ambientales cobran mayor importancia entre menor sea el desarrollo tecnológico de las sociedades que a ellos se enfrentan. Por lo tanto, entre más atrás se va en la historia, tanta mayor atención debe prestarse a este aspecto.

En las primeras manifestaciones del asentamiento urbano, por ejemplo, las localidades tienden a surgir en torno al pozo o fuente de agua, y por equidistancia, la disposición de habitaciones obedece a un patrón concéntrico y radial. A lo largo de los ríos se siguen las cotas de nivel a ritmo paralelo a la corriente, a una altura tal que evite el peligro de desbordamiento; las posibilidades de paso, por puente o por vado, generan caminos según la línea de menor esfuerzo, y se sigue, por tanto, una pauta tentacular de concurrencia, ajustada a la topografía. El paralelismo y la perpendicularidad de los caminos secundarios aparecen muy rara vez en esta etapa (García Ramos, 1965: 41). Clima, suelo, relieve, hidrografía, flora y fauna, combinados, forman los nichos ecológicos en que se asientan las poblaciones. Su conocimiento resulta indispensable para comprender la vida de los pueblos que los habitan —o que los habitaron— y, por supuesto, sus patrones de asentamiento. Pero a este respecto no es suficiente una información general macroecológica, sino el conocimiento más preciso de los microambientes en los que se desenvuelve concretamente la vida de un grupo humano, como bien lo han destacado Coe y Flannery (1964: 650).

Los factores ambientales cobran su verdadera dimensión cuando se estudian en su relación con el nivel tecnológico alcanzado por el grupo humano que habita un área determinada. Un cierto equipo tecnológico permite la ocupación permanente y la subsistencia de un grupo en un determinado ambiente, pero no en otros. A medida que desarrolla su tecnología alcanza la posibilidad de habitar en otros ambientes, o de usar más intensivamente los recursos de aquél en el que se ha asentado, pero esto, a su vez, le obliga a modificar su relación con el ambiente geográfico y a ajustar sus pautas culturales (entre ellas, sus patrones de asentamiento) a esa nueva relación. La manera de ocupar un mismo territorio variará por lo tanto a lo largo del tiem-

po, en función de las transformaciones del grupo que lo habita, especialmente de aquéllas que implican evolución tecnológica.

Íntimamente ligados con el aspecto tecnológico están los factores demográficos y de estructura social. El incremento de la densidad de población en una zona que ya es explotada al máximo con determinada tecnología, sólo puede ocurrir si hay un cambio significativo en la tecnología (mayor productividad), o bien si el grupo en cuestión dispone de abastos exteriores, lo que implica alguna forma de dominio sobre otros pueblos, con los consiguientes cambios en la estructura social. La urbanización, proceso de primerísima importancia en el estudio de los patrones de asentamiento, no puede verse como un simple crecimiento de las localidades habitadas, sino que demanda la comprensión del complejo proceso social que da lugar a la vida urbana.

La estratificación social se refleja en los patrones de asentamiento: establece diferencias en el tipo de habitación, según el estatus social, la ocupación, o filiación étnica; exige espacios para el desarrollo de actividades que no existen en sociedades simples; genera una diferencia cada vez mayor (pero complementaria) entre localidades urbanas y rurales, etcétera.

Por último, y siempre como un factor ligado a los demás, la tradición cultural juega un papel importante en el establecimiento de los patrones de asentamiento. En una primera etapa, la disposición de las localidades puede llamarse "espontánea", esto es, no obedece a un plan preconcebido sino que responde de primera intención a los factores antes mencionados; pero después hay una planeación intuitiva y, finalmente, un programa técnico, racionalizado y axiomático (García Ramos, 1965:39). Es en estas dos últimas etapas donde con mayor claridad puede apreciarse la expresión material del factor cultural: las calles y los edificios se orientan según premisas previas (violentando a veces el orden que demanda la topografía); el espacio se organiza cuidadosamente, reservando determinados sitios para el desarrollo de ciertas actividades, ubicando en forma precisa las distintas áreas, valorando espacialmente unas funciones y no otras (así, por ejemplo, el "centro" lo ocupan palacios y templos en las ciudades preindustriales, en tanto que ese sitio está reservado para los edificios comerciales y de negocios en las ciudades modernas, según lo ha destacado Sjöberg (1960:2).

Todos los factores mencionados en los párrafos precedentes de manera enunciativa y necesariamente fragmentaria, conformaron en su momento la disposición y características del sitio que el arqueólogo excava, hoy en ruinas. El investigador manejará la relación entre patrón de asentamiento y factores condicionantes de los dos sentidos: primero, buscando la información empírica de esos factores, hasta donde sea posible obtenerla, para ligarla con lo que resulta del estudio del patrón de asentamiento; así, usará la reconstrucción de climas, la evidencia tecnológica y la secuencia cultural en la que se ubica el sitio estudiado. En segundo término, buscará que el patrón de asentamiento "hable" por sí mismo y arroje luz sobre los aspectos de la cultura que sólo pueden inferirse; para ello, echará mano de lo que la etnología, la sociología rural y urbana, la economía, la geografía humana y otras disciplinas pueden ofrecerle como resultado de sus estudios particulares y comparados.

II. El área de estudio y las fuentes de información

Hemos decidido seleccionar para este trabajo la llamada por Sanders "área nuclear" dentro de la región simbiótica del centro de México. Esta zona abarca, según el mismo autor, la Cuenca de México, el oeste de Puebla y los actuales estados de Tlaxcala y Morelos (Sanders, 1965:175). El área nuclear ha desempeñado un papel de primera importancia en el desarrollo cultural del centro de México (Sanders, 1956:116); pero desde ahora conviene señalar que, en lo que a patrones de asentamiento se refiere, presenta diferencias muy notables con otras regiones mesoamericanas, especialmente con el área maya (Shook y Proskouriakoff, 1956:93-100; Borhegui, 1956:101-106; Willey, 1956:107-114).

Para el estudio del tema se cuenta con fuentes de diversa índole, cuya cuantía y utilidad relativa varían para las distintas zonas del área y para los diferentes periodos arqueológicos.

En primer término, se dispone de los estudios propiamente arqueológicos. No ha sido posible, dados los límites y la naturaleza propios de este trabajo, revisar detenidamente la multitud de informes arqueológicos que existen sobre la región, con el fin de entresacar

de cada uno de ellos aquellos datos que pudiesen resultar relevantes para el conocimiento de los patrones de asentamiento; se ha prestado atención casi únicamente a los que de manera explícita tienen como objeto de estudio ese tema. La mayor parte de ellos son recientes, lo que revela un interés cada vez mayor en el estudio de los patrones de asentamiento sin que ello implique que investigadores pioneros, como el ilustre don Manuel Gamio, no hayan reparado ya en la importancia del tema. Pero en la arqueología, como en cualquier otra disciplina, la acumulación progresiva de conocimientos va permitiendo que ciertos problemas, antes sólo columbrados, puedan ser objeto de estudios concretos a partir de cierto momento; tal parece ser el caso de los patrones de asentamiento en la arqueología mesoamericana.

Para el periodo histórico se cuenta además con la documentación indígena escrita y con los relatos de los primeros conquistadores que observaron directamente y funcionando la civilización de los pueblos que habitaban esta región. Un punto de especial interés lo ofrecen los mapas más antiguos, que si bien no son abundantes, tienen un valor enorme para el estudio de este tema. El "Mapa en papel de maguey", el plano de Tenochtitlan atribuido a Cortés y el "Mapa de Uppsala", son excelentes ejemplos tanto para el estudio de una localidad como para el análisis del patrón zonal de asentamiento.

La etnografía actual del área ha sido comparativamente poco explorada, y menos aún en lo que al tema específico se refiere. Sin embargo, los propios arqueólogos han reconocido la importancia de tales estudios para inferir la situación en épocas arqueológicas. Si bien a nadie se le ocurriría afirmar que la vida de los pueblos en esta área nuclear del centro de México no ha cambiado desde el siglo xvi, tampoco nadie puede negar que aún quedan ciertos patrones de vida seguramente muy semejantes a los antiguos, y que su conocimiento, tamizado por el estudio histórico de lo sucedido durante la Época colonial, mucho puede agregar a la dilucidación de problemas arqueológicos. Así lo demuestra, en lo que a patrones de asentamiento se refiere, el excelente estudio de Gibson (1964).

Además de esas fuentes, quedan los datos que pueden aportar otras disciplinas (especialmente las geográficas) y, por último, el enfoque comparado con situaciones semejantes mejor conocidas. En nuestro concepto, con la combinación de todos los recursos

mencionados, el estudio de los patrones arqueológicos de asentamiento en el área nuclear de la región simbiótica del centro de México resultaría sumamente rico en resultados valiosos.

De sobra está decir que no es la pretensión de este trabajo lograr tal integración de conocimientos. Dentro de sus muchas limitaciones, sólo aspira a ser un intento fragmentario, que tal vez dé pie para un estudio más amplio en el futuro.

III. El marco ecológico

“Si la originalidad del México central es su articulación en regiones y cantones contrastados de pequeña dimensión, que le han dado hasta nuestros días una excepcional organización del espacio en el continente americano, donde los horizontes son por lo general más amplios, esta originalidad se relaciona en la mayoría de los casos con el mayor fenómeno geológico del Cuaternario: la formación de la gran fractura llamada ‘eje neovolcánico’”, concluye Claude Bataillon (1966:26), quien hace hincapié en la diferencia entre la región oriental del México central, que tiene un declive suave hacia Tehuacán, de manera que en una misma área continua hay diversidad de climas, con la región oeste, que ofrece un contraste mucho mayor: un desnivel brusco, de más de mil metros, entre la Cuenca de México y el Valle de Morelos (*Id.*, p. 24).

En lo que se refiere a la Cuenca misma de México, uno de los factores que más frecuentemente se han destacado como favorables para el desarrollo de la urbanización y de la alta civilización, es la presencia de una red lacustre. Armillas (1951:20) señala tres puntos importantes al respecto: la posibilidad de una economía mixta —agrícola, caza y pesca—, las condiciones ideales para el cultivo de chinampas —de alto rendimiento— y la comunicación lacustre, que permitió la integración económica de la Cuenca (alrededor de 8 mil km²). A éstos agrega Sanders (1965:22) el aporte de proteínas de origen animal, que mejoran la dieta.

Dentro del mismo Valle de México pueden diferenciarse también varias zonas. Así, la parte sur, lo que fue el lago de Chalco, con una precipitación pluvial más alta, reúne las mejores condiciones para pensar que fue allí donde primero se logró el cultivo intensivo del

maíz sin riego (Sanders, 1965: 20 y 1964). El cultivo de chinampas, por otra parte, puede considerarse como una fuerza centrípeta, favorable a la urbanización, a diferencia del cultivo de roza o milpa que, según Heizer (1960:215-217), actuó en las tierras bajas del sureste como fuerza centrífuga.

Para el área nuclear en su conjunto, importa destacar la diversidad de nichos ecológicos, que van desde la alta montaña hasta la tierra caliente de Morelos. La integración económica, mediante el comercio, de esos ambientes capaces de ofrecer una gran variedad de productos, permite considerar a la región en su conjunto como autosuficiente en alto grado, sin querer decir con ello que no haya existido en ciertas épocas un comercio abundante con otras áreas. Todavía hoy el paso de Amecameca hacia Morelos es un punto de intercambio comercial intenso entre la tierra fría y la caliente; a través del sistema de mercados semanales o tianguis (en la tierra fría, los de Amecameca, Tetela del Volcán, Yecapixtla, San Rafael y Chalco; en el Valle de Morelos, los de Cuautla, Yautepec y otros).

Adams ha comparado la situación ecológica de Mesoamérica y la de Mesopotamia, en términos generales y ha encontrado que "el patrón en su conjunto es similar [...] en su alto grado de diferenciación interna" y que muchas instituciones características de ambas altas civilizaciones "pudieron incluso haber tenido su origen en el control de las relaciones y del intercambio entre los componentes especializados" (Adams, 1966:51-52). Esa especialización de los grupos que habitan en los diversos microambientes, es sólo concebible si está de por medio el intercambio; y es también, por otra parte, la condición primordial que hace posible la urbanización, según Coe y Flannery (1964:651).

A la diversidad de climas y de sistemas de explotación de los recursos naturales debe corresponder una diferencia tanto en los tipos de habitación cuanto en los patrones de asentamiento locales y zonales.

IV. Un vistazo a la evolución de los patrones de asentamiento

En esta sección nos ocuparemos de los resultados que nos ha sido posible consultar en diversos estudios acerca de los patrones de

asentamiento en el área en diversas épocas. Tomamos como base el que nos parece más completo hasta la fecha, el realizado por Sanders en el Valle de Teotihuacán, del cual ha hecho circular ya un informe preliminar (Sanders, 1965); usamos también el trabajo de Snow (s/f) para el norte de Tlaxcala, que sigue de cerca tanto la metodología como las ideas centrales de Sanders; el de Tolstoy (1958) para el norte del Valle de México; los datos de Sanders (1956) para la región simbiótica del centro de México, y datos de otros estudios: Xochicalco, Teotihuacán, Cholula y Tenochtitlan. Algunos de los informes anteriores contienen una revisión, a nuestro parecer cuidadosa, de otras excavaciones anteriores, como las de Linné y Armillas.

Dado que en la siguiente sección nos habremos de ocupar concretamente del patrón de asentamiento urbano, el énfasis en esta parte se pondrá en el patrón zonal. En cuanto al tipo de habitación, sólo se hará referencia a él (al igual que a las características arquitectónicas de los grandes edificios) en aquellos aspectos que a nuestro parecer tienen un nexo más estrecho con el patrón general de poblamiento; en otras palabras, no se pretende un estudio de arquitectura comparada, sino, en el mejor de los casos, de urbanismo y de patrones zonales de asentamiento.

El Valle de Teotihuacán

Todos los datos proceden del informe preliminar de William T. Sanders sobre la ecología cultural del Valle (Sanders, 1965); por lo tanto, evitamos dar las referencias bibliográficas a lo largo de este resumen, salvo cuando se trata de citas textuales.

La tipología que Sanders utiliza para clasificar los sitios la obtuvo del estudio de la situación actual. Así logró establecer cinco categorías: 1) *Ranchería*, en la que la mayor parte del terreno de cultivo familiar queda junto a la residencia y donde coinciden, por tanto, la comunidad física con el territorio comunal; 2) *Ranchería compacta*, más concentrada que la anterior, pero sin llegar a ser nucleada (200 a 300 habs. \times km²); 3) *Pueblo disperso*, la mayoría de la tierra de cultivo queda fuera del pueblo, pero los lotes urbanos son grandes y están cultivados, rara vez tienen calles regulares (500 mil habs. \times km²); 4) *Pueblos compactos de baja densidad*, con lotes urbanos más

pequeños, sin cultivos de granos pero sí de maguey; mayor frecuencia de calles regulares (1000-2500 habs. \times km²); 5) pueblos compactos de alta densidad, lotes más pequeños, rara vez cultivados, y mayor frecuencia de calles regulares (2500-5000 habs. \times km²). Estas categorías las aplica a los diversos periodos arqueológicos.

Sanders presenta sus resultados, tras discutir la situación actual del Valle, a partir del periodo azteca, para seguir después un orden cronológico ascendente (formativo-teotihuacano-tolteca). La inversión del orden para la primera etapa se justifica por la mayor abundancia de datos, ya que echa mano de información documental y no sólo arqueológica.

Para el periodo azteca encuentra representada cuatro de las cinco categorías establecidas; la única que falta es la primera. Se localizan seis sitios francamente urbanos, y se aporta información detallada sobre cinco de ellos: Chiconautla, Acolman, Tepexpan, Otumba y Teotihuacán. Como resumen al respecto, Sanders ofrece los siguientes puntos:

1. Todos, salvo Chiconautla, se encuentran en posiciones críticas en relación con la explotación agrícola del Valle. Puede deducirse que la población se hallaba en transición: todavía una parte la formaban, por lo menos, agricultores de tiempo parcial.

2. La cercanía del lago parece reflejar la importancia del comercio en el crecimiento de las ciudades. Chiconautla sería lo que fue Chalco en el sur del Valle de México: una comunidad dedicada al transporte lacustre profesional.

3. Todos los asentamientos considerablemente mayores que los llamados "sitios".

4. Todos, salvo Otumba, muestran centros ceremoniales importantes, que debieron haber sido aún más impresionantes antes de la destrucción sistemática que de ellos hicieron los españoles. La ausencia de tal centro en Otumba puede explicarse hipotéticamente: *a*) al haber sido destruido totalmente por órdenes clericales, o *b*) por quedar asentado donde hoy está el templo y la plaza (lo que haría su ubicación atípica, por quedar fuera del casco urbano).

5. En todos, salvo en Teotihuacán para el cual se carece de evidencia, el patrón es por franjas en torno al núcleo ceremonial. La densidad y la calidad de las habitaciones decrecen conforme se avanza hacia la periferia, que es un área mucho más dispersa.

6. La densidad de la población, el tamaño y el plan de las localidades, son muy similares a los de las comunidades urbanas modernas en el Valle.

7. Por lo hallado en Otumba (concentración seccional de obsidiana y de moldes para figurillas de barro) se puede deducir la especialización artesanal por barrios.

En lo que atañe a los sitios rurales del mismo periodo azteca, Sanders exploró Cuanalán; pero sus visitas a otros le permiten deducir que eran similares. El sitio de Cuanalán resultó compacto y más o menos nucleado, semejante al Cuanalán de hoy. Otros sitios presentan un patrón de distribución en franjas, siguiendo terrazas, y agrupan entre 10 y 40 casas. Cuando se trata de calpullis, éstos se identifican por la presencia de: *a*) templo, *b*) escuela-tepochcalli, y *c*) residencias de jefes y gobernantes.

En el bajo valle, los sitios rurales se localizan en el pie de monte, formando cadenas casi continuas a la misma altura. En cambio, en el norte del Valle, que es más alto, también forman franjas pero éstas se cierran en anillos que rodean un cerro.

Resultaría ocioso intentar aquí un resumen, por breve que fuese, del abundante material que ofrece Sanders para cada periodo y para cada fase en el Valle de Teotihuacán, desde el Formativo temprano hasta el Tolteca. Baste pues sintetizar sus propias conclusiones, destacando sólo aquellas que mayor conexión tienen con la evolución de los patrones de asentamiento. Cabe señalar que es el propio Sanders quien hace continuas referencias a otras zonas de la Cuenca de México y del área nuclear, y que por lo tanto las referencias bibliográficas son de él, aunque en la mayoría de los casos las obras referidas también fueron consultadas por mí.

Formativo temprano y medio

La población asentada sería mayor en el sur de la Cuenca (Chalco y Xochimilco) que ofrecía condiciones más favorables para el cultivo de tlacolol, que fue el primer sistema de agricultura en la región. De lo contrario en Teotihuacán se deduce que en el sur los asentamientos no se hallarían a orillas del lago; sino en el pie de monte, como en Teotihuacán (más o menos a 2260 m); la orilla sería importante por

la pesca, pero mucho más lo sería la lluvia y el menor riesgo de heladas. La organización social sería más amplia en el sur, donde es de esperar que se encuentren sitios semejantes a Tlatilco, lo que indica ya cierta jerarquización. En el Valle de Teotihuacán, en cambio, no hay evidencia de organización social a nivel más alto que el de comunidad. No aparecen estructuras característicamente religiosas. Se deduce que se trataba de pequeños grupos autónomos, ligados por nexos de parentesco.

Para la misma época, los centros de mayor importancia serían Chacatzingo, en el estado de Morelos (Piña Chan, 1955), Tlatilco y tal vez Tlapacoya. El Valle de Morelos estaría más densamente poblado que la Cuenca de México. Allá y en Puebla surgió probablemente antes que en la Cuenca la agricultura intensiva con la agricultura intensiva con irrigación.

Formativo tardío

En el Valle de Teotihuacán hay un gran incremento de población. Pero es todavía una población dispersa: salvo tres sitios, todos los demás son caseríos, el mayor de los cuales no llegaría a 500 habitantes. No hay arquitectura ceremonial religiosa. Los caseríos son similares a los del periodo anterior. Todos se encuentran cerca de la planicie aluvial, donde por esa época debieron hacerse los primeros intentos de irrigación.

En cambio, en el suroeste de la Cuenca aparece ya Cuicuilco, que cubre un área de 20 a 25 ha (según datos inéditos de Palerm y Wolf, citados por Sanders). La zona urbanizada cubriría 4 o 5 km² densamente poblados, según Palerm (1961). En los alrededores de la actual ciudad de México hay en esa época menos sitios que en el Valle de Teotihuacán. Para toda el área son importantes, además de Cuicuilco, Tlapacoyan y Amelucan, este último en el estado de Puebla. Ambos son menores que Cuicuilco, pero también tienen pirámides.

En la última fase de este periodo (la llamada Tezoyuca-Patlachique) aparece por primera vez la arquitectura religiosa en el Valle de Teotihuacán, así como cierta estratificación entre las localidades, lo que denota relaciones jerárquicas. El Valle está dividido en pequeños "estados" con una localidad central en lo alto de un cerro y sus

aldeas dependientes alrededor. Los caseríos se localizan en forma semejante a la fase anterior (Cuanalán), por lo que la agricultura debe haberse ajustado a un patrón similar.

Formativo terminal

En el Valle este periodo es verdaderamente revolucionario: se logra el asentamiento en la parte plana (el "piso") del Valle, se concentra una considerable proporción de la población en una sola localidad, se desarrolla la arquitectura y aparece el urbanismo.

El cambio de asentamiento hacia la parte baja del Valle indica la existencia de una agricultura intensiva y la integración de la tierra del bajo valle en un solo sistema de irrigación. El área alcanza entonces por primera vez el rango de centro demográfico y cultural. Al cultivo de riego acompaña una estructura de poder mucho más importante y centralizada que la que demanda el cultivo de chinampas, que se practicaba en el sur de la zona lacustre, a pesar de que sea esta última una técnica considerablemente más intensiva y de rendimiento mayor.

El único sitio explorado a fondo para esta época dentro del área nuclear, que complementa la información de Sanders, es Tlapacoya. Allí, "el eje material y cultural estaba constituido por el edificio ceremonial, a cuyo alrededor se distribuyen las construcciones civiles; éstas estaban habitadas por personas que hacían mayor uso de los objetos ornamentales y ceremoniales, que de los productivos... la ausencia de restos de las habitaciones del pueblo es indicadora de la poca importancia que ellas tenían y de que estaban construidas con material perecedero. Las chozas de los campesinos deben haber estado en los mismos campos de cultivo. De acuerdo con estas características podemos considerar a Tlapacoya como un centro ceremonial estructurado en función de la idea religiosa, en el que se congregan los sacerdotes, sus servidores y los artesanos, con una periferia campesina que lo abastece" (Barba de Piña Chan, 1956:147).

Periodo teotihuacano

Se acentúan entonces claramente los rasgos del periodo anterior: el crecimiento rápido de la población, el uso intensivo de la tierra, el

asentamiento en la planicie aluvial y el nucleamiento gradual de la población en pocos centros en los que la urbanización se intensifica.

En la ciudad de Teotihuacán se distinguen tres zonas concéntricas: un casco formalmente planeado que abarca 8 km², una densa zona residencial inmediata, sin planeación, y un anillo de suburbios y pequeños asentamientos, muchos de ellos a lo largo de los caminos que salían de la ciudad. En total, de 15 a 16 km².

La urbanización evidencia la diferenciación social y la especialización económica. Hay uno, o tal vez dos, mercados; la retícula está planeada en el núcleo central; hay sistema de calles y drenajes; arquitectura monumental. Sitios como Yayahuala y Xolalpan estuvieron tal vez habitados por grupos corporativos de parentesco que vivían en grandes casas comunales, posiblemente con cierta especialización en su actividad económica.

Los asentamientos en la zona rural son pequeños y frecuentemente revelan haber sido planeados, lo que deja la impresión de que estuvieron sujetos a control estatal.

Otros datos sobre la ciudad misma durante este periodo serán abordados en la siguiente sección.

Periodo tolteca

Sanders considera que el Valle de Teotihuacán se vuelve marginal durante este periodo. Hay una impresión general de ruralización. La tesis que explica la caída de Teotihuacán por la destrucción militar a manos de los toltecas, parece comprobarse por la asociación que presenta con la cerámica Coyotlatelco.

Semejante en su orientación al estudio de Sanders, aunque menos amplio, es el que realizó Dean R. Snow en la parte central y norte de Tlaxcala (Snow, s/f). El área ocupa una posición intermedia entre Cholula y Teotihuacán. Sus datos pueden resumirse en la siguiente forma.

En el momento de la conquista, tanto los asentamientos como las áreas de cultivo se localizaban principalmente en riscos y a los lados del valle, por arriba de las corrientes permanentes, evitando la mal drenada tierra baja. Esta zona sólo se ocupó durante la Colonia, después de drenarla.

En términos generales, los sitios más recientes se ubican cerca de los asentamientos actuales, en tanto que no sucede lo mismo con los más antiguos. No se localizan asentamientos en las cimas, salvo cuando son colinas de piedra calcárea o blanda, donde el cultivo es posible. Rara vez hay sitios en el piso abierto del valle; tienden más bien a ubicarse en la ladera baja de la montaña volcánica, o en las colinas sedimentarias.

En el Formativo, casi todos los sitios se hallan en la cima o en la ladera alta de grandes colinas sedimentarias, como sucede en Teotihuacán. Se supone cultivo de tlacolol y pequeños asentamientos nucleados.

La población crece en el clásico. Los asentamientos son en la ladera baja y las zonas de cultivo son entonces en terrenos bajo y plano. No parece que la irrigación haya jugado en ningún momento un papel importante en tiempos arqueológicos. En este periodo, sólo San José Laguna tiene estructuras importantes; el resto son sitios rurales pequeños. En esta cuenca del Zahuapan no hubo un proceso urbanizador semejante al de Teotihuacán, pero sí lo hubo hacia el sur, en la zona de Huamantla y Cholula. Todos los asentamientos del clásico, aunque son muchos y en niveles bajos, caerían en una clasificación semejante a los caseríos del Formativo teotihuacano. De allí que pueda considerarse esta región como parte del *hinterland* dominado por Teotihuacán.

Durante el periodo Tolteca, esta zona parece quedar al margen, sin caer bajo ningún dominio exterior. La influencia mayor, más que de Tula, viene de Cholula.

El asentamiento durante el posclásico indica preferencia por sitios cerca de los ríos, aun cuando sean lugares escarpados. Se abandonan los sitios abiertos del valle.

Tizatlán, la cabecera que parece haber sido más importante en Tlaxcala, da la impresión de ser muy grande, pero dispersa más que nucleada. Tal vez, opina Snow, ese patrón haya permitido una mejor defensa ante los aztecas, ya que resultaba fácil abandonar la ciudad (había varias similares) y realizar algo semejante a una "lucha de guerrillas".

En general, la organización política que se deduce resulta más bien la basada en cacicazgos, los cuales sólo dejan de percibirse en el

clásico, merced a un dominio efectivo de Teotihuacán, pero vuelven a denotarse en el posclásico.

Como se ve, el trabajo de Snow corrobora en todos sus puntos las ideas generales de Sanders, a la vez que las complementa al referirse a una zona que fue marginal a Teotihuacán (salvo en el clásico), pero que está dentro del área nuclear.

En cambio, tanto los resultados de Sanders como los de Snow contradicen la tesis sustentada por Mayer Oakes (1959 y 1960), según la cual Teotihuacán fue sólo el centro ceremonial de un área constituida por localidades especializadas cada una de ellas en algún producto (la sal, como en El Risco, o ciertos cultivos, o artesanías). La existencia probable, durante el clásico, de otros centros importantes además de Teotihuacán, en la que también se apoya Mayer Oakes, no implica que las relaciones entre todas ellas hayan sido simbióticas, sino que pudieron ser jerárquicas, como opina Sanders.

Para el norte del Valle de México, Tolstoy ofrece los resultados de su exploración de superficie, en la que presta mayor atención al clásico y al posclásico (Tolstoy, 1958). Para el Formativo indica que la población se encontraba indudablemente dispersa, pero que la arquitectura doméstica había superado ya la etapa experimental. Entre el 600 y 200 antes de nuestra era (Teotihuacán I), el nivel del lago bajo: el sitio denominado El Tepalcate está bajo la cota del lago en la época de la Conquista y muestra evidencia de antiguo cultivo de chinampa. Dado que en su encuesta Tolstoy incluye buena parte del Valle de Teotihuacán, no parece necesario resumir aquí sus resultados, que, por lo demás, no se apartan en ningún punto importante de los obtenidos por Sanders.

Es obvio que los estudios reseñados no integran un panorama completo del desarrollo de los patrones de asentamiento en el área nuclear de la región simbiótica del centro de México. El propio Sanders se ha ocupado de la parte sur de la Cuenca (Sanders, 1956), pero su estudio ha sido más bien histórico y referido a la situación actual, sin que haya realizado allí una investigación arqueológica semejante a la que hizo en el Valle de Teotihuacán. Por otra parte, la tarea de reunir sistemáticamente los datos dispersos que pueden encontrarse en los informes arqueológicos sobre el área, supera con mucho los límites de este ensayo. Sin embargo, creemos que este

breve esbozo diacrónico permite ubicar mejor la parte siguiente y última del trabajo, que se refiere a las características más sobresalientes de las ciudades arqueológicas en el área.

V. La teoría de las ciudades preindustriales y las ciudades del área nuclear

El término "ciudad" y el de "urbano" son de esos términos ambiguos incluso en el lenguaje técnico. Tanto se aplica a las megalópolis contemporáneas, como —en el caso de la clasificación censal de México— a poblaciones mayores de 2500 habitantes. Lo mismo se habla de la ciudad de Ur, que de las ciudades-Estado medievales y de las grandes urbes industriales. Obviamente, el sustantivo ciudad requiere adjetivarse si ha de resultar de algún valor clasificatorio y conceptual.

Uno de los intentos en tal sentido que resulta más sugerente, es el concepto de ciudad preindustrial desarrollado ampliamente por el sociólogo e historiador Gideon Sjoberg (1960). Su principal hipótesis es que las ciudades preindustriales, bien sean en la Europa medieval, en la China tradicional, en India o en cualquier parte, se asemejan mucho una a otra en su estructura y en su forma, a la vez que difieren marcadamente de los centros urbanos industriales modernos (p. 4).

La ciudad, considera Sjoberg, es un subsistema dentro de la sociedad feudal, y como tal debe contrastarse con la comunidad rural y verse como parte de un orden social más amplio. Lo cual no significa que pueda negarse su carácter determinante en ciertas formas y manifestaciones de la vida social. Todas las ciudades preindustriales presentan similitudes estructurales; pero fuera de ellas, manifiestan también diferencias que deben atribuirse a las peculiaridades de la tradición cultural propia de cada una de ellas.

Tomando como base las características que Sjoberg enumera para las ciudades preindustriales, trataremos en esta última sección de ver hasta qué grado las ciudades del área nuclear del centro de México se ajustan a ese patrón, sin tomar en cuenta si estas ciudades son del período clásico (Teotihuacán, Xochicalco) o posteriores (Tenochtitlan). Sjoberg, que maneja datos incluso de ciudades actuales, ofrece muchas características para las cuales la arqueología no puede ofre-

cer evidencia directa; eso mismo puede permitirnos, en el caso de que otros puntos comprobables sean semejantes, deducir para las ciudades prehispánicas, teóricamente, algunos hechos diferentes de los aportados hasta ahora por los arqueólogos.

En el uso de la tierra dentro del perímetro urbano, Sjöberg señala tres rasgos principales (p. 95): 1) preeminencia del área central sobre la periferia; 2) ciertas diferencias más finas según nexos étnicos, ocupacionales y familiares; 3) baja incidencia de diferenciación funcional en otros patrones de uso de la tierra.

El centro se caracteriza por la presencia de los edificios religiosos, cerca de los cuales se ubican los comerciales y las residencias de la élite. Es bien sabido que en las ciudades mesoamericanas el centro estaba justamente ocupado por tales estructuras: templos, palacios y plazas. La orientación y disposición de ese núcleo central normaba la organización del resto de la ciudad, como lo demuestran las calzadas que unían Tenochtitlan con la ribera del lago y que dividían la ciudad en cuatro sectores (Marquina, 1960), así como los ejes perpendiculares de Teotihuacán, que también delimitaban cuatro cuarteles (Bruce, 1966) y los de Xochicalco (Armillas, s/f; Sanders, 1952). El núcleo central estaba separado del resto de la ciudad, bien por murallas (Tenochtitlan), por plataformas (Teotihuacán, Xochicalco), o aun por fosos —Xochicalco, al menos en la sección de La Bodega, que Sanders (1952) considera ceremonial. La planificación de estos núcleos centrales era rigurosa (hay maquetas, tanto para Xochicalco como para Tenochtitlan) y tendía hacia la simetría; no así la del área residencial inmediata, densamente poblada.

“Algunos grupos de la clase baja, dice Shoberg (p. 100), se ubican en las afueras para complementar sus bajos ingresos y disponibilidad de alimentos mediante la agricultura”. Ese fenómeno corresponde también a las ciudades del área nuclear: en Xochicalco, ocupan terrazas bajas en las que posiblemente combinaban el trabajo agrícola con la residencia; en Tenochtitlan, según el “Mapa en papel de maguey”, había una casa en cada chinampa, al menos en la parte norte; en Teotihuacán, el anillo exterior es más disperso y se continúa en los caseríos agrícolas que se alinean a lo largo de los caminos.

La diferencia interna según procedencia étnica, es decir, el hecho de que habiten en la ciudad grupos étnicos diversos y éstos se man-

tengan más o menos congregados, se comprueba en primer término por las fuentes históricas, que mencionan con harta frecuencia los "barrios" de gente de diversa filiación. Pero en el aspecto arqueológico hay ya también algunos indicios, como los resultados de la exploración de Paddock en una zona de Teotihuacán que se presume estuvo habitada por oaxaqueños, o al menos por gente que había vivido en Oaxaca largo tiempo (Millon, 1966-A).

La agrupación de sectores de la población dedicados a determinadas actividades es también un hecho ampliamente conocido. La especialización de muchos calpullis es mencionada frecuentemente por las fuentes, tanto indígenas como españolas. En Cholula hubo un barrio de mercaderes (o sacerdotes-mercaderes, como piensa Kirchhoff), del cual todavía hoy se conserva el nombre (Tianguisnáhuac) en el barrio actual de San Miguel, que dentro de la organización religiosa tradicional ocupa un lugar especial. La concentración de obsidiana y moldes de arcilla en Ozumba (Sanders, 1965) y la de obsidiana en Teotihuacán (Spence, 1966), son pruebas arqueológicas que confirman la existencia de esas secciones con actividades económicas especializadas, al menos en las ciudades de mayor dimensión.

En cuanto a las unidades ligadas por parentesco, toda la discusión sobre la naturaleza del calpulli aporta datos más que suficientes para aceptar su existencia en las ciudades del centro de México, así como algunos estudios etnográficos recientes en Tlaxcala y Puebla.

Las unidades territoriales internas (calpullis o barrios) tuvieron frecuentemente su propia organización interna en el aspecto religioso y aun de gobierno; poseían su propio templo, celebraban sus propias fiestas y tenían sus líderes locales, tal como a principios del presente siglo ocurría en Bokhara, con 217 diferentes sectores residenciales (Sjoberg, p. 100). Los estudios de etnografía moderna en México revelan una situación semejante, en tanto que la presencia de pequeños templos fuera del núcleo central y la información histórica, apoyan su existencia en la época prehispánica.

Las élites gobernantes son urbanas por definición (Sjoberg, p. 111) en las ciudades preindustriales, y están en estrecho contacto, lo que favorece que posean una cultura mucho más homogénea que la de los sectores bajos. La religión oficial que practica la élite, no corresponde

necesariamente a las prácticas y concepciones de los demás grupos. Este punto podría comprobarse arqueológicamente por la existencia de dioses locales en los poblados rurales; halla también apoyo en la etnografía, que encuentra en la actualidad en los sectores rurales y urbanos bajos una amplia gama de prácticas y conceptos que se apartan de la ortodoxia católica a la que sus practicantes dicen pertenecer. Los logros más altos de la cultura prehispánica, bien es sabido, obraban en poder de una élite, pero eran ajenos a las grandes masas de la población.

Sjoberg enfatiza la gran ritualización de maneras de conducta, especialmente en la clase superior, y señala que ese ritual contribuye a distinguir estatus en una sociedad altamente estratificada. El mismo papel desempeña la diferencia en la indumentaria. Los relatos de los cronistas, así como algunas representaciones en códices y esculturas, permiten afirmar que tal ritualización existió también en las ciudades mesoamericanas.

Otro rasgo característico de las ciudades preindustriales es la presencia de gremios que agrupan a todos los que se dedican a una ocupación. También aquí, las crónicas del siglo *xvi* son abundantes en datos pertinentes para Mesoamérica (véase, en especial, algunas láminas de la Relación de Michoacán). Estos gremios poseen sus propias deidades tutelares y organizan las festividades correspondientes, a las que pueden asistir gentes ajenas al gremio, por lo que se convierten en una actividad que refuerza la cohesión social entre los grupos de la ciudad. A la vez, un patrón recurrente en las ciudades preindustriales es la organización de festivales generales, de toda la ciudad, en honor de su dios o santo tutelar. De todo ello hay abundante evidencia histórica y etnográfica para el centro de México.

El comercio tiene una gran importancia y ocupa una alta proporción de la fuerza de trabajo. Los sitios para los mercados permanentes o periódicos en las ciudades del área nuclear ocupaban un lugar destacado en la traza general, como ocurría en Tlatelolco e incluso, aparentemente, en Teotihuacán (Drewitt, 1966). Por otra parte, no es demasiado aventurado afirmar que existía un ciclo de mercados periódicos en cada región, tal como existe todavía entre otras, en el área de Chalco-Amecameca.

La traza de la ciudad, en lo que toca a su orientación, responde frecuentemente a criterios mágico-religiosos. La importancia de los puntos cardinales en la religión mesoamericana es bien conocida, así como su asociación a dioses y colores. La traza de Teotihuacán obedece, con mínima desviación, al eje norte-sur que sigue la calzada de los muertos, y hay evidencia de que se tomó especial cuidado en la orientación de las demás calles (Millon, 1966-B). También a esa orientación respondía la traza de Tenochtitlan (Marquina, 1960).

No es necesario abundar más sobre el tema. Los puntos hasta aquí tratados permiten afirmar que las ciudades mesoamericanas (al menos las del área nuclear de la región simbiótica del centro de México) se ajustan en sus rasgos generales conocidos al patrón establecido para las ciudades preindustriales, lo que abre prometedoras posibilidades para la reconstrucción de aspectos de su vida que hasta la fecha, y contando sólo con la evidencia arqueológica y la información histórica, han permanecido prácticamente intocados.

Bibliografía consultada

- ADAMS, Romert MCC, *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. Aldine Publ. Chicago, 1966, 191 pp.
- ARMILLAS, Pedro, "Formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica", en Tax, Sol, 1951.
- _____. *Notas del Seminario sobre uso de la tierra y patrón de asentamiento*. ENAH, México, s/f.
- BATAILLON, Claude, "L'axe néovolcanique dans la géogra du Mexique Central", *Revista Geográfica*, núm. 64, Río de Janeiro, 1966.
- BARBA DE PIÑA CHAN, Beatriz, "Tlapacoya. Un sitio preclásico de transición", *Acta Antropológica*, época 2, I.1, ENAH, México, 1956, 205 pp.
- BORHEGY, Stephan F. de, "Settlement Patterns in the Guatemalan Highlands: Past and Present", en Willey, Gordon (B), 1956.
- CASO, Alfonso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de Historia*, XV:1, 1956.

- COE, Michael D. "The Chinampas of Mexico", *Scientific American*, 211:1, 1964.
- COE, M.D. y D.V. Flannery, "Microenvironments and Mesoamerican Prehistory", en *Science*, vol. 143, núm. 3607.
- DREWITT, Bruce, Planeación de la Antigua Ciudad de Teotihuacán, ponencia presentada ante la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966, Mimeo.
- GARCÍA RAMOS, Domingo, *Iniciación al urbanismo*, (2a. ed.), Escuela de Arquitectura, UNAM, México, 1965, 305 pp.
- GIBSON, Charles, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Yale University Press, 1952, 300 pp.
- *The Azteca Under Spanish Rule*, Stanford University Press, 1964, 657 pp.
- HEIZER Robert F., "Agriculture and the theocratic State in Lowland Southeastern Mexico", *American Antiquity*, 26:2, 1960.
- KELLY J. Charles, "Settlement Patterns in North-Central Mexico", en Willey, Gordon (B), 1956.
- KIDDER, Alfred V., "La arqueología Mesoamericana desde 1960", en *Antropología de Mesoamérica*, Estudios monográficos, V. Unión Panamericana, 1960.
- LINNE, Sigvald, *El Valle y la Ciudad de México en 1550*, en The Ethnographical Museum of Sweden, New Series, Publ. 9, Estocolmo, 1948, 220 pp.
- MAC NEISH, Richard, "Prehistoric Settlement Patterns on the Northeast Periphery of Mesoamérica", en Willey, Gordon (B).
- MARQUINA, Ignacio, *El Templo Mayor de México*, INAH, México, 1960, 118 pp.
- MAYER-CAKES, William, *A Stratigraphic Excavation at El Risco*, México, American Philosophical Society, vol. 103, núm. 3, 1959.
- *A developmental Concept of Pre-Spanish Urbanization in the Valley of Mexico*. Middle American Research Institute, Middle American Records, II.
- MILLON, Rene, Extensión y Población de la Ciudad de Teotihuacán en sus Diferentes Periodos; un Cálculo Provisional. Ponencia presentada ante la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966-A, Mimeo.

- _____ El problema de la Integración en la Sociedad Teotihuacana. Ponencia presentada ante la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966-B, Mimeo.
- _____ *Report (n. 8) on the Teotihuacan Mapping Project, for the Departamento de Monumentos Prehispánicos*, diciembre 15, 1966-C., Mecnografiado.
- PALERM, Angel, "Sistemas de regadío en Teotihuacán y en El Pedregal", *La agricultura y el desarrollo de la civilización de Mesoamérica*, Revista Interamericana de Ciencias Sociales, I: 1, Washington, 1961.
- PALERM, Angel y Eric R. Wolf, "Potencial ecológico y desarrollo cultural en Mesoamérica", Estudios monográficos, III, *Estudios sobre ecología humana*. Unión Panamericana, Washington, 1958.
- PARSONS, Jeffrey R., *Prehispanic Settlement Patterns in the Texcoco Region Mexico*. Proposal to the National Science Foundation, 1966, 31 pp., Mecnografiado.
- PIÑA CHAN, Román, "Tlatilco y la cultura preclásica del Valle de México", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. IV, núm. 32, México, 1952.
- _____ *Chalcatzinco, Morelos*. Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México, 1955.
- SANDERS, William T., "Estudios sobre el patrón de asentamiento del poblado de Xochicalco", *Tlatoani*, vol. I, núm. 2, ENAH, México, 1952.
- _____ "The Central Mexico symbiotic Region. A Study in Prehistoric Settlement Patterns", en Willey, Gordon (B), 1956.
- _____ "Cultural Ecology of Nuclear Mesoamerica", *American Anthropologist*, vol. 64:1, parte I, 1962.
- _____ *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley. A Preliminary Report of the Results of the Teotihuacan Valley Project*. The Pennsylvania State University, 1965, 209 pp., Mimeo.
- SEARS, William H., "Settlement Patterns in Eastern United States", en Willey, Gordon (B), 1956, p. 45-51.
- SHOOK, Edwin y Tatiana Proskouriakoff, "Settlement Pattern in Mesoamerica and the Sequence in The Guatemalan Highlands", en Willey, Gordon (B), 1956.
- SJOBERG, Gideon, *The Preindustrial City. Past and Present*. The Free Press Glence, 1960, 353 pp.

- SNOW, Dean R., *Sequence and Settlement Pattern in Prehistoric Tlaxcala*, s/f., Mimeo.
- SPENCE, Michael W., Los Talleres de Obsidiana en Teotihuacán. Ponencia presentada ante la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966. Mimeo.
- TAX, Sol (Ed.), *The Civilizations of Ancient America*. Proceedings of the XXIX International Congress of Americanist, vol. I. The University of Chicago Press, 1951.
- TOLSTOY, Paul, *Surface Survey of the Northern Valley of Mexico: The Classic and Post-Classic Periods*. Transactions of the American Philological Society, new series, vol. 48, part. 5, Filadelfia, 1958, 101 pp.
- TOUSSAINT, M. F. Tomez de Orozco y J. Fernández, *Planos de la Ciudad de México. Siglos XVI y XVII*. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1938.
- VOGT, Evon Z., "An Appraisal of Prehistoric Settlement Patterns in the New World", en Willey, Gordon (B), 1956.
- WEST, Robert y Pedro Armillas, "Las chinampas de México", *Cuadernos Americanos*, IX:2, 1950.
- WILLEY, Gordon, "Problems concerning prehistoric settlement patterns in the Maya Lowlands", en Willey, Gordon (B), 1956-A.
- _____ (Ed.), *Prehistoric Settlement Patterns in the New World*. Viking Fund Publications in Anthropology, núm XXIII, New York, 1956-B, 202 pp.

Los Niños Mártires de Tlaxcala

Luis Munive Escobar, obispo de Tlaxcala, informó que durante el primer acto público del papa Wojtyla en su nueva visita a México se anunciará la beatificación de Cristóbal, Antonio y Juan, los "Niños Mártires de Tlaxcala". El pasado tres de marzo, según nota de *La Jornada* (28-III-90), se habría dado la noticia oficial en Roma. Al parecer, ésta será la culminación de un esfuerzo llevado a cabo por la Diócesis de Tlaxcala y su actual titular, desde 1978.

Estos niños, de entre 10 y 13 años de edad, fueron muertos por sus propios pueblos entre 1527 y 1529, es decir, en los primeros años de la invasión y en los inicios mismos de la evangelización. A uno de ellos, se cuenta, lo quemó su propio padre. A los otros dos los mataron a golpes los indios. Ganaron así el título de mártires.

¿Qué los llevó a la muerte a manos de los suyos? En resumen, lo que ocurrió fue lo siguiente. A Cristóbal, hijo de un noble de Tlaxcala, se lo llevaron los franciscanos junto con otros niños indios; los adoctrinaron y los indujeron a luchar contra la religión de sus mayores. Los niños se dedicaron a destruir "ídolos" y a tratar de impedir las prácticas religiosas de su propia gente. Es válido suponer que, como buenos catecúmenos, delataran a los practicantes y transmitieran preciosa información a los encendidos misioneros. Lo mismo hicieron Antonio, noble, y Juan, su sirviente macehual, sólo

que inducidos por los dominicos y en distintas comunidades de Puebla y Tlaxcala. Finalmente, su gente no toleró más y los mató.

Se puede entender la historia, si se piensa en la mentalidad misionera avivada por la reconquista; en el corto número de frailes frente a las muchedumbres indias; en la tenaz resistencia que éstas ofrecían a abandonar su religión y cultura ancestrales; en los valores y las normas de conducta plenamente vigentes entonces en los pueblos nahuas del centro de México. Es un esfuerzo para tratar de comprender, no para juzgar.

¿Pero cómo entender la actitud actual de la Iglesia católica? ¿Qué significa y qué implicaciones tiene la beatificación de estos niños en el México de 1990? El asunto tiene muchos ángulos y me parece importante referirme a los que considero más inquietantes.

En primer término, la exaltación de la intolerancia, en un momento en el que a nivel mundial se lucha precisamente en favor de la tolerancia, ingrediente indispensable de cualquier democracia. La acción que se premia es, ante todo, la muerte en aras de la intolerancia, de una fe que no admite ni respeta a ninguna otra. Es también la consagración de la violencia "justa", que se justifica por la obligación de imponer, a cualquier precio, una verdad que se supone absoluta, única y excluyente. Como en los más oscuros tiempos medievales y en la más rígida inquisición, éste es el ejemplo que la Iglesia propone a los niños de hoy...?

La manipulación de la conciencia de niños y adolescentes para ponerlos al servicio de causas sagradas y profanas es una práctica recurrente en la historia. Hitler lo hizo con las juventudes nazis y todo régimen totalitario siente, con seguridad, la tentación de hacerlo.

¿Es con ese espíritu que la Iglesia y la comunidad católicas reclaman incesantemente el derecho a participar como tales en el sistema educativo nacional? ¿Hacia esos valores quieren orientar la educación de los niños mexicanos? ¿Para eso insisten en modificar el artículo 3o. constitucional?

Periódicamente se denuncia la actividad de algunas Iglesias protestantes que, al parecer, obligan a los niños adeptos a no cantar el Himno Nacional ni hacer honores a la Bandera. ¿Qué hicieron estos Niños Mártires si no agredir a los símbolos más sagrados y representativos de sus pueblos? ¿Una es traición a la patria y otra es un paso hacia la santidad?

Por otra parte, esto ocurre cuando, finalmente, las más altas autoridades del país parecen dispuestas a que se reconozcan los derechos específicos de los pueblos indios en la Constitución mexicana. Es abrir el camino para que se garantice a estos millones de mexicanos el derecho a usar y desarrollar su propio idioma, a mantener sus formas de organización social y sus prácticas culturales, además de reafirmar su derecho a la tierra y a una impartición de justicia efectiva. Este paso hacia el reconocimiento del pluralismo va en dirección contraria a la orientación ideológica que subyace en la beatificación de los niños tlaxcaltecas; ésta es, sin más, una nueva agresión a los pueblos y a las culturas indias de nuestro país, intolerable y sintomática cuando ya tenemos encima los actos del Quinto Centenario.

Finalmente, una duda sincera: para que un ciudadano mexicano pueda aceptar una distinción de un gobierno extranjero, requiere la autorización expresa del Congreso, que se publica en el *Diario Oficial*. El Vaticano es un gobierno extranjero ante el cual el presidente de México ha enviado oficialmente un representante personal. Los niños beatificados pasan a formar parte de una corte: la corte celestial. ¿Requieren o no autorización del Congreso?

**Documentos de trabajo,
notas y misceláneos**

La penetración cultural imperialista en México*

En 1948 el profesor Julio de la Fuente publicó un breve ensayo que tituló "La civilización 'pocha' de México", en el cual presentaba una lista impresionante de aspectos de la vida en nuestro país que habían sido tomados de los Estados Unidos. Algunos eran típicamente norteamericanos en el sentido de que habían surgido en los Estados Unidos; otros, en cambio, provenían de Europa o de otros continentes, pero habían llegado a México por nuestra frontera del norte. En la enumeración que hacía el profesor De la Fuente, se consignaba el cambio de costumbres tradicionales, la introducción de otras nuevas, el consumo de una serie de bienes tales como las bebidas gaseosas, el chicle, una buena cantidad de instrumentos domésticos, la construcción de rascacielos, la generalización del uso de vehículos de motor de combustión interna, la introducción de palabras anglosajonas cuya fonética simplemente se había castellanizado, la práctica de ciertos deportes y, en fin, una gama inmensa de rasgos y elementos culturales importados de los Estados Unidos. El propio investigador señala que estos cambios han ocurrido con mayor rapidez y eficacia que los efectuados durante los tres siglos de dominación colonial española. Por su parte, un antropólogo norteamericano, hoy de moda en

* Escrito para el Movimiento de Liberación Nacional.

México, el doctor Oscar Lewis, señala que "nunca antes en la larga historia de las relaciones mexico-norteamericanas, ha habido un periodo de acción tan intensa y variada entre los dos países" como la ocurrida entre 1940 y 1958 (fecha en que publicó su estudio "México desde 1940"). Y señala que esa creciente ola de "americanización" es un fuerte golpe al orgullo nacional mexicano. En un alarde de cinismo, el doctor Lewis afirma: "Los grupos de izquierda han utilizado el tema de las inversiones extranjeras como una prueba más del imperialismo americano. Sin embargo, a diferencia del viejo imperialismo, que llevaba consigo la amenaza de la fuerza armada, el nuevo tipo de dependencia económica y cultural de México con respecto a los Estados Unidos, es mucho más difícil de combatir por parte de los nacionalistas y los grupos de izquierda".

En efecto, la penetración cultural imperialista en México, como seguramente ocurre también en otros países, toma en la actualidad formas más sutiles, aunque no menos peligrosas y eficaces.

El primer punto a analizar para hacer frente a este peligro es tener clara conciencia de en qué consiste la penetración cultural imperialista contra la que debemos luchar. En efecto, se expresan cada vez en mayor número las formas de la cultura europea occidental en su variedad estadounidense, formas que van, según palabras de Oscar Lewis, "desde Santa Claus hasta el psicoanálisis". Pero es indispensable distinguir aquí los cambios en la cultura que significan una penetración imperialista de los cambios que obligadamente corresponden a la transformación del país, o que representan el avance universal del pensamiento, de la técnica y de la ciencia. México no puede permanecer, ni permanece de hecho, al margen de lo que ocurre en el resto del mundo, incluido lo que ocurre en los Estados Unidos. Aunque haya versiones oficiales que intenten convencernos de que los mexicanos somos seres excepcionales, que hemos creado nuestras propias ideas y nuestra propia revolución, sin que hayan estado "contaminadas" por las ideas y revoluciones del resto del mundo, la verdad es que en mayor o menor medida, lo que sucede fuera de nuestras fronteras nos afecta. Y no podía ser de otra manera. Como tampoco puede evitarse que asimilemos aspectos, pautas y elementos de la cultura de un país con el cual tenemos dos mil kilómetros de frontera, y menos cuando ese país es uno de los dos más

poderosos del mundo. Éste es un proceso natural, que puede comprobarse viendo la "mexicanización" que se manifiesta en grado sensible en los estados norteamericanos fronterizos. No aceptar el conocimiento científico, el avance tecnológico, las nuevas formas de vida que hoy imperan en el mundo, sólo porque nos vienen de los Estados Unidos, es caer en una actitud chauvinista, conservadora, inconsecuente con una militancia progresista. Es indispensable, por lo tanto, distinguir lo que es resultado de un proceso natural de aculturación, lo que resulta del avance mundial, de lo que es producto de la penetración imperialista. ¿Cómo distinguirlo? Creo que lo podemos intentar definiendo la penetración cultural imperialista como toda actividad que auspiciada por la metrópoli imperialista busque provocar cambios en la cultura nacional tendientes a reforzar y a perpetuar el dominio económico que caracteriza al sistema imperialista.

Partiendo de la definición anterior es posible distinguir por lo menos tres formas de penetración cultural imperialista:

I) La que busca condicionar la producción y la demanda nacionales en función de los intereses imperialistas y no en función de las necesidades propias del desarrollo nacional autónomo.

II) La que pretende modificar la ideología del pueblo con el fin de preservar el sistema imperialista, y

III) La que resulta del mismo sistema imperialista, que provoca cambios derivados que indirectamente favorecen al imperialismo.

Analícemos con mayor cuidado cada una de ellas.

La penetración cultural imperialista que pretende condicionar la producción y la demanda nacionales en función de los intereses económicos del imperialismo y no en función de las necesidades propias del desarrollo nacional autónomo, se manifiesta en diferentes formas. En este capítulo cabe, desde luego, la modificación de los hábitos de consumo que amplía el mercado nacional para una serie de productos, a veces francamente superfluos, de procedencia y manufactura norteamericanas. El mecanismo fundamental que se pone en juego es una intensa campaña de propaganda a través de todos los medios de difusión para las masas, detrás de la cual hay con frecuencia sesudos estudios psicológicos y una legión de técnicos especializados en lo que se ha llamado "las ciencias de la conducta". La propaganda, comercial o política, ya no se hace en la actualidad de manera empírica, sino sobre bases científicas entre las que juega un

papel importante la teoría de los reflejos condicionados. Los resultados saltan a la vista: mucha gente dice “vamos a tomar una coca” cuando quiere beber un refresco; “dame un kleenex” cuando pide un pañuelo desechable. Se identifica una marca particular con un tipo de producto. Muchos artículos de manufactura nacional llevan marcas parecidas a las marcas norteamericanas de productos similares, para aprovechar su propaganda. Estamos bombardeados las 24 horas del día por una serie infinita de imperativos propagandísticos: tome tal cosa, fume tal marca, compre esto o lo otro, haga eso o aquello, pida, exija, consuma, compre, compre, compre.... Las empresas nacionales que deciden entrar en esa guerra de propaganda, deben destinar al efecto cuantiosos recursos; las formas de vender se han transformado, merced a la presión de las compañías imperialistas.

En lo que se refiere a la producción nacional, la deformación de nuestra economía se ve acompañada de cambios colaterales en otros aspectos de nuestra vida. “La falta de un plan para el desarrollo de nuestra economía —señalaba en 1956 Francisco Ortiz Mendoza— corresponde un desarrollo de la enseñanza técnica sin una planificación adecuada nacional”. La educación técnica y científica, en efecto, se halla todavía desconectada de la realidad nacional; los planes de estudio y los programas no están estructurados de manera tal que produzcan egresados conocedores de los problemas nacionales y conscientes del papel que les corresponde desempeñar en la solución de esos problemas. Este tema lo analizaremos con mayor detalle más adelante. Pero conviene señalar aquí que el hecho de que muchas industrias establecidas en nuestro territorio sean subsidiarias de grandes compañías norteamericanas, coloca al técnico mexicano que en ellas trabaja en la condición de mero copiadador, repetidor de formas de trabajo desarrolladas e implantadas al norte del Río Bravo, cortándole su capacidad creativa, su potencialidad para desarrollar nuevas técnicas.

La penetración cultural imperialista enfocada a la modificación de la ideología popular para preservar el sistema imperialista es la que en mi concepto merece una atención preferente. Creo que es posible distinguir tres tipos:

1) La propaganda que exalta el “modo de vida americano” y en general el sistema capitalista.

2) La propaganda que denigra y calumnia toda tendencia o movimiento social que pueda poner en peligro la estabilidad de los privilegios imperialistas, y

3) La penetración de teorías y conceptos aparentemente "apolíticos" pero que en realidad persiguen los objetivos señalados anteriormente.

En lo que atañe a la primera forma debe señalarse el papel preponderante que juega el control de los medios de difusión para las masas: prensa, radio, televisión, cine, literatura en general. Ese control se ejerce en dos modalidades.

La primera consiste en el control directo que tienen las fuerzas imperialistas sobre algunos de estos medios de difusión. Aquí quedan incluidas las revistas norteamericanas editadas en español y en versiones especiales para México o para América Latina, como *Visión*, *Life*, *Selecciones* y una cantidad enorme de pasquines ilustrados, pochamente llamados *comics*; los programas de televisión hechos en Estados Unidos y doblados al español, cuya transmisión generalmente es patrocinada por empresas norteamericanas; las películas estadounidenses (cabe señalar que entre 1950 y 1958 se exhibieron en el Distrito Federal 3515 películas, de las cuales 1985, es decir, el 56.4% eran norteamericanas, en tanto que sólo 847, o sea, el 24.0% eran mexicanas), las transmisiones de radiodifusoras norteamericanas, que se hacen en español y son especialmente destinadas a Latinoamérica; los artículos y caricaturas hechos por encargo y pagados por la embajada norteamericana o por compañías estadounidenses, que se publican en periódicos mexicanos; y, en fin, la propaganda directa que hace la embajada norteamericana a través de folletos, libros, boletines, etcétera.

Existe, además, una segunda forma que consiste en el control indirecto sobre los medios de difusión, ejercido a través de diversos mecanismos. Por ejemplo, mediante la presión que ejercen los anunciantes norteamericanos sobre la línea política general de la prensa, el radio, la televisión y el cine comerciales. En esto tienen injerencia importante las agencias de publicidad, casi todas en manos de capital estadounidense. Y también las agencias de noticias que presenten una visión cuidadosamente deformada de cuanto ocurre en el mundo, siempre favorable a los intereses imperialistas. Por último, cabe resaltar el hecho de que en su mayoría los medios de

difusión para las masas, cuando no son poseídos directamente por empresas estadounidenses, están en poder de la burguesía proimperialista, que no necesita estímulos para defender los intereses de sus "socios".

Estos mismos mecanismos son los que se ponen en juego para cubrir el segundo aspecto de la propaganda política: el que está encaminado a atacar por todos los caminos posibles a la ideología progresista y a los movimientos antiimperialistas nacionales o extranjeros. Todos hemos visto la feroz campaña desatada permanentemente en contra de la Revolución Cubana; la forma en que se trata de ocultar el avance arrollador del campo socialista; la distorsión con que se presentan los movimientos de liberación nacional en África, Asia y América Latina.

Pasemos ahora a analizar brevemente un aspecto más sutil de la penetración imperialista en el terreno de la ideología: aquél que aparentemente nada tiene que ver con la política pero que en realidad refuerza al imperialismo. Se manifiesta en todos los campos; pero ante la imposibilidad de señalar ejemplos en cada uno de ellos, nos conformaremos con presentar algunos casos.

Para no abandonar todavía el terreno de los medios de difusión para las masas, hagamos notar que en muchas ocasiones el contenido aparente no toca para nada los problemas políticos; ni exalta el "modo de vida americano" ni presenta a un comunista denunciando a su padre o comiéndose a un niño. ¿En dónde está pues el peligro? Generalmente, en que presenta una visión deformada de la realidad; en que implica una concepción idealista del mundo y de la naturaleza, que, de aceptarse, impide comprender la dinámica social, la transformación del orden establecido y el camino para superar los problemas que padecemos. Esto lo hallamos claramente en los relatos históricos: la historia aparece allí como un proceso caprichoso, sin sentido, sujeto a la voluntad de los individuos superiores. Desaparecen las leyes sociales. Lo vemos también en la forma en que se presentan las causas de la desigualdad social, la que se atribuye exclusivamente al diferente esfuerzo que desarrolla cada quien individualmente para superar su situación. Los pobres son pobres porque son flojos o tontos; los ricos lo deben todo a su esfuerzo personal. Se escamotea la causa verdadera, es decir, la estructura socioeconómica de la sociedad. La soli-

daridad, especialmente la solidaridad de clase, se presenta como algo inútil; lo que vale es la competencia individual, el triunfo personal a cualquier costo. Y el triunfo personal se presenta bajo la forma de enriquecimiento. La riqueza es el valor máximo al que se pueda aspirar. Violencia y guerra: preparación belicista.

Por otra parte, se pretende desviar la atención pública hacia problemas menores, siempre con la finalidad de evitar que surja la conciencia de los problemas esenciales. Se auspicia la distracción vana, el entretenimiento improductivo. Hay, también, una tendencia a fomentar la admiración por la fuerza, que en el fondo sirve para justificar el dominio de un individuo por otro y, en última instancia, el dominio de una nación por otra. Estas son sólo algunas formas a través de las cuales se pretende influir ideológicamente sobre el gran público.

Pero hay también formas especiales de penetración ideológica en distintos campos de actividad. Veamos, por ejemplo, lo que sucede en el terreno de la investigación científica. Si las cosas marcharan de acuerdo con las necesidades del país, de acuerdo con el interés nacional, la investigación científica estaría encaminada al estudio de nuestros problemas con el fin de encontrar las mejores soluciones. Pero son muchos los ejemplos que nos demuestran que no es así. Recuerdo que hace algunos años, en una sesión del Círculo de Estudios Mexicanos, el Dr. Enrique Cabrera hizo una brillante exposición de cómo se manifestaba la penetración imperialista en los trabajos que realiza el Instituto de Cardiología. Mencionaba cómo muchos investigadores dedicaban su esfuerzo al estudio de padecimientos cardiacos que en México tenían una incidencia insignificante, pero que en Estados Unidos eran problemas importantes. Mencionaba también que a veces era necesario emplear equipos inadecuados, fabricados en Norteamérica, en vez de usar equipos producidos en otros países, que se adaptaban mejor a las necesidades de la investigación.

Fenómenos similares pueden encontrarse en casi todos los centros de investigación científica de México. Las agencias oficiales norteamericanas, las fundaciones y las empresas particulares, acostumbran otorgar becas de investigación a científicos mexicanos. En muchos de los casos las condiciones son bastante liberales: no se fija un tema

concreto de estudio ni se exige al investigador otra cosa que la publicación de los resultados y un informe periódico del avance de sus trabajos. Aparentemente, en nada queda comprometido. Pero ¿qué sucede cuando en una institución científica mexicana todos o casi todos los investigadores están trabajando con el patrocinio económico de agencias norteamericanas? ¿Cuál es el clima que allí se crea? ¿Qué mentalidad política puede esperarse de los jóvenes estudiantes que desde los primeros años de su carrera trabajan, primero como ayudantes y después por su propia cuenta pagados en una u otra forma por una institución norteamericana? Y si a esto agregamos las becas de estudio que se otorgan para llevar cursos de postgraduados en universidades norteamericanas, hallaremos en buena medida la razón de que el contenido de la investigación científica en México no corresponda en muchísimos casos a las necesidades del país. Es claro que la ciencia es universal; que no debemos aspirar a una ciencia mexicana, particular y exclusiva, ajena al desarrollo científico universal. Pero a lo que sí podemos aspirar es a que la ciencia que se haga en México tenga raíces nacionales, es decir, surja como consecuencia de la necesidad de resolver nuestros problemas.

Esa es la planeación científica de la actividad científica. Es por ese camino por el que podremos hacer aportaciones significativas a la ciencia universal. Pero el universalismo científico concebido como la necesidad de estar a la moda (también en la ciencia hay modas) y laborar en los campos en que trabajan los científicos de otros países, especialmente de los Estados Unidos, sin tomar en cuenta si esa es la mejor manera de colaborar a la solución de los problemas nacionales, es tener un concepto anticientífico de la libertad de investigación en nuestras actuales condiciones. He tenido la pena de comprobar personalmente cómo en el Hospital de Enfermedades de la Nutrición se considera que los informes de las investigaciones que allí se realizan deben publicarse en revistas especializadas de los Estados Unidos, para que así alcancen verdadera jerarquía científica; e incluso se dio el caso de que en ocasión de celebrarse un aniversario de la fundación del Hospital, se pretendió que la reunión científica conmemorativa se efectuara en inglés, porque algunos invitados (norteamericanos, por supuesto) no dominaban el español.

Y ya que hablamos de idioma, conviene recordar que en casi todas las escuelas superiores del país el inglés ha venido a desplazar al francés como idioma obligatorio. La inmensa mayoría de los textos extranjeros son norteamericanos ¿Porque son los mejores? En algunos casos, probablemente sí; pero en otros es seguro que existen textos mejores en otros idiomas. Este problema se arrastra desde la enseñanza primaria y secundaria. Las escuelas particulares anuncian con grandes letreros que allí el inglés es obligatorio. Este es un asunto que tiene dos aspectos: nadie pretenderá negar la importancia que tiene dominar otra lengua, además de la nacional; pero el "inglés obligatorio" no sólo responde a esa necesidad, sino que también es una manifestación de la dependencia que guardamos frente a la metrópoli imperialista. Es un síntoma y a la vez un instrumento de penetración cultural.

Hay también casos en los que la investigación científica sirve directamente a los intereses imperialistas (cártamo). Centro de Investigaciones Agrarias del Noroeste, Anderson Clayton. (*Sic.*)

En el terreno de la ciencias sociales la penetración se manifiesta en la orientación predominante de la enseñanza, amoldada al patrón de las universidades norteamericanas. Allí también se influye sobre la temática de la investigación, desviando la atención hacia problemas tales como las relaciones obrero-patronales, la psicología industrial y otras materias similares. Algunas de las técnicas de investigación que se presentan como las únicas válidas científicamente, son completamente inoperantes en nuestro medio, o exigen el empleo de recursos que no están al alcance del investigador nacional. Predomina, desde luego, una concepción idealista y subjetivista del hombre y de la sociedad.

También en el campo de la creación artística es posible identificar esta penetración imperialista, especialmente en la pintura y en la literatura. La combativa pintura mural mexicana y el grabado con contenido social se enfrentan a la pintura no figurativa como fuerte competidora en el mercado del arte. Se estimula un arte no comprometido; se afirma que el arte debe estar al margen de las luchas sociales, sin dejar ver que el arte es siempre expresión de la sociedad que lo produce y que en un momento histórico como el que vivimos el arte no puede dejar de lado las grandes preocupaciones sociales. En

la literatura se pregona la preeminencia del estilo, de la forma, sobre el contenido, como si fuesen aspectos opuestos. A la literatura que muestra alguna preocupación social se le llama propaganda. A todo esto, debo aclarar que no soy de los que piensan que una obra literaria o pictórica sea de valor artístico por el solo hecho de tratar algún problema social o adoptar una posición revolucionaria. Desgraciadamente, creo que en algunos casos los artistas y los críticos revolucionarios se dejan llevar demasiado por el contenido de la obra, sin prestar atención a la forma sin la cual no existe verdadera obra artística.

Aunque todavía podría agregarse mucho en torno al tema anterior, en este breve panorama debemos pasar a otros aspectos de la penetración cultural imperialista. Pero no sin antes señalar que muchas actividades realizadas bajo el manto puro de la investigación científica cumplen en realidad objetivos bien diferentes. Como ejemplo puede mencionarse el caso del Instituto Lingüístico de Verano, una institución que trabaja en México desde hace poco más de 25 años y que oficialmente está dedicada al estudio de los idiomas indígenas del país; pero en realidad realiza una labor de proselitismo religioso. En la actualidad hay en México 255 misioneros lingüistas distribuidos en 82 comunidades indígenas. En ciertas zonas, como los Altos de Chiapas, la labor del Instituto Lingüístico de Verano ha provocado conflictos sociales muy serios al fomentar la división de los pueblos por motivos religiosos que frecuentemente desembocan en luchas sangrientas. Por otra parte, muchos informantes indígenas han sido llevados a estudiar a los Estados Unidos con el fin de prepararlos para que sean "líderes de su comunidad". Como dato adicional: los misioneros del Instituto tienen de hecho prohibido contraer matrimonio con mexicanos. De hacerlo, automáticamente pierden su puesto. Además, ningún nacional puede llegar a ser misionero. Al hablar de religión, conviene señalar la anunciada visita que hará el presidente de los Estados Unidos a la Basílica de Guadalupe.

Otro ejemplo muy importante lo proporciona el levantamiento aerofotográfico del país; algunas zonas, en especial la costa del Pacífico, han sido volados directamente por técnicos y empresas norteamericanas, sin intervención de mexicanos. A nadie escapan las implicaciones estratégicas de tal estudio.

Pasemos ahora a las formas de penetración que se derivan del sistema de dominio imperialista. Como único ejemplo mencionaremos lo que resulta del creciente incremento del turismo norteamericano. Éste ha dado lugar al establecimiento de una serie de servicios especiales para turistas, que también usa la alta burguesía nacional: hoteles, restaurantes, cantinas, centros de diversión, sistemas de transportes, etc. Ha producido también la aparición de un tipo de actividades al servicio del turista, cuya especial naturaleza exige de quien las desempeña un sentido muy pobre de la dignidad personal y nacional, una actitud servil y perruna frente al turista. Ha fomentado la prostitución, los juegos de azar, la embriaguez. Ha producido la mistificación del arte popular y del folklore, y la comercialización de ceremonias que antes tenían un profundo significado para quienes las realizaban. Ha desviado las inversiones nacionales hacia empresas que en la jerarquía de las necesidades nacionales ocuparían un lugar muy secundario. El turismo, incluso, afecta algunos campos de investigación científica. Por ejemplo, en la arqueología se ha dado una notable preferencia a la restauración de monumentos espectaculares, a costa de no realizar investigaciones menos vistosas, menos turísticas, pero imprescindibles para el conocimiento de nuestro pasado. Todo esto propicia una actitud de dependencia frente a lo norteamericano e indirectamente inclina a ciertos sectores de nuestra población a justificar, o al menos a aceptar, la dominación imperialista.

Hagamos ahora algunas consideraciones de índole general. El licenciado José Luis Ceceña ha demostrado de manera clara y brillante las formas de acción de los grandes monopolios norteamericanos en la economía de México. Ese dominio en lo económico no puede menos que manifestarse también en los demás órdenes de la vida. Pero la penetración cultural no es un resultado mecánico, siempre secundario, del dominio imperialista; es también, y esto es lo más importante, un instrumento en sí mismo de dominio, que refuerza e incrementa el dominio económico. Por lo tanto, la batalla contra la penetración cultural del imperialismo debe darse en todos los frentes, debe considerarse como una tarea primordial en la lucha por la liberación nacional.

Dado que toda la estructura económico-social de México se ve afectada por el imperialismo, las formas culturales derivadas de esa

estructura son, en última instancia, derivadas del imperialismo. En esta breve exposición, que de ninguna manera ha pretendido agotar el tema, ni siquiera presentar un esbozo completo, sólo se ha procurado enfocar aquellos aspectos de la cultura nacional en los cuales existe un esfuerzo planeado, en muchos casos perfectamente consciente, por parte del imperialismo norteamericano, para influir sobre nuestros patrones culturales. Lo que hace la burguesía aliada al imperialismo, beneficia también a éste; pero eso queda para otro análisis.

Cabe señalar que la penetración cultural del imperialismo no es pareja en todas las capas sociales del país. La burguesía y las capas medias urbanas son los sectores en que se manifiesta de manera más clara la imitación del "modo de vida americano"; es en esos grupos en los cuales se adoptan con mayor facilidad los valores norteamericanos. Todo lo que viene del norte adquiere un prestigio muy grande ante los ojos de quienes integran la burguesía y las capas medias. Las manifestaciones exteriores de la penetración cultural imperialista, por otra parte, son más evidentes en los centros urbanos que en las localidades rurales. Pero no se crea que los núcleos campesinos están al margen de esta influencia. He sido testigo presencial, por ejemplo, de que en un pequeño ejido henequenero de Yucatán un grupo de jóvenes de ambos sexos decidieron celebrar por primera vez el *halloween*, típica costumbre norteamericana, ante el disgusto y el espanto de la gente madura, que consideraba tal acto como una ofensa y una burla a los difuntos.

Se ha mencionado el intento de la penetración cultural imperialista por desvirtuar el sentimiento nacionalista del pueblo mexicano. Conviene agregar que en la actualidad se manifiesta también una corriente contradictoria, representada por el intento de hacer aparecer a la Revolución Mexicana como la única auténtica y verdadera, en oposición a la Revolución socialista de Cuba, a la que se pretende tachar de importada e impuesta. Esto da motivo a conflictos curiosos en los escritos de los propagandistas proimperialistas; pero en el fondo no es más que una manifestación de las propias contradicciones en las que se debate todo el sistema imperialista.

Conviene señalar que la penetración cultural imperialista no es una actividad inconsciente. El profesor Robert G. Mead Jr., ha publicado un artículo en el último número de la revista *Cuadernos Ame-*

ricanos, en el que hace una llamada a las autoridades norteamericanas para que modifiquen su política cultural en América Latina, que en su concepto no está obteniendo los resultados que debían lograrse. Este autor, al que difícilmente se podrá tachar de comunista, menciona ejemplos clarísimos de cómo en muchos casos la supuesta ayuda cultural a los pueblos latinoamericanos está condicionada a los intereses económicos de los Estados Unidos.

Creo conveniente dar fin a esta exposición panorámica con algunas reflexiones sobre la actitud que deben tomar todos los organismos y personas progresistas de nuestro país en torno a la penetración cultural imperialista.

En primer lugar, conviene recalcar la necesidad de distinguir la penetración imperialista de los cambios que resultan del desarrollo nacional y del avance mundial. De no hacerse esta clara distinción, caeremos en posiciones insostenibles y ultraconservadoras. Los indios de las praderas de los Estados Unidos, cuando vieron amenazada su libertad por los colonizadores, no vacilaron en adoptar el caballo y el rifle, elementos culturales transmitidos por sus enemigos, para defender mejor su libertad y su autonomía. Creo que esa actitud nos marca la pauta a seguir. Martí, por su parte, consideraba que era muy valioso conocer las entrañas del monstruo. Si tenemos plena conciencia de los peligros que acarrea la penetración cultural imperialista, podemos ver con distintos ojos toda la propaganda que nos rodea y aprender de ella. Los nazis crearon un formidable aparato de propaganda; pero no hubo propaganda capaz de conducirlos al triunfo.

El paso inmediato que nos corresponde dar debe consistir en despertar una conciencia clara de la penetración cultural imperialista en todas sus manifestaciones y modalidades. Entre mejor la conozcamos, más fácilmente lograremos detenerla. Hace algunos años, el Instituto Politécnico Nacional se vio amenazado por el llamado Plan Columbia, que lo subordinaba a los intereses imperialistas. Los estudiantes, conscientes del problema, dieron la batalla y la ganaron. Lo mismo puede hacerse en todos los demás campos si las fuerzas populares estuvieran organizadas y alertas.

Memorándum sobre el Programa Experimental de Nutrición en Sudzal, Yuc.*

El Dr. Pedro Daniel Martínez ha propuesto los siguientes programas para que se lleven a cabo en la comunidad de Sudzal, Yucatán:

a) Valoración de la chaya, alimento desprestigiado en la actualidad.
b) Enriquecimiento de la harina para pan y de la masa, por la adición de nutrientes industrializados.

c) Introducción de productos industrializados e incremento del consumo de los que ya se conocen en la comunidad.

Más que discutir estas ideas, en sí aceptables, conviene analizar en su conjunto el planeamiento, desarrollo y procedimientos del Programa Experimental de Nutrición en Sudzal.

I. Ante todo, opino que el Programa Experimental de Sudzal debe concebirse como una unidad orgánica completa; esto es, que los programas particulares y específicos deberán estructurarse y ordenarse según cierta continuidad lógica y en función de objetivos finales únicos.

Un experimento social (como es este programa) tiene, como tal, características que impiden el estudio preciso de los resultados de cada uno de los diferentes trabajos que dentro de él se realizan. En una

* 13 de marzo de 1961.

comunidad en la que predominan las relaciones primarias, como en Sudzal, es todavía más difícil obtener evaluaciones confiables de cada uno de los programas y técnicas que se desea probar, si se consideran aisladas, independientes y sin que se tomen en cuenta sus influencias recíprocas. Los mecanismos del cambio sociocultural son similares a las reacciones en cadena; difícilmente podemos aspirar a la modificación de un hábito y *sólo de ese hábito*. Con gran frecuencia las transformaciones de un aspecto son el resultado indirecto de acciones sobre otros campos. Las condiciones de una sociedad difieren fundamentalmente de las de un laboratorio químico.

No es conveniente planear el Programa de Sudzal como una serie de pruebas de ensayo y error, sin que tengan otra unidad que el tender todas al mejoramiento de la alimentación, porque el éxito o el fracaso de cada uno de los métodos ensayados influirá en los resultados de los otros métodos en un grado que no es posible cuantificar con los actuales métodos de investigación de las ciencias sociales. En mi opinión, el camino que presenta mejores perspectivas es el de estructurar un programa único, fijar dentro de él las etapas sucesivas más importantes y seleccionar los métodos de trabajo que se presuman más adecuados en vista de los informes técnicos de que se dispone, de las experiencias anteriores y del acervo de conocimientos de los directivos, asesores y técnicos del Instituto Nacional de la Nutrición. La evaluación sería en este caso única y se efectuaría al finalizar los cinco años del programa; las evaluaciones parciales pueden hacerse, pero con las debidas reservas en cuanto a su valor.

En tanto pueda llevarse a cabo una discusión amplia del problema, sugiero dos etapas principales: *a)* El incremento de la producción de alimentos o de la capacidad económica para adquirir los que no se producen, y *b)* La acción educativa encaminada a lograr un mejor aprovechamiento de los recursos alimenticios disponibles al finalizar la etapa primera. El orden en que se mencionan indica también el orden temporal en que propongo que se realicen.

II. Es una necesidad imprescindible tomar en cuenta la opinión de la comunidad en relación con los trabajos del Instituto Nacional de la Nutrición en Sudzal. Las necesidades que la población siente y la forma en que cree posible solucionarlas pueden no ser correctas (más

aún, pueden ser completamente equivocadas); pero son las motivaciones que hacen posible el impulso inicial de la comunidad hacia su mejoramiento y deben ser aprovechadas, a reserva de que el investigador o el promotor las oriente paulatinamente hacia los fines que se juzguen más importantes.

Por otra parte, sólo cuando exista la voluntad de la comunidad para su superación podremos tener la seguridad de que nuestros esfuerzos perdurarán aun después de que el programa haya terminado.

Urge, en mi opinión, mantener una comunicación directa y constante con la comunidad, dado que los resultados finales dependen de la acción conjunta de ellos y de nosotros, y dado que su actitud frente a los trabajos del Instituto es tan importante como la buena planeación de los trabajos que emprendamos.

III. Por último, debe tenerse presente la posibilidad, más aún, la necesidad de que los resultados de los trabajos que se lleven a cabo en Sudzal se traduzcan en normas prácticas aplicables a otras zonas del país que presenten condiciones semejantes.

Por lo tanto, al planear cada una de la actividades que integren el programa deberán evitarse aquéllas cuya posibilidad de aplicación en gran escala parezca dudosa o demasiado lejana.

Propósitos y características del filme documental que se presentará en Florencia*

Para tratar cinematográficamente el tema de las supervivencias "primitivas" en el mundo contemporáneo, nos proponemos centrar el interés en el hombre y no en las cosas. En vez de destacar la coexistencia de la licuadora y el molcajete, nos importa analizar cómo es el hombre que acepta el uso simultáneo de ambos implementos. El analizar en términos del individuo la conjunción de elementos tradicionales y modernos nos permite:

1) Presentar los hechos en forma concreta y detallada, lo que cinematográficamente tiene más valor que un tratamiento generalizante abstracto.

2) Profundizar un poco más en el fenómeno estudiado, evitando en gran parte la superficialidad con que fácilmente se abordan los temas generales en el lapso probable de la película (45 minutos máximo).

Pero, ante todo, esta modalidad permite humanizar el problema y presentarlo, por lo tanto, con toda la complejidad y la posible ambigüedad con que se manifiesta en la realidad, sin que los autores simplifiquen los hechos y los falseen al esquematizarlos.

* Documento dirigido al Prof. Javier Romero M., jefe del Departamento de Investigaciones Antropológicas del INAH, el 15 de septiembre de 1965.

Dado que se busca la veracidad del filme etnográfico, no partimos de un guión preestablecido, que de antemano constriñe los temas a tratar. Proponemos aceptar una idea general base y dejar el desarrollo detallado de la misma al desarrollo de los acontecimientos que se filman. Es, en cierta forma, un "cine espontáneo" el que proponemos realizar.

Se pretende sinceridad y autenticidad. Por lo tanto, se rechaza de antemano la posibilidad de lograr una calidad técnica comparable a la del cine comercial realizado en estudio, donde es posible controlar una serie de factores (como iluminación, ruidos ajenos, desplazamientos, intervenciones imprevistas), que en el cine espontáneo filmado directamente no es factible y, en cierta forma, tampoco es deseable controlar.

El texto general de la película no será elaborado por los autores. Se utilizará el material sonoro obtenido en entrevistas con los informantes y la labor de los realizadores se limitará a la selección de los párrafos más significativos y reveladores. La voz del informante; la sintaxis de su discurso; el vocabulario que emplee; la grabación misma, no tendrán posiblemente las características comunes en grabaciones comerciales; pero a cambio de ello, tendrán el valor inestimable de ser fieles a la expresión del informante y al momento y condiciones en que se expresan. En ciertas secuencias no sólo se usará la voz del informante, sino también su rostro; esto es, se filmará la entrevista en el momento en que se realiza. Creemos en la capacidad superior de la expresión espontánea para comunicar emociones y sentimientos que ningún actor es capaz de recrear con igual veracidad. Obviamente queda eliminada toda posibilidad de emplear maquillaje o cualquier otro truco común en el cine comercial "profesional".

Como norma general, no se filmará con "cámara oculta" ni empleando cualquier otro recurso subrepticio; se espera que el individuo o grupo captado por la cámara sean conscientes y estén de acuerdo en ser filmados. Sólo se romperá esta norma cuando se trate de sitios públicos. A pesar de esta medida, o mejor aún, gracias a ella, se espera un comportamiento espontáneo por parte de los "intérpretes".

En alguna ocasión, el material filmado en bruto (*rushes*) se exhibirá a las personas que participan en la película, con el fin de conocer su

opinión acerca de la imagen que la película da de ellos. Este recurso se piensa como una forma de control más, para evitar el subjetivismo por parte de los encargados de realizar el filme.

De todo lo anterior se desprende que el tipo de cine a que se aspira tiene en mucho un carácter experimental; la cámara no es sólo objeto que registra imágenes, sino recurso importante de investigación. Hasta donde sabemos, será la primera vez que se intente hacerlo en México, aunque de ninguna manera se trata de una idea original. Nos inspiramos directamente en las experiencias realizadas en diversos países, especialmente en Francia, donde el equipo de cine del Museo del Hombre, que dirige Jean Rouch, ha producido ya varios largo metrajes con gran éxito, no sólo científicos sino incluso de crítica y público (uno de sus filmes, *Crónica de un Verano*, obtuvo en 1961 uno de los premios más apreciados de la cinematografía: la Palma de Oro en el Festival de Cannes). Los textos y entrevistas de Rouch y de Edgar Morin (el principal teórico y crítico de este movimiento) nos han estimulado a trazar las líneas generales y la intención de experiencia que proponemos. (Rouch y Morin emprendieron la filmación de la *Crónica* precisamente a raíz del Primer Festival de los Pueblos de Florencia, evento al cual se espera enviar el filme que proponemos.)

La película se filmará con cinta de 16 mm, en blanco y negro, utilizando equipos del INAH. El trabajo de laboratorio, el montaje, los títulos y otros aspectos de la producción, se realizarán en estudios profesionales, a fin de dar al documental un acabado de la máxima calidad posible.

Arturo Warman y Guillermo Bonfil

**PRESUPUESTO TENTATIVO PARA LA REALIZACIÓN DE UNA PELÍCULA
DOCUMENTAL EN 16 MM, EN BLANCO Y NEGRO, CON DURACIÓN
APROXIMADA DE 45 MINUTOS**

IMAGEN

Materiales

Negativo. 7,200 pies a \$ 50.00 × 100 pies	\$ 3,500.00
<i>Rushes</i> . 7,200 pies a \$ 155.25 × 1,200 pies	931.50
Positivo de sonido. 1,800 pies a \$ 193.50 × 1,200 pies	290.25
Primera copia compuesta. 1,800 pies a \$ 155.25 × 1,200 pies	232.88
2 copias adicionales. 3,600 pies a 155.25 × 1,200 pies	465.76
Suma	\$ 5,420.39

508 *Documentos de trabajo, notas y misceláneos*

Laboratorio

Revelado negativo. 7,200 pies a \$ 0.20	\$ 1,440.00
Revelado o impresión ruahes. 7,200 pies a \$ 80.20	1,440.00
Revelado positivo de sonido. 1,800 pies a \$ 0.33	594.00
Revelado primera copia compuesta. 1,800 pies a \$0.20	360.00
Revelado 2 copias adicionales. 3,600 pies a \$ 0.14	504.00
Suma	<u>\$ 4,338.00</u>
Suma imagen	<u>\$ 9,758.39</u>

SONIDO

Materiales

Cinta magnética de 5 mm 20 cintas a \$ 50.00	\$ 1,000.00
Cinta magnética de 7 mm 3,000 pies a \$ 357.00 × 1,000 pies	\$ 1,071.00
Suma	<u>2,071.00</u>

Laboratorio

Uso de sala de grabación. 4 horas a \$ 375.00	\$ 1,500.00
Suma sonido	<u>\$ 3,571.00</u>

Otros costos de producción

20% sobre costos para imprevistos	\$ 2,700.00
Arrendamiento y adquisición de equipo	3,000.00
Edición	5,000.00
\$	<u>10,700.00</u>

Informantes

Costo estimado	\$ <u>10,000.00</u>
----------------	---------------------

Realización

Costo estimado	\$ <u>10,000.00</u>
----------------	---------------------

Resumen

Imagen	\$ 9,758.39
Sonido	\$ 3,571.00
Otros costos de producción	\$ 10,700.00
Informantes	\$ 10,000.00
Realización	\$ 10,000.00
Suma total	<u>\$ 44,029.39</u>

Memorándum dirigido al Prof. Javier Romero M.

Febrero 10, 1966

Sr. Prof. Javier Romero M.
Jefe del Departamento de
Investigaciones Antropológicas,
Presente

Desde hace algún tiempo, las actividades cinematográficas del INAH han recibido un impulso decidido y han registrado un incremento constante. La construcción del nuevo edificio para el Museo Nacional de Antropología, con salas de proyección perfectamente equipadas; la constitución del Comité Mexicano de Cine Etnográfico Educativo y su ingreso como miembro regular en el Comité Internacional de Cine Etnográfico y Sociológico de la UNESCO; la participación, por vez primera, del INAH en un certamen internacional de cine documental, que permitió la realización del filme *Él es Dios*; la idea, en vías de realización, de instituir un cineclub en el Museo Nacional de Antropología; éstos y otros hechos similares, permiten abrigar un fundado optimismo sobre el futuro desarrollo de las actividades cinematográficas en el marco total de las funciones del INAH.

Hasta el momento, sin embargo, no hay indicios visibles de la forma en que van a planearse y coordinarse los esfuerzos que ahora

realizan diversas dependencias del INAH en el campo de las actividades cinematográficas, ni se han clarificado de manera convincente los objetivos que, en última instancia, debe perseguir el Instituto al estimular este tipo de actividades. Esta situación, explicable cuando se trata de un esfuerzo esporádico, resulta difícilmente justificable en la actualidad; de continuar, pondría en peligro los logros en un futuro que se avizora más prometedor que nunca antes.

Las ideas que se proponen a continuación, buscan contribuir a la discusión, análisis y futura estructuración de las actividades cinematográficas en el INAH.

1. Importancia del cine en el INAH

El cine resulta, sin lugar a dudas, uno de los medios de expresión y comunicación más completos y de mayor alcance en el mundo contemporáneo. Para las finalidades que debe cumplir el INAH, el cine significa:

a) Una técnica insustituible para la investigación y la enseñanza en todas las especialidades de la antropología.

b) Un vehículo de información y divulgación que tiene acceso a un público varias veces más amplio que aquel que lee los trabajos científicos y otras publicaciones.

En el primer caso, el cine permite el registro visual y sonoro de ciertos aspectos de la investigación antropológica que difícilmente pueden ser transmitidos a través de la palabra escrita. El estudiante y el investigador tienen ocasión de "revivir" hechos singulares con un grado de objetividad y detalle que ninguna descripción puramente verbal puede alcanzar. Esto es especialmente válido en el campo de la etnografía; pero puede aplicarse también a otras disciplinas antropológicas (por ejemplo, el registro de una excavación, o de una reconstrucción). Para el estudiante de antropología, una cinemateca adecuada representa la posibilidad de conocer más directamente las realidades de otros pueblos, ilustrando así los conocimientos generales y las interpretaciones teóricas que otros investigadores transmiten en sus publicaciones.

En lo que se refiere al inciso b, resulta obvio que para un público general, no especializado, el modo cinematográfico es un canal mu-

cho más directo, claro y accesible para enviar el mensaje (cualquiera que éste sea) que el INAH busca transmitir.

2. Actividades

Del punto anterior se desprende que las actividades cinematográficas en el INAH pueden clasificarse en varios sectores, según el objetivo perseguido por cada una de ellas.

a) Producción de películas. En ellas caben:

- i) El registro con fines de investigación (en estudios etnográficos, exploraciones arqueológicas, trabajos de antropología física, etc.), que no requiere necesariamente una elaboración completa del material filmado, sino que puede quedar como materia prima de estudio.
- ii) La realización de películas completas para su exhibición pública, sobre las materias en que tiene injerencia en INAH. Estas producciones son también didácticas, por su propia naturaleza.

b) Formación de un acervo cinematográfico (cinemateca), que incluya no sólo el material producido por el INAH, sino el que se adquiera (por compra, donación o intercambio) tanto con fines de enseñanza académica, como de exhibición pública.

c) La difusión pública del material cinematográfico, mediante programas de exhibición elaborados según criterios sólidamente establecidos por el personal técnico de INAH. Este punto debe entenderse no sólo como la proyección en locales propios, sino que incluye también la posibilidad de préstamos e intercambios con otras instituciones interesadas en el cine documental, la participación en festivales y muestras cinematográficas, la publicación de textos importantes que se refieran al cine documental, etcétera.

3. Aspectos de organización

Las actividades cinematográficas en el INAH, como en cualquier otra parte, requieren personal especializado, equipo adecuado y una forma de organización que se ajuste a las necesidades del trabajo.

La escasez de personal especializado, el costo del equipo cinematográfico y la necesidad de que los tres tipos de actividad antes mencionados se integren adecuadamente, obliga a pensar en una centralización de las actividades cinematográficas dentro del INAH, sin que esto signifique, en ningún momento, que se desatiendan las necesidades que en este campo manifieste cualquiera de las dependencias del Instituto.

El Departamento de Investigaciones Antropológicas podría ser el marco administrativo dentro del cual encuadraran inicialmente las actividades cinematográficas, hasta el momento en que el volumen de actividad obligara a pensar en una estructura independiente. En todo caso, resulta indispensable designar ya el personal técnico responsable de estos trabajos, para iniciar las tareas a corto plazo, a reserva de completar el equipo en la medida en que el desarrollo de estas actividades lo requiera.

4. Plan de trabajo

Sin ánimo de examinar exhaustivamente todas y cada una de las actividades que es posible realizar, se proponen las siguientes tareas:

a) Concentración, clasificación y mantenimiento del material fílmico que obra en poder del INAH.

b) Programación de las exhibiciones públicas en el auditorio del Museo Nacional de Antropología, y en otros locales del propio Instituto o ajenos a él.

Los pasos a seguir, en este punto, son:

i) Recopilación de todas las informaciones útiles sobre las películas documentales que se hallan disponibles en México (en embajadas, centros de intercambio cultural, dependencias oficiales, o bien, en poder de particulares).

ii) Contacto y arreglos pertinentes con las instituciones extranjeras que poseen documentales de índole antropológica (Museo del Hombre, Cinemateca Francesa, Cinemateca del Museo de Arte Moderno de Nueva York, Oficina del Cine Documental en Canadá, universidades, museos y centros de investigación en varios países). En este renglón, el Comité Internacional del Cine Etnográfico y Sociológico puede ser un enlace de gran utilidad.

- iii) Elaboración de programas para ciclos de exhibiciones. Los ciclos sobre un tema común resultan de mucha mayor utilidad que las exhibiciones aisladas, sin conexión una con otra. La formación de un cineclub implica precisamente esa unidad, que puede lograrse en función de diversos criterios (tema, región geográfica, autor cinematográfico, etc.).

Es necesario insistir en la importancia de una buena programación, capaz de atraer al cineclub del INAH a un público amplio, interesado y no especializado en cuestiones antropológicas. El florecimiento que en la última década han tenido los cineclubes en la ciudad de México (y en algunas ciudades de provincia), ha producido ya un público enterado que alienta las exhibiciones de cine no comercial, siempre que éste alcance un mínimo de calidad. Este público es, sin duda alguna, el que más fácilmente puede ser atraído y conservado en el seno del cineclub del INAH; será el mejor propagandista de nuestras actividades y el más estimulante. El único requisito para lograr su presencia, es que los primeros ciclos incluyan las películas documentales (etnográficas y sociológicas) que han alcanzado un lugar en el panorama general de la producción cinematográfica, tanto por su calidad científica, cuanto por su importancia estrictamente cinematográfica. En un documento anexo, presentado al señor Galdino Gómez por instrucciones del señor Joaquín Cortina Goribar, se presentan sugerencias más concretas a este respecto.

c) Organización del cineclub. Atendiendo a la experiencia de los cineclubes en todo el mundo y durante varias décadas (el movimiento de cineclubes ha alcanzado una enorme importancia en muchos países), debe rechazarse desde el principio la idea de que éste es, simplemente, una sala de exhibición periódica en la que se proyectan películas fuera del circuito comercial. El problema mayor —y su aspecto más positivo— es la participación activa del público; el intercambio de opiniones y la asimilación, por medio de la discusión, del contenido, virtudes y defectos de la cinta proyectada. Tratándose de cine etnográfico y sociológico, la importancia que adquiere esta modalidad se acrecienta sensiblemente. De allí que la organización y manejo del cineclub requieran una atención cuidadosa y una cierta experiencia por parte de los responsables, tanto para seleccionar el

material a exhibir —punto anterior— como para preparar la presentación y conducir las discusiones.

d) Formación de la cinemateca. Selección y tramitación para las compras de copias, los intercambios y los préstamos de películas, tomando en cuenta las diversas necesidades que debe atender el acervo cinematográfico del Instituto y que ya han sido mencionadas con anterioridad. Catalogación. Información a todas las personas e instituciones interesadas. Cuidado técnico del material.

- e) Producción. En este capítulo, cabe distinguir varios aspectos:
- i) Filmación de materiales con fines científicos, útiles para la investigación y la enseñanza especializada.
 - ii) Películas de cortometraje, destinadas a un público general, que puede exhibirse en locales del INAH, en otros centros tales como universidades, academias, escuelas, etc., y, eventualmente, en televisión y en cines comerciales.
 - iii) Películas de medio y largometraje, que de manera más completa reflejen aspectos de la etnografía, la arqueología y el arte del país.

La selección y cuidado del equipo técnico necesario para la producción cinematográfica es otra actividad íntimamente ligada a la anterior.

f) Venta, intercambio y préstamo de las películas producidas por el INAH. Incluye este punto la presentación del mejor material en los concursos y festivales dedicados al cine documental.

g) Formación de una pequeña biblioteca especializada.

h) Entrenamiento de personal. Hay posibilidades de establecer un convenio con el Centro de Estudios Cinematográficos de la UNAM, a fin de que un grupo de estudiantes de la ENAH pueda asistir a los cursos de técnica cinematográfica. A cambio, la ENAH (o el INAH, a través de otras dependencias), puede ofrecer a los alumnos de la UNAM un seminario sobre cine etnográfico.

Puede gestionarse, con el apoyo del Comité Internacional de Cine Etnográfico y Sociológico, la asignación de becas para el estudio de cine documental en alguno de los centros que ofrecen tales cursos. Preferentemente se ofrecerían a estudiantes de la ENAH, pues este tipo de cine requiere capacitación antropológica, tanto o más que entrenamiento técnico en cinematografía.

En poco tiempo, aprovechando las oportunidades mencionadas y contando con una bien seleccionada cinemateca, el INAH dispondrá de un grupo suficiente de personas capacitadas para llevar adelante las labores cinematográficas en una magnitud mucho mayor que la actual. Debe insistirse en la conveniencia de que el cine que produzca el INAH lo hagan personas con conocimientos antropológicos y no puramente cinematográficos, ya que ésta es la única garantía de que la producción filmica no desmerecerá en calidad científica.

i) Algunas actividades conexas, como la producción de discos con música tradicional, pueden caer también en esta lista de actividades, pues el registro sonoro forma parte necesariamente de la filmación y, por lo tanto, se deberá disponer del equipo de grabación adecuado, lo que facilita la preparación de matrices para los discos.

Creemos firmemente que las actividades cinematográficas tienen una gran importancia para el INAH; que las medidas que se dicten y los recursos que se canalicen para estimularlas producirán un alto rendimiento, no sólo en tanto facilitan el cumplimiento de las tareas del Instituto, sino incluso desde el punto de vista económico, ya que en buena parte puede obtenerse un autofinanciamiento en muchas de ellas. Esperamos que las sugerencias expuestas en este memorándum contengan algunas ideas útiles al respecto.

Atentamente

Alfonso Muñoz, Arturo Warman y Guillermo Bonfil B.

Documento enviado al Lic. Ignacio Ovalle

Noviembre 15, 1978.

Sr. Lic. Ignacio Ovalle
Director del Instituto
Nacional Indigenista
Presente

Señor Director:

Quiero aprovechar la oportunidad que me propone su atenta invitación, para plantear algunos temas que ameritan una seria reflexión por parte de quienes tenemos interés en el destino de los pueblos indios de México. Creo que estos puntos son pertinentes al conmemorarse el trigésimo aniversario de la fundación del INI.

Usted ha planteado en más de una ocasión que la actual política indigenista no es más "para" el indio sino "con" los indios. Explícitamente se expone la intención de auspiciar y lograr una participación efectiva de la población indígena, no sólo en la ejecución de los planes y programas sino —lo que es mucho más importante— en la toma de decisiones. Sabemos que un cambio de esta magnitud no se instrumen-

ta de un día para otro; en consecuencia, no será mi propósito evaluar lo que hasta ahora se ha hecho en ese sentido, sino sólo destacar algunas cuestiones sobre el *cómo* lograrlo.

Previamente quisiera proponer un paso siguiente, que en mi opinión sería la verdadera meta de esta rectificación de rumbo: la política indigenista debe ser formulada y llevada a cabo "por" los indios, bajo su control y responsabilidad. Considero que es un punto previo porque su aceptación da un sentido y fija objetivos concretos a cualquier intento de participación. En efecto, son muchas las maneras posibles de participar. Participa quien opina, aunque no tenga recurso alguno para hacer valer su opinión; se participa por representación, que puede ser puramente simbólica o formal, fácilmente espúrea; también participa el que ejecuta, por mecánica o burocrática que sea su acción; en fin, se puede participar conscientemente en todas las etapas, asumiendo plenamente una responsabilidad que está respaldada por la voluntad de las fuerzas sociales cuya participación se busca. Aquí interviene el "para qué" de la participación india: no como un instrumento que facilite llevar a cabo acciones que otros deciden; menos todavía para cubrir un expediente administrativo que apunta la necesidad de alcanzar la participación. El proceso participativo, que puede iniciarse de muy diversas formas según las condiciones concretas de cada caso, debe perseguir un fin preciso: que los pueblos indios tomen en sus manos la gestión de su propio destino.

Hablar de autogestión en términos de la política indigenista significa emprender esfuerzos sistemáticos y continuos para que cada vez un mayor número de actividades (económicas, sociales, políticas, culturales) queden efectivamente en manos de los pueblos indios, desde su decisión y planeación hasta su ejecución y evaluación. Ante esto se levanta siempre el problema de la capacitación: si es escasa o no existe la gente entrenada para determinadas actividades relativamente especializadas, ¿cómo dejar en ellas las responsabilidades? Hay algo de verdad y mucho de falso en el argumento. Es cierto que algunas tareas exigen conocimientos o experiencias que no se adquieren fácilmente en el seno de las comunidades indias, sobre todo los conocimientos y experiencias que tienen que ver con la sociedad y la cultura dominantes cuyo manejo es necesario en un momento

dado; pero la mayoría de los programas de capacitación ni siquiera toman en cuenta este problema, porque están orientados a transmitir habilidades puramente tecnológicas que por lo visto funcionarían en el limbo, al margen de cualquier contexto social concreto. Los miembros de grupos indios que han alcanzado un buen grado de conocimientos acerca de la forma en que funciona la sociedad nacional, lo han adquirido por experiencia personal, por la fuerza de la necesidad, nunca a través de una capacitación formalizada.

Por otra parte, se aplican siempre paradigmas ajenos para evaluar las capacidades indias. Dicho de otra manera: no hemos sido capaces de reconocer y aprovechar el enorme caudal de conocimientos y experiencias que existen en los pueblos indios, porque los juzgamos según normas impertinentes (escolaridad, educación formal, sobre todo). Con el resultado de que ese enorme "capital intangible" se queda sin uso, al mismo tiempo que se clama por recursos para "capacitar" al indio. Detrás de esta ceguera que nos impide concebir siquiera las potencialidades de los pueblos indios anda seguramente la serie de prejuicios sobre el indio, de innegable raigambre colonialista.

Con lo anterior no quiero dar a entender que la capacitación sea innecesaria. Lo que señalo es la urgencia de una capacitación adecuada, que no pretenda substituir conocimientos ni llenar un vaso vacío, sino que se finque en el acervo preexistente y procure su desarrollo y enriquecimiento. Admitamos de una vez por todas que los indios no nacieron equivocados ni son un error de la historia.

El problema de la autogestión no es ante todo un problema técnico: es un problema político que implica un cambio radical en la realidad y en el proyecto futuro de la sociedad mexicana. ¿Estamos dispuestos a aceptar que la nuestra es y conviene que siga siendo una sociedad étnica y lingüísticamente plural? ¿Admitimos la diferencia al mismo tiempo que luchamos contra la desigualdad? ¿O seguimos aferrados al ideal del Estado nacional napoleónico, ansiosos (ilusos) por homogeneizar burguesamente la vida de todos? Los pueblos indios, con su simple presencia que es resultado de una historia de resistencia y de fidelidad a su propio ser, han hecho su opción de manera irrefutable. Y ahora, según los signos, pasan de la defensiva a la ofensiva: se organizan, reclaman, proponen, afirman que quieren un lugar también en el futuro.

Los próximos años deberán ver un cambio profundo en las formas de relación de los indios con el Estado y la sociedad nacionales. El desafío nos incluye a todos, pero de manera particular y directa al INI. Aprovecho esta fecha para expresar la esperanza de que el Instituto encuentre los recursos y las motivaciones internas que le permitan responder a estas nuevas demandas.

Atentamente,

Dr. Guillermo Bonfil Batalla

Informe dirigido al Dr. Peter S. Cleaves

Marzo 7, 1980.

Doctor Peter S. Cleaves
Representante,
Fundación Ford,
Presente

Estimado Peter:

Quiero informarte brevemente sobre el viaje que realicé al Perú y para el cual conté con el apoyo económico parcial de la Fundación Ford.

El domingo dos viajé a Lima y permanecí allí lunes y martes. Tuve ocasión de entrevistarme con José Matos Mar en el Instituto de Estudios Peruanos y con Luis Guillermo Lumbreras en la Universidad de San Marcos. Infortunadamente muchos otros colegas estaban fuera de Lima, ya que es periodo de vacaciones universitarias. Por suerte, a algunos de ellos los encontré posteriormente en Cusco, donde pude hablar con Jorge Flores y Juan Osio, dos de los peruanos que en principio serán invitados a la reunión de Río de Janeiro el

próximo mes de julio. Hablamos sobre el asunto y quedamos de mantenernos en contacto sobre todo cuando recibamos informaciones más precisas y detalladas por parte de los organizadores brasileños. De hecho, el único posgrado que funciona en Perú es el de la Universidad Católica, donde está Osio; Jorge Flores, por su parte, ha sido nombrado recientemente director del Instituto Nacional de Cultura en la región de Cusco, por lo que es probable que deba desligarse de sus actividades universitarias; esto se decidirá cuando termine el periodo actual de vacaciones.

Tanto en Lima como en Cusco tuve ocasión de platicar con otros colegas, ya no en relación con la reunión sobre posgrado, sino para conocer sus primeras reacciones a la idea de formar una Asociación Latinoamericana de Antropólogos, como fue sugerido recientemente aprovechando una reunión convocada con el Instituto Indigenista Interamericano y la OEA en Cocoyoc. Óscar Arze Quintanilla me había encomendado particularmente esta primera consulta informal con los peruanos.

El motivo central del viaje, como te informé, fue asistir al Primer Encuentro de Indios Sudamericanos, que se celebró en las localidades de Cusco, Pisaj y Ollanta. Hubo delegaciones efectivas de nueve países sudamericanos y delegados fraternos de México, Centroamérica, Norteamérica y Europa. La experiencia me resultó particularmente valiosa en virtud de que se discutieron a fondo muchos de los puntos sobre los que he estado trabajando en los últimos tres años (es decir, sobre la ideología de la indianidad y las nuevas formas de organización política de los pueblos indios).

Traje conmigo una serie de materiales producidos para el Congreso así como mis notas personales, pero naturalmente no he tenido tiempo de organizarlas todavía. En las próximas semanas espero hacerlo y probablemente preparar algún artículo en torno al Congreso que te haré llegar oportunamente.

Recibe mis mejores saludos,

Dr. Guillermo Bonfil Batalla

Programa de Apoyo a la Cultura Municipal y Comunitaria (PACMYC)*

I. Objetivos

El PACMYC es un programa de la Comisión Nacional de Cultura orientado a apoyar la recuperación y el desarrollo de la cultura propia de comunidades y municipios, estimulando en primer término la participación local y promoviendo las iniciativas que resulten de esa participación. Al mismo tiempo, el PACMYC busca apoyar la creación y/o consolidación de instancias municipales y comunitarias que permitan articular y coordinar, a nivel local, las diversas acciones de promoción y difusión cultural que llevan a cabo los organismos federales, estatales, municipales y de los sectores social y privado.

II. Fundamentación

1) En una sociedad grande, plural y compleja, como la actual sociedad mexicana, la política cultural del Estado debe reconocer como una de sus directrices fundamentales la necesidad de propiciar la valoración y el desarrollo de las diversas culturas que existen en el país.

* Propuesta inicial. Escrito en enero de 1989.

La tesis de respeto a la pluralidad y a la diversidad culturales ya ha sido asumida por el Estado mexicano y ha permitido superar el antiguo proyecto que pretendía *sustituir* las diversas culturas reales con la imposición de un modelo cultural único y uniforme, en vez de alentar el desarrollo de las potencialidades creativas que contiene cada una de las diversas conformaciones culturales concretas. El respeto activo a la pluralidad y diversidad culturales se reconoce hoy como el único camino que hará posible el aprovechamiento integral del enorme y diversificado capital cultural que posee todavía hoy la sociedad mexicana en su conjunto. En tal sentido se orienta el PACMYC.

2) El estímulo a la creatividad de las diversas culturas exige la participación directa de las comunidades portadoras de cultura propia en todas y cada una de las etapas de cualquier proyecto encaminado al desarrollo de sus potencialidades culturales.

El PACMYC, acorde con la política federal de respeto activo a la pluralidad y la diversidad culturales, tiene por meta que las decisiones y la instrumentación misma de los proyectos de desarrollo cultural sean facultad y responsabilidad, en primer término, de los propios grupos sociales culturalmente diferenciados. La gran mayoría de estas colectividades tiene una expresión territorial (son aldeas, pueblos, pequeñas ciudades; barrios, colonias o conjuntos habitacionales en las grandes urbes); su acción cultural propia, en consecuencia, se da a través de instituciones comunales que aseguran la vigencia de la cultura local y que en muchos casos coinciden con el ámbito del gobierno municipal. Para promover la movilización comunitaria en pro del desarrollo de la cultura propia, resulta indispensable contar con la participación de las diversas instituciones locales, sean éstas formales o informales, oficiales o civiles, gremiales, de vecindario o de cualquier otra naturaleza. El PACMYC busca asegurar esa participación, pues sólo con ella se garantiza que los proyectos culturales surjan de las propias comunidades y se evita caer en formas, así sean sutiles, de imposición cultural.

3) El Programa de Apoyo a la Cultura Municipal y Comunitaria permite *enriquecer la cultura nacional* con el aporte de grandes sectores de la población cuya capacidad de iniciativa cultural no ha sido incorporada hasta hoy de manera orgánica.

En la medida en que el PACMYC logre estimular y abrir espacios para que se manifiesten y desarrollen las iniciativas culturales de la población local, será posible disponer de un número mayor de alternativas para otros sectores equiparables y para la sociedad nacional en su conjunto. Como tales iniciativas parten de la cultura propia y de los recursos disponibles, se convierten en alternativas reales que pueden difundirse y generalizarse. La recuperación misma de la cultura local aportará seguramente el conocimiento de muchas prácticas culturales ya establecidas, que actualmente sólo son empleadas por pequeños sectores; esa gama de opciones se enriquecerá constantemente si el PACMYC abre nuevos espacios y ofrece estímulos a la producción cultural local. En un periodo de crisis como el que actualmente atraviesa el país, esta tarea adquiere una prioridad absoluta, porque representa la posibilidad de aprovechar y enriquecer un recurso fundamental que hasta ahora ha sido poco apreciado, cuando no francamente ignorado: el riquísimo *capital cultural* de la sociedad mexicana. Es indudable que el cúmulo de conocimientos, habilidades, prácticas y formas de pensamiento y representación, que son patrimonio de las comunidades y grupos culturales del país, más el incremento que se puede dar en ellos si se estimula la capacidad de iniciativa cultural a escala local, constituyen un repertorio vastísimo de soluciones imaginativas y realistas, para muchos de los problemas que enfrenta hoy el país en todos los órdenes de la vida. El PACMYC incluye, por tanto, líneas de acción que permiten conocer y difundir el conocimiento de ese gran capital cultural, a la vez que se pone énfasis en los proyectos que tienden a estimular la iniciativa cultural de la población en el ámbito local.

4) El PACMYC es un instrumento para impulsar la *democratización de la cultura*.

Para ello, en las diversas líneas de acción que comprende el PACMYC se deberá tomar en cuenta que la instancia municipal o comunitaria no debe ser vista como una simple correa de transmisión que lleva a la población local las iniciativas centrales. Por el contrario, las tareas más importantes que corresponde llevar a cabo a la instancia cultural municipal y/o comunal, estarán orientadas hacia el cumplimiento de las siguientes funciones:

a) Detectar la situación, las necesidades, las aspiraciones y los recursos del municipio y/o la comunidad, en el campo de la cultura

(entendida ésta en su acepción más amplia, según la cual forman parte de la cultura todas las habilidades, conocimientos, formas de representación y expresión, normas, valores y maneras de actuar de una comunidad permanente). En este contexto, el desarrollo cultural consiste ante todo en el estímulo a la cultura propia de cada comunidad, en tanto que las tareas de difusión se entienden como uno de los recursos que permiten alcanzar esa meta y no, como se concebía en el pasado, como la vía para sustituir la cultura propia por una cultura ajena que se consideraba superior. Por lo tanto, la labor de detectar la situación cultural de un municipio consiste, ante todo, en reconocer la cultura local propia, sus valores, sus limitaciones actuales y sus posibilidades de desarrollo para, con esos elementos, planear su recuperación y enriquecimiento.

b) Generar las iniciativas para la recuperación y el desarrollo de la cultura local propia. El cumplimiento de esta función requiere el concurso de todos los sectores locales interesados, con lo que se hace posible una democratización real de la cultura, porque se reconoce y valora la cultura propia y se crean las condiciones para su desarrollo autogestionado.

c) Promover y ejecutar los proyectos de desarrollo cultural mediante la organización de los diversos sectores locales y con el apoyo de otras instancias (federal y estatal; sector social y privado). Esto significa que el municipio y/o la comunidad se convierte en un agente activo y responsable de la política cultural, capaz por sí mismo de tomar decisiones y llevarlas a la práctica.

5) El Programa de Apoyo a la Cultura Municipal y Comunitaria. Es también un instrumento para concretar la política de reconocimiento y estímulo al *pluralismo étnico y cultural* de México, que ha adoptado el gobierno federal.

La rica variedad de culturas étnicas, regionales, locales y sectoriales con la que cuenta el país, ha sido reconocida como un recurso de primera importancia para la construcción incesante de un México mejor y más igualitario. Esa propia diversidad cultural plantea problemas para el diseño y la ejecución de proyectos centrales, capaces de atender adecuadamente las necesidades específicas de cada uno de los sectores de la población nacional que posee una cultura distintiva. La incorporación de los municipios y las comunidades en esta tarea

permitirá una diversificación mayor de las acciones, al hacer posible su ajuste a las condiciones locales, que se pueden conocer con mayor detalle y precisión.

6) La necesidad de que las diversas acciones que lleva a cabo el gobierno federal en el campo de la cultura, se articulen de manera concreta en un ámbito relativamente reducido (el municipio o la comunidad), para que los servicios culturales que presta el Estado se encuentren efectivamente al alcance de la mayoría de la población.

El gobierno federal ha instrumentado, a través de las diversas dependencias coordinadas por la Comisión de Cultura, una gran cantidad de programas y actividades para promover y difundir la cultura. Sin embargo, por diversas razones, rara vez coinciden estos servicios en un mismo ámbito local—fuera, tal vez, de las capitales de los estados y algunas otras ciudades mayores. Cada programa obedece a normas y prioridades que corresponden a su propia naturaleza y, en consecuencia, selecciona los sitios en que presta sus servicios al público usuario, según criterios que no son los mismos para todos los programas. Así, lo más frecuente es que en una localidad se establezca una biblioteca, pero no sea ahí donde haya promotor cultural de la DGCP; o que existan maestros de actividades culturales, pero se reciban pocas o ninguna actividad de difusión del INBA. Esto hace que, si bien el conjunto de actividades y programas culturales tienen coherencia y una amplia cobertura visto desde el centro, en realidad, para una gran mayoría de mexicanos se convierte únicamente en el acceso esporádico a algún servicio aislado, y sólo por excepción se tiene la posibilidad real de hacer uso del conjunto de programas y alternativas que ofrecen las dependencias federales dedicadas a la cultura.

En tal situación parece adecuado pensar que los municipios y las comunidades pueden convertirse en instancias capaces de articular, promover, apoyar y complementar las acciones de las dependencias e instituciones coordinadas por la Comisión de Cultura en el ámbito local, al mismo tiempo que su intervención permitirá adecuar el conjunto de actividades a la demanda real y a las características concretas de la población local.

7) Las acciones del PACMYC apoyan la *descentralización* de las actividades culturales del gobierno federal, y contribuyen a reforzar

la capacidad de los municipios y las comunidades locales para la conducción de su vida interna.

En tanto el PACMYC promueve iniciativas locales y estimula la acción de las instancias municipales y comunitarias, está reforzando la autogestión cultural en esos niveles básicos de la organización política nacional. El respeto a las decisiones locales en el ámbito de la cultura es una contribución real a la descentralización, que va mucho más allá que la mera desconcentración territorial de las agencias gubernamentales. Al mismo tiempo, la responsabilidad y la experiencia que adquirirán las personas e instituciones locales que intervengan en la planeación e instrumentación de los proyectos culturales, permitirá contar con una amplia plataforma de trabajadores culturales de base que contribuirán, sin lugar a dudas y de manera muy significativa, al desarrollo futuro de la cultura en México.

III. Plan general de trabajo

Se plantea una primera etapa (1989) en la que el PACMYC apoyará iniciativas culturales, que representen el abanico más amplio posible de proyectos culturales en situaciones locales diferentes, con el fin de que, a partir de 1990, se tenga la experiencia mínimamente suficiente para establecer prioridades en cuanto al tipo de proyectos que se deberán apoyar, así como las modalidades de acción más adecuadas para cada caso.

A grandes rasgos, las tareas del PACMYC en 1989 serían las siguientes:

1) Identificación de iniciativas culturales organizadas localmente. No se trata de realizar un censo, sino de detectar en un lapso muy corto un conjunto de experiencias en marcha, en las que se pretende el desarrollo de la cultura local por la vía de la autogestión. Tales experiencias se están dando cada día en mayor número, tanto en las zonas rurales e indígenas como en medios urbanos. Varias dependencias de la Comisión Nacional de Cultura, en particular la Dirección General de Culturas Populares, tienen conocimiento directo de esos proyectos de desarrollo cultural autónomo, por lo que resultará relativamente fácil la identificación de un número suficiente de ellos.

2) Selección del primer paquete de proyectos que apoyará el PACMYC, en función de los siguientes criterios:

a) Pertinencia de la propuesta en términos de los objetivos del PACMYC.

b) Tamaño y tipo de comunidad local beneficiada.

c) Características del grupo local responsable del proyecto.

d) Posibilidades de que el proyecto pueda difundirse a otros grupos o comunidades que presenten características y problemas similares.

e) Monto y tipo de apoyo requerido.

f) Plazo de realización del proyecto.

g) Formas posibles de evaluación y seguimiento.

3) Para estimular la presentación de los proyectos y las solicitudes al PACMYC, en esta primera etapa, será necesario que las diversas redes institucionales coordinadas por la Comisión de Cultura, asuman la tarea de incentivar a los grupos locales con los que tienen contacto, para que definan con claridad el tipo de apoyo, que requieren y que podrían ser otorgados por el programa. Esto exige una tarea inicial de información a todas las instancias pertinentes, que permita conocer las características, los alcances y las limitaciones del PACMYC.

4) Conforme se avance en el trabajo del primer año será necesario avanzar también en la elaboración del plan para 1990, evaluando sobre la marcha los primeros resultados de los proyectos, las formas de operación de los mismos, los obstáculos y las dificultades que se presenten con mayor frecuencia, los requerimientos adicionales para asegurar un margen mayor de posibilidades de éxito en los proyectos culturales localmente autogestionados y otros temas relacionados. Sobre esa base, el plan de trabajo del PACMYC para 1990 podrá ser más amplio y estará mejor estructurado.

IV. Características de los proyectos del PACMYC

El PACMYC busca apoyar iniciativas locales que tengan como propósito contribuir a cualquiera de las siguientes metas generales:

a) Un mayor conocimiento de la comunidad sobre su cultura propia.

La preocupación por conocer la cultura propia es un paso indispensable para desencadenar la revaloración de esa cultura y la decisión de recuperarla y desarrollarla. Por eso, caben aquí iniciativas locales encaminadas a registrar, documentar y difundir cualquier aspecto relevante de la cultura propia, presente o pasado.

b) El desarrollo de formas propias de expresión.

Se trata aquí de fomentar las iniciativas locales que pretendan estimular cualquiera de las formas de expresión que forman parte de la cultura propia. Se incluyen proyectos para conservar o desarrollar, según el caso, las formas de expresión verbal (oral o escrita), musical, escénica, plástica y también ciertas celebraciones colectivas (fiestas, ceremonias, etc.) a través de las cuales se expresa periódicamente la cultura local.

c) La recuperación de elementos y rasgos de la cultura propia.

En su gran mayoría, las culturas locales están sujetas a presiones de muy diversa índole, que ponen en riesgo elementos propios al pretender sustituirlos con elementos culturales ajenos, no por decisión de las comunidades, sino en función de intereses también ajenos. La gama de iniciativas para contrarrestar esa tendencia puede ser muy amplia: desde la rehabilitación de espacios culturalmente significativos para la comunidad, hasta el rescate de bienes del patrimonio cultural local (archivos, etc.); desde la recuperación de tecnologías tradicionales, hasta la revitalización de danzas o formas musicales en riesgo de olvido.

d) Estimular la innovación cultural en el marco de la cultura propia.

Las culturas municipales y comunitarias deben actualizarse, sin que ese proceso conduzca necesariamente a la pérdida de su carácter propio. La innovación es la base de una actualización cultural auténtica, por lo que se apoyarán las iniciativas que surjan localmente en ese sentido. También debe ser apoyada la apropiación de elementos culturales ajenos que sean compatibles con la cultura local, a fin de acelerar el proceso de actualización. Y los proyectos experimentales, que son un claro ejemplo de la disposición creativa hacia el futuro. En todos los casos, serán iniciativas que cuenten con el respaldo comprobado de la comunidad.

V. Los sujetos de apoyo del PACMYC

El PACMYC *apoya* iniciativas municipales y comunitarias que son propuestas por grupos definidos o instancias institucionales locales, que a su vez garantizan la participación de la comunidad y su aportación para la realización del proyecto.

En el universo de las posibles comunidades que pueden ser apoyadas, el PACMYC dará prioridad a las que integran el sector subalterno y marginal de la sociedad mexicana, tanto en el medio rural como en el urbano.

Los grupos definidos y las instancias institucionales locales que pueden recibir apoyo del PACMYC, deberán contar con el respaldo de la comunidad a la que pertenecen, lo que puede probarse de diferentes maneras que el PACMYC deberá establecer con claridad y flexibilidad.

Como ya se indicó, los grupos o instituciones locales susceptibles de apoyo por parte del PACMYC pueden ser públicos o privados, formalmente constituidos o no, pero *realmente existentes* en la vida comunal. Las agrupaciones de la sociedad civil recibirán atención prioritaria, en razón de que generalmente disponen de menos fuentes de apoyo que las instituciones gubernamentales.

VI. Algunos principios normativos para otorgar los recursos de apoyo

Principalmente, PACMYC otorga apoyo económico a proyectos concretos, que tienen objetivos definidos, plazo de terminación y un grupo local responsable de llevarlos a cabo. La vigencia del grupo responsable dentro de su comunidad, es lo que asegura la participación de la comunidad local y garantiza la legitimidad del proyecto.

Los fondos asignados se entregan directamente al grupo responsable de proyecto, que se compromete a aplicarlos únicamente para los rubros que hayan sido señalados en la solicitud. Con esto se pretende aumentar la capacidad autogestionaria de las comunidades locales y evitar que parte del financiamiento se distraiga en su manejo burocrático.

En ciertos casos, la solicitud de apoyo puede incluir rubros que el grupo solicitante no está en condiciones de ejercer directamente, como podría ser el caso de asesorías o trabajos especializados, adquisición de bienes o equipos, procesamiento de materiales, etc. El PACMYC deberá entonces intervenir de manera directa, pero siempre con el acuerdo expreso del grupo o la comunidad.

Por los menos en las primeras etapas, el PACMYC apoyará preferentemente proyectos de corto plazo (un año) o que signifiquen una erogación única. No se contempla el subsidio permanente a grupos o instituciones, sino sólo el apoyo a proyectos concretos.

No se contempla tampoco la asignación de fondos para cubrir salarios regulares, aunque sí el pago de personal temporal cuando el proyecto justifique plenamente esa necesidad.

Dada la novedad de este programa a escala nacional, durante las primeras etapas será necesario incluir proyectos que son iniciativa del propio PACMYC, y que buscan alentar la creación de condiciones locales favorables para la recuperación y el desarrollo de la cultura propia; de alguna manera, el PACMYC debe estimular inicialmente el desarrollo de las iniciativas locales que posteriormente habrá de apoyar. En este sentido, una parte de los fondos disponibles deberá dedicarse a la promoción directa de actividades tales como: encuentros; concursos y festivales; programas de capacitación (para animadores culturales, principalmente); producción de materiales de apoyo; difusión horizontal de experiencias de autogestión cultural; proyectos experimentales, etcétera.

Escritos

Isla Mujeres*

Los sábados por la mañana salíamos de Sudzal, casi siempre en la camioneta, para llegar a Mérida antes de la comida. Pasaba algunas horas caminando, comía en el *Express*, en el *Louvre* o, cuando había cobrado, en el *Miguel*. Por la tarde me metía a algún cine y seguía caminando en la noche, o tomando café en el parque hasta que daban las once. Entonces me iba a la terminal de autobuses a esperar la media noche. El viaje a Puerto Juárez tomaba entre cinco y seis horas, que aprovechaba para medio dormir. Me gustaba el amanecer en el camino: la selva se iba coloreando de a poco, comenzaba el calor, cambiaban los sonidos, hasta que estallaba la luz con toda su fuerza.

En Puerto Juárez ya esperaba el chalán, que cruzaba de inmediato. Veinte minutos después estábamos en la Isla. Algunas barcas y un atracadero rústico, calles de arena, todas. Casas de carrizo y techos de palma. Dos hoteles para turistas ricos y alguna posada con hamacas en la plazoleta. Una iglesia fea, de cemento. Las playas, las más bellas. Casi siempre iba a la del *Sazil-Ha*: arena blanquísima y fina como talco, oleaje suave, desvanecido. Y aquel horizonte de franjas turquesa y azul profundo. Puedes caminar docenas de metros mar adentro con el agua a la cintura o al pecho. Si no era temporada de turismo, una langosta entera la comías por quince pesos.

* Manuscrito. Yucatán, 1960.

No recuerdo cómo conocí a Cornelio. Lo más probable es que haya sido en el salón de la secundaria, donde los domingos en la tarde había una reunión que no me perdía. La maestra, una mujer madura, morena, que vestía de negro hasta el cuello con aquel calorón, organizaba todo. Los escolares cantaban, recitaban y escenificaban algo. Cualquiera vecino con alguna habilidad hacía su número. Y el número fuerte siempre era Cornelio con su mandolina. "El Trovador de Isla Mujeres", le decían. Y tenía varias canciones dedicadas a exaltar las bellezas locales. Ahí conocí también a su hija, un poco más joven que yo. Nos hicimos amigos. Al llegar iba directamente a su casa y cuando no había mucho trabajo, Cornelio nos llevaba a dar un paseo en lancha. Llevaba la mandolina y en cualquier punto de su gusto apagaba el motor y se ponía a cantar. También contaba historias de pescadores y de barcos cubanos que se refugiaban en la isla cuando había mal tiempo. Alguna noche lo acompañaba al hotel, donde cantaba para las gringas y se las arreglaba para beber de gorra.

Las veladas literarias tenían un ambiente que nunca he vuelto a sentir. La gente se arreglaba y se componía para ir como a una fiesta: de pronto salían de las chozas las mujeres con vestidos finos, medias de seda, zapatos de tacón y olor a perfume francés. La velada era un acontecimiento. Hasta los Lima iban a veces. El salón era también embrión de museo, impulsado, como todo, por la maestra, que años atrás había anclado allí con sus hábitos de mujer de La Laguna. Cornelio había sacado del mar algún cañón de los piratas y otras cosas las habían llevado los Lima. La gente se tomaba en serio su participación en la velada, todos participaban y cada quien hacía lo mejor que podía y sabía. Era ya un ritual establecido, un acto de convivencia que incluía a todos. Daba gusto estar ahí.

Cornelio, entre otras habilidades y para estirar el presupuesto, sacaba caracoles grandes, los preparaba en conserva y vendía los frascos a los turistas. Se daba tiempo para limpiar con ácido muriático las conchas y sacarles ese rosa candente que siempre me ha hecho pensar en las caracolas de García Lorca. Una noche de farra se equivocó y se bebió el ácido. Murió en la playa, con la mandolina en la mano, y una sonrisa que anticipaba el amanecer.

La Gran Sacerdotisa*

—¿Sabe quién acaba de entrar?... la Gran Sacerdotisa.
Los cocineros sonrieron y se agolparon en la ventanilla de la puerta de servicio.

—¡Sí, es ella!

La mujer avanzó entre las mesas del restorán, al final de un grupo de casi veinte personas encabezadas por la señora ministra, sus ayudantes más cercanos y los invitados extranjeros. Recorrieron el salón principal, atestado de grupos ruidosos de hombres con guayaberas y mujeres de trajes vaporosos y amplios escotes, para llegar al saloncito del fondo donde tenían ya reservada una mesa larga, la única adornada con flores. Muchos clientes también reconocieron a Amanda, la Gran Sacerdotisa del culto de María Lionza. Su figura aparecía con frecuencia en la prensa y en algunos programas de televisión, sobre todo en los últimos meses, cuando apoyaba varias campañas del Ministerio de la Mujer. Algunos la miraban con curiosidad y cierta sorna; el personaje no dejaba de ser, en algunos ambientes, parte del folklor local, de esas tantas cosas inverosímiles que dan color a un país tropical, motivo de bromas y chistes, y también, llegado el caso, argumento político, por su mera

*Manuscrito, sin fecha (segunda versión).

presencia, para denostar al gobierno en turno o para explicar al extranjero curioso hasta qué grado el régimen estaba llevando al país al caos. Los meseros, las ayudantes de cocina y el muchachito que cuidaba los automóviles, sin embargo, la veían de otra manera, y aunque tampoco escatimaban alguna sonrisa burlona ni cualquier palabra jocosa, registraban el hecho de haberla visto de cerca y que ella los hubiera mirado y, alguno, hasta la hubiera saludado directamente, como un acontecimiento de recordarse, algo que contar y comentar largo tiempo. Más, mucho más importante, a fin de cuentas, que si el personaje en vez de ser precisamente ella fuese un pelotero de los que juegan en las ligas mayores, un boxeador campeón nacional o algún actor de telenovela de moda. A fin de cuentas, la Gran Sacerdotisa era algo más, porque todos sabían de sus curaciones milagrosas, de sus mensajes que movían multitudes y llevaban 200 mil personas o más a la concentración anual que se hacía en la cueva de María Lionza en la que tantos prodigios habían sucedido. Sí, era un personaje popular y bien conocido, pero que inspiraba una suerte de respeto y temor hasta en quienes no eran —todavía— sus seguidores, y no sólo la curiosidad que da la fama transitoria de la propaganda artística o deportiva.

Pocos, en cambio, reconocieron a la joven señora ministra, aunque su comitiva señalaba de mil modos y sin lugar a dudas que ella era el centro único del grupo. El contraste entre las dos mujeres se presentaba en todos los puntos de posible comparación. La ministra era más joven, delgada, vestía con una elegancia sencilla que parecía inevitable, natural, como si la ropa fina y la manera de portarla fuesen un atributo más de la persona, tan inseparable y sin sorpresa como el color de los ojos. O como su perfil aguileño y la manera de reír, que componían justamente con el conjunto de su figura a la que sólo cabía calificar como distinguida, con todas las connotaciones racistas y de clase que ese término oculta y a la vez revela. Segura de sí misma, la señora ministra caminaba con aplomo, con plena naturalidad y contestaba con una sonrisa discreta la mirada de quienes aparentaban reconocerla o de hecho la reconocían y la saludaban con una vehemente inclinación de cabeza. Al llegar a la mesa se sentó en el centro, democráticamente, y no en alguna de las cabeceras.

La Gran Sacerdotisa se acercaba dolorosamente a los cincuenta años y todo su arreglo mostraba la lucha cotidiana, ya inútil, por seguir conservando una apariencia juvenil. El pelo abundante, ondulado, suelto, teñido de un negro retinto. El rostro profusamente maquillado; un rostro bello, a pesar de todo, en el que los grandes ojos oscuros ponían alegría y viveza. Los antebrazos, rollizos y un tanto flácidos, se interrumpían con varias pulseras de bisutería corriente y llamativa de las que parecían surgir unas manos que no correspondían: demasiado bellas, alargadas y con el remate de las uñas pintadas de rojo oscuro. La figura, alta y con garbo, se envolvía en un batón suelto con grandes figuras geométricas multicolores sobre un fondo rojo. El toque más peculiar era el triángulo negro pintado en la entreceja y la cinta multicolor que le ceñía la frente y a la que inevitablemente parecía hacerle falta una larga pluma que completaría la imagen de alguna manera evocadora de un personaje indio caricaturizado. Procuraba mantener la cabeza un poco alzada, lo que le permitía mirar con los ojos entornados y compensar su probable miopía y, al mismo tiempo, disimular levemente las arrugas del ancho cuello. Sonreía con los ojos, porque la boca generalmente la mantenía un poco fruncida, como anunciando un beso. Finalmente, más que sacerdotisa y fundadora de un nuevo culto que se expandía con sorprendente rapidez, su figura evocaba la imagen de una cantante de música romántica y tropical, todavía en auge, pero ya sin esperanzas ciertas de alcanzar mayor fama.

El grupo se distribuyó alrededor de la mesa, aparentemente en forma espontánea, pero a fin de cuentas siguiendo un orden jerárquico implícito, de tal manera que la Gran Sacerdotisa ocupó su puesto en un extremo, sólo antes que un joven ayudante de la señora ministra.

Se habló del restorán, decorado al estilo de una vieja hacienda; de la comida criolla y de cómo en los últimos años había crecido el número de buenos sitios para comer en la ciudad. Se exaltó la calidad de varios de ellos; hubo quejas por la frecuencia con que un comedero que había empezado bien, al consolidar su clientela, aumentaba los precios al mismo ritmo en que bajaba la calidad y la atención. Y el problema de andar siempre bien informado para saber dónde se podía comer realmente bien.

—Ojalá aquí no nos fallen—apuntó la ministra, como disculpándose innecesariamente por anticipado. Tengo varias semanas de no venir y espero que no haya cambiado.

Alguien mencionó el problema del servicio de meseros y lo mal entrenados que, en general, estaban. Hubo una breve e intencionada discusión sobre si eran mejor los hombres o las mujeres para servir la mesa. La ministra aceptó finalmente que en restaurantes de categoría deberían servir hombres; pero pidió, riendo, que su opinión se mantuviera en secreto porque su Ministerio estaba lanzando precisamente en esos días un programa nacional para capacitar meseras.

A todo esto, el capitán tomaba la orden de los aperitivos. A su turno, la Gran Sacerdotisa dudó y volteó hacia su vecina en busca de auxilio.

—¿Qué tal un Dubonet? No es fuerte y con un poco de hielo le refresca.

La Gran Sacerdotisa dijo que sí y luego comentó como explicando:

—En realidad nunca bebo, pero esta ocasión lo merece ¿no? Estoy tan contenta de estar con todos ustedes... Es... emocionante.

Y paseó la mirada por todos los comensales, como asegurándose de que efectivamente estaban ahí, con ella, y que siempre recordaría sus caras, el lugar y todos los detalles de este momento tan emocionante.

La charla siguió, comandada por la señora ministra. Quiso saber cómo había transcurrido la reunión, aunque aclarando que, por supuesto, cada día había recibido un informe detallado y cuánto lamentaba no haber podido asistir a las sesiones.

—Estos puestos la esclavizan a una, señores. Tiene una que dejar de lado tantas cosas que verdaderamente le interesan por estar atendiendo otros asuntos de menor interés pero inevitables... Estará usted contenta, Amanda, ¿ya ve cómo le cumplí? Nunca se imaginó que íbamos a reunir personalidades internacionales de la calidad de nuestros invitados ¿verdad?

La Gran Sacerdotisa se ruborizó. Alzó un poco más la cabeza y cerró completamente los ojos, de largas, enormes pestañas postizas.

—No, señora ministra—dijo con real emoción—, nunca. Es como un sueño...

Iba a seguir, pero alguien levantó un primer vaso y dijo salud. El momento de gratitud de la Gran Sacerdotisa se interrumpió en sus prolegómenos y la charla volvió hacia lo linda e interesante que había sido la reunión.

— ¿Así que no haremos el encuentro ecuménico de las minorías religiosas, verdad? A mí me gustaba la idea, pero por eso es bueno consultar con los expertos. No saben cuánto les agradezco que hayan estado con nosotros estos días. Es un verdadero honor para el Ministerio.

Y levantó su vaso.

— En realidad, señora ministra, nosotros no nos oponemos a que se haga el congreso que propuso nuestra querida amiga... lo que sucede es que ese no es nuestro campo, no nos sentimos capacitados para opinar sobre un congreso religioso. Como académicos, nos atrevimos a proponer un congreso académico. Pero, por supuesto, el Ministerio está en condiciones de convocar al congreso ecuménico, como era la idea original...

— No, no, no. Precisamente lo que buscamos es la orientación de ustedes, ¿verdad, Amanda?

La Gran Sacerdotisa reflejó el efecto de los dos Dubonet y dijo, ahora sí plenamente emocionada:

— Ay, sí. Han sido todos ustedes tan lindos conmigo. Siempre le pediré a Dios nuestro Señor y a nuestra madre María Lionza que los proteja y los cuide. Nunca los olvidaré en mis rezos.

El capitán entregó los menús, enormes, con cubiertas de madera que mostraban un gran buey pirograbado, símbolo del restorán La Hacienda. La ministra, y con ella algunos de sus colaboradores más cercanos, apenas miraron la carta: echaron una ojeada y ordenaron como viejos *habitués* que no cambian sus platillos preferidos. Para los invitados extranjeros hubo alguna cortés sugerencia y la recomendación de platillos que, invariablemente, resultaban ser los más caros. La Gran Sacerdotisa se aplicó al estudio detallado de la lista y finalmente, en voz baja, dijo algo a su vecina, reconocida ya como guía eficaz al haber pedido el Dubonet. Las dos mujeres intercambiaron algunas frases, Amanda un poco azorada y su tutora gastronómica con aire de simpatía maternal que expresaba más claramente en las rápidas miradas que cruzaba con los comensales sentados enfrente de ellas,

unas miradas que querían decir: ya ven, ella, la pobrecita, no está acostumbrada a estas cosas. Finalmente, ella misma indicó la orden de ambas al capitán.

Con el vino, servido por parejo a todos, la conversación se reanimó, pero ahora fragmentada en varias pequeñas y no siempre estables redes de interlocutores. La Gran Sacerdotisa, entonces, se convirtió en el eje de sus vecinos inmediatos, dispuestos finalmente a aprovechar la oportunidad de charlar con el pintoresco personaje.

— Durante estos días —dijo Amanda— todos en casa me esperaban despiertos en la noche, para saber cómo me había ido en la reunión. Pero no sólo en mi casa: en todo el edificio. En cuanto me veían llegar subían al departamento para preguntarme. Les puedo decir que todos los conocen ya a ustedes porque ellos siempre me pedían que les contara cómo eran y cada vez querían más detalles. Ya anoche me preguntaban por ustedes pero llamándolos por su nombre: ¿y el doctor Roberto, qué dijo?, me decían; ¿y la señorita Elena? Ay, no, si le digo que ha sido una experiencia... nunca lo olvidaré. Han sido todos tan buenos conmigo...

Amanda se dio cuenta que repetía ya las mismas palabras y optó por volver al relato.

— Todos los días rezaron por ustedes y le pidieron al Ser Supremo y a nuestra madre María Lionza que los limpiara de energías negativas y sólo dejaran ver en ustedes el amor, porque el amor, decimos nosotros los creyentes, es la ley del progreso en el proceso evolutivo del espíritu.

Algún vecino, para evitar que Amanda repitiera precisamente ahora, en esa comida de despedida, el largo intrincado e incierto discurso con el que había iniciado tres días antes la reunión, y con el cual trató de justificar el congreso ecuménico de minorías religiosas que había propuesto al Ministerio, discurso plagado de niveles de realización cósmica, espiritual y material, en el que hablaba del Tercer Camino, el señalado por nuestra madre María Lionza, como el único posible para evitar caer en la decadencia del capitalismo y el socialismo, y concluía demostrando que María Lionza era la encarnación americana de la fuerza telúrica, como Buda en Asia, Santa Bárbara en Europa y Changó en África, porque en los cultos correspondientes el color es el rojo y se usan tambores, tabaco, incienso, perfumes, flores, frutas

y bebidas aromáticas, y hay la versión del bien y el mal, y sus adeptos son naturistas y creen en la reencarnación; para evitar, pues, que Amanda no pudiera dominar el impulso de convertir la comida en una sesión para catecúmenos, le preguntó:

— ¿Es verdad que usted cura, que ha curado muchos casos deshauciados por los médicos?

Amanda no era fácil de doblegar y la pregunta resultó fallida.

— No, yo no curo. Son las fuerzas telúricas a las que yo sólo les presto mi materialidad. Curo cuando las vibraciones están en ley. Estas fuerzas no son buenas o malas, somos nosotros, los que las usamos, los que somos buenos o malos, los que estamos o no estamos en la ley. Por eso, cuando algunos que no conocen dicen que María Lionza es una fuerza mala, de brujería o algo así, yo siempre respondo que...

El mesero pidió permiso para servir la sopa y alguien aprovechó el silencio momentáneo para tratar de llevar la plática, discretamente, hacia otros rumbos.

— La estatua de María Lionza no inspira esos sentimientos, doña Amanda. Le han puesto unas caderas enormes que pueden inspirar todo menos sentimientos espirituales elevados. El pobre tapir que la sostiene en ancas es la envidia de cualquiera, ¿no creen ustedes?

La broma produjo algunas risitas cómplices, pero nada más.

— Las caderas grandes eran el símbolo del amor entre nuestros antepasados indios —apuntó sin inmutarse la Gran Sacerdotisa—. Yo inicié, hace años, el rito de llenar de flores la escultura, porque es la única forma de rendirle tributo. Con flores, porque las flores también son amor, como todo en la naturaleza...

Costa Chica*

La carretera de Acapulco a la Costa Chica estaba recién abierta. De hecho, en partes, había tantas desviaciones todavía que se convertía en pura brecha. De Ometepec recuerdo el parque central, arbolado, y una calle larga donde estaba el hotel y, más adelante, la casa del doctor Crispín Rico Cano, que tan importante sería días después. En sentido contrario, atrás de la iglesia, el local del pelotón del ejército. Palmeras, calor, cerveza. Un piloto, con el que alguna vez viajé, nos contaba cómo un colega suyo había celebrado su matrimonio volando en la madrugada y haciendo que la avioneta rozara casi las copas de las palmeras y los techos de las casas, completamente ebrio.

La primera mañana en Ometepec, al llegar a desayunar, encontré a los estudiantes con dos muchachas desconocidas, también de la escuela, que estaban ahí por unos días en un trabajo diferente: Beatriz Bueno y Luz María Martínez Montiel. Comenzamos a platicar, todos se fueron yendo conforme calentaba la mañana y quedamos solos Beatriz y yo, hablando de todo. Sin darnos cuenta llegó la hora de comer y no nos habíamos movido de la mesa. Seguimos así toda la tarde, durante la cena y un buen rato después. Habremos hablado catorce horas sin interrupción. Nació una amistad cordial, intensa

* Manuscrito, 1962.

durante un par de años en los que los tres (Beatriz, Luz María y yo) compartimos largas noches de ron y música cubana en los antros más insólitos de la ciudad. Pero aquel encuentro inicial tuvo algo de revelación, de afinidad, tal vez marcada por una vieja relación entre mi padre y los suyos, a quienes conocí más tarde. Me impresionaba su voz, su rostro, su figura y aquellos ojos de azul infinito; pero, sobre todo, la viveza de su plática, su experiencia que pude ir conociendo poco a poco, entre pleitos de las pelotaris en *El Safari*, en las fiestas desagarradas en casa de Estrella, en las tocadas de Santa Bárbara, con Tabaquito, Mango y la cubaniza en pleno.

Beatriz y Luz María regresaron a los pocos días. Yo comencé mi tarea de asesoría a los estudiantes en el propio Ometepec, en Igualapa, Xochistlahuaca y Cuajimicuilapa, es decir, entre mestizos, amuzgos y negros. De Xochi guardo los recuerdos más vivos. Tal vez porque he podido refrescarlos periódicamente con el breve documental que, por esos días, fue a filmar allá Poncho. Se trabajaba de otra manera, por cierto. Casi no había margen de desperdicio en la película (positivo directo, sonido magnético): había que aprovechar hasta la última cola. Los títulos los pusimos con letras corpóreas de plástico, sobre vidrio y, de fondo, el maravilloso huipil que le traje a Cristina. ¡Hasta hubo dibujos animados!: unas huellas de pies que corrían en vez de caminar sobre el mapa de la región que pintó Polo. Y Enrique Lizalde grabó el texto. Como no había mezcladora ni nada parecido, hacíamos ruidos con varillas y algún cuchillo para simular los encuentros de las espadas de indios y españoles en aquella memorable *Danza de la Conquista*.

El tío Lon llenaba con música la noches de Xochistlahuaca. Hay un cuarto grande con sillas alrededor donde canta una versión interminable de *Los panaderos* y hay un sombrero que se usa para sacar a bailar a la pareja elegida: "Qué bonita panadera que ha salido aquí a bailar..."

La hijas de la señora que nos da de comer son dos mujeres frondosas, alegres, entronas, mestizas, con las que también se pasan ratos de plática y canto. No son amuzgas y no ocultan ese racismo de las familias riquillas en tierra de indios, aunque conviven, necesariamente, día y noche, con puros amuzgos.

Igualapa queda como la imagen de un pueblo feo, más bien seco. Poco conozco de él, porque Agripina y Mercedes apenas salen del cuarto en que viven, temerosas. Cuajimicuilapa, en cambio, es una fiesta de gente negra en la que se mueven a sus anchas los estudiantes venezolanos.

Después de cada visita regreso a Ometepepec, mi base de operaciones. El doctor Rico se ha vuelto nuestro mejor amigo. Es politécnico, progresista y tiene una visión crítica de lo que pasa en la región. Cuenta historias asombrosas, como la de la prosperidad de la agencia *Singer*, aparentemente inexplicable, que se debe a que cada muchacha violada y embarazada por un comerciante, un hacendado o un cura, tiene el derecho inexcusable de recibir una máquina de coser para poderse mantener. Y las caravanas de putas que recorren la Costa Chica con armazones de varas y separaciones de sábanas, y una historia que no creí hasta que me topé con ellas algunos años después, en las ferias de Morelos.

Un mundo feudal se estaba viniendo abajo; la carretera ya no era una amenaza sino una realidad inevitable. Llegaba gente nueva y diferente. Se derrumbaban monopolios, privilegios, prácticas apenas creíbles a las que todos se habían habituado y que en pocos meses resultaban ya anacrónicas, insostenibles. Toda una manera de vivir, mantenida por el aislamiento, entraba en una quiebra total. Y nadie, al parecer, alcanzaba todavía a imaginar qué vendría en su lugar, cómo sería la vida a partir de que llegó la carretera. Los nuevos ordenamientos eran apenas balbuceos. Había temor, inseguridad, aun en los pobres, en los más jodidos que soportaron durante años una situación que ya era vago recuerdo en la mayor parte del país; aun ellos enfrentaban con desconfianza y angustia los cambios inminentes —siempre, todo, para empeorar.

Los primeros avisos no parecían tener importancia:

— Que el cura anda alborotando a la gente para que los echen de aquí por comunistas...

— Que en Igualapa también el cura dijo que ustedes...

— Que el padre Rubio dijo que vinieron a quemar los santos y que el otro día la Güera anduvo alzándole las faldillas a las vírgenes...

Comentábamos el asunto entre nosotros y con el doctor Rico. Le quitábamos importancia. Pero los rumores crecían. Cada día había

algo nuevo: que si el machete que mandaron hacer; que si los de Cuajimicuilapa son cubanos castristas, que se van a llevar a Cuba a los niños para alimentar a los rusos.

Pozas no llegaba y se volvía necesario hacer algo. Había que tomar el toro por los cuernos. El miércoles decidí hablar con el padre Rubio. Fui al curato. Después de un buen rato salió a la puerta. Hosca la mirada, medio perdida, la barba crecida, el rostro abotagado, un fuerte tufo de alcohol y mugre, la sotana con lamparones de grasa, mal abrochada, y la camisa sucia y descosida. Nunca me vio de frente. No quiso escuchar nada. Dijo algo así como que ya sabía quiénes éramos. Traté de explicarle; cerró la puerta. La cosa iba en serio. (Rubio estaba en Ometepec como castigo: de su curato anterior lo habían echado y a punto estuvieron de lincharlo por violar a una niña...)

La cosa iba en serio. Ahora ya se hablaba de una manifestación para el domingo siguiente. La señora del hotel nos pedía que nos fuéramos. El doctor Rico nos ofrecía su casa, aunque sabía que el asunto iba contra él. Nos encontramos todos en Ometepec. Cada uno que llegaba traía noticias más alarmantes. En los pueblos la campaña contra nosotros era abiertamente amenazadora. Se hablaba de linchamiento. Iba a venir gente de los alrededores para la misa y la manifestación. Nos dábamos ánimo. No puede ser, eso ya no sucede en México. Es sólo un alboroto de los curas, pero la gente nos va a responder.

Eugenia era católica militante. Llevaba sus credenciales, sus taseras. Le pedí que fuera a hablar con el cura. Finalmente aceptó. Bajo secreto de confesión le dijo al párroco que sí éramos comunistas, practicantes del amor libre, ateos. A nosotros nos dijo que no iba a pasar nada.

El domingo comenzó a llegar gente desde muy temprano. En el hotel nos daban las noticias:

- Vienen con palos y machetes.
- Traen cuerdas para colgarlos.
- Vino el cura de Igualapa con su gente.
- Se están juntando en la plaza...

El doctor Rico estuvo con nosotros. La gente del hotel, temerosa, desapareció. Comenzamos a oír los gritos, cada vez más y más fuertes. No había nada que hacer ahí. Ya casi con la gente encima nos fuimos

a pedir protección al piquete de soldados. Eugenia no quería ir. Se sentía segura de que a ella nada le harían porque estaba en paz con Dios y su conciencia. Al final, medio a empujones, la logramos sacar. La gente nos siguió, con hachones, piedras y palos. El sargento y sus soldados tenían más miedo —si fuera posible— que nosotros mismos. Tuvieron que estar afuera, con cartucho cortado, enfrentando a una multitud vociferante encabezada por tres curas fanáticos y ebrios.

Es difícil recordar un miedo así ¿Qué se siente, a fin de cuentas? Impotencia, es un componente básico. Arrepentimiento, no de las culpas o los pecados, sino de no haber hecho algo para evitar esto. Quizá también alguna imagen fúnebre del porvenir: una visión del entierro, de los amigos consternados que lo recuerdan a uno. Algo de heroísmo barato. Y una tensión de todo el cuerpo, insoportable. Lo inminente que se prolonga hora tras hora. Toda la noche hubo gente gritando y arrojando piedras. Duelen esos gritos. Ya de madrugada la cosa se calmó, pero nadie pudo dormir. No sé de qué hablábamos, ni siquiera si hablábamos.

Al día siguiente, como a las diez, avisaron que había llegado el avión del ejército que nos llevaría a Acapulco. Salimos como cuerda de presos, con soldados franqueándonos. La gente nos veía pasar y no faltaba todavía algún grito agresivo. Nos veían desde las ventanas, algunos con burla, otros con odio; también miradas de compasión y pena. En el campo de aterrizaje, aparte de los soldados, sólo Crispín, que quedaba como la imagen del amigo solitario. Nosotros nos íbamos, a fin de cuentas. Él seguía ahí, sólo, cargando con la hostilidad insidiosa de los curas; las paredes de su casa llenas de insultos y amenazas. Al despegar el avión volvimos a respirar fuerte. Y, al llegar a Acapulco, dejamos las cosas en el hotel y buscamos la manera más barata de emborracharnos. A las cinco estábamos en el Yate Fiesta: por cincuenta pesos, dos horas de cantina libre con ron barato y alguna piratona para bailar la guaracha. Difícilmente alguien había bebido más en igual tiempo. Quedó la secuela, pero eso ya es otra historia.

La imaginación urgente*

Hay que partir de algo: todos los caminos hacia el futuro están abiertos. Menos uno: el que hasta ahora nos enseñaron a creer. El que ¿quisimos? seguir. Ése es el futuro cancelado. Imposible —y no de ahora.

Pero como puercos ante las trancas lo seguimos hociqueando. Insisten los de entonces, que lo sintieron suyo. Hasta la razón crítica está empocilgada en la eterna carrera tras su propia, retorcida cola. No hemos sido capaces de romper con el pasado, con el ayer inmediato. Y el problema, entonces, nuestros problemas, los que imaginamos y los únicos que sabemos debatir, siguen siendo los mismos. Será, seguramente, que nos alienaron la mirada. Somos hábiles para deber, pero no de ver. Nos desviaron (nos desviamos) la mira. Se perdió el foco. Queremos seguir estando en las mismas, dialécticos estáticos, y el mundo se mueve, nuestro mundo, pero nosotros no, ni nuestros ojos. En el debate de hoy sólo está en cuestión la cuestión de ayer: cómo recuperar el rumbo del espejismo, cómo desandar los pasos que nunca caminamos, cómo volver al oriente que no existió.

En otras palabras: aquel proyecto nacional ya fue. ¿Cuál nos queda, y por dónde? “La distancia entre los dos —podemos cantar— es cada

* Mecanografiado, sin fecha.

día más grande". Adiós, primo cruel. No más ilusiones de país moderno, industrial y como debe ser. Pero el problema, así, ya no es ése. Si aquel futuro se acabó sólo queda el responso e inventar otro. Tal vez el nuestro. No imitemos más: en este desierto no hay espejismos.

En algún momento, en este lugar, alguien, algunos (*sic*) se inventó México. Un México de ficción. Y así seguimos, incómodamente instalados en la realidad. ¿Sabe usted cuántos secretarios de Estado *conocen* este país? Se convirtió, alquimia de Harvard, del tiempo y de esta alianza matrimonial apoyada en privilegios nunca amenazados, en un cuadro estadístico. Para consumo universal: te tocó el 3, 879, 763 ¿de acuerdo? Y si no... Para justificar tu cifra se fundió una historia. En bronce, naturalmente. Heroica, como debe ser, con próceres que nunca tuvieron ganas de orinar y sí de hablar con la Historia, únicamente. Todo estaba previsto y todo es congruente. Lo que dijo el indio(?) Juárez, si lo dijo, explica y justifica la reducción del gasto público. Cuauhtémoc (y Cárdenas, también) están en la razón de altivos perdedores: te quiebro, pero pago.

Por lo tanto, tampoco el lenguaje es cierto. Te pido "solidaridad", te pago "jódete". Él, ellos, las innumerables glorietas, me dan la razón. Razón gloriosa de glorieta. Las palabras ya no nombran, ni descubren ni inventan. Pero ahí, en la porqueriza, seguimos empantanados, discutiendo palabras. Discurso del discurso discurso. No se ve, porque las palabras están empañadas. Nuestra obligación ideológica, patriótica, nacionalística, es seguir discutiendo el mito a partir del mito. Desde dentro. Mito mitificado. Al cubo. Al cabo qué.

Los que toman las decisiones (en el gobierno, en la iniciativa privada de toda iniciativa, en la vida social, porque la sociedad sólo somos nosotros, en el Arte, triple mayúscula, maestro tipógrafo), ellos, tienen una manera de ver, de comprender, que no requiere referencia alguna a este país. Que se debatan mis ideas en Satanford, no en ChalchicoGDO. Que crezca el abismo: yo reflejo, cristal cada día más pulido, perfecto y fiel. Los espejos, señor, no humean. Yo seré lo que quieres ir siendo: el país está al borde del abismo, hemos dado un paso adelante y nadie detiene a este país (así se decía en Brasil, por los años 70).

Pensémoslo bien: cómo nos formamos, dónde, sobre cuáles bases, a partir de qué realidades, con cuáles objetivos. ¿Lo nuestro...? ¿de

veras...? Tuércele el cuello al cisne —porque aquí ya no hay (cisnes). La clase pensante. Los intelectuales orgánicos. La *intelligenzzia*. ¿Cuáles son, en verdad, sus preocupaciones profundas, sus motivaciones ahora? No. No se vale generalizar. Pero también, entrecerrados los ojos, se ven los grandes trazos, los dominantes, más oscuros: que me discutan en París y me inviten a California (o al revés: no soy ortodoxo) y el sindicato siempre me proteja. Con la pinche existencial limitación de ser mexicano, pero al cabo que cada vez se necesita un tercermundista en cualquier coloquio y yo, ¿por qué no? Mexiquito, mi feudito. Seas lo que seas. ¿O eso importa? ¿Que soy otro? ¡Por supuesto, faltaba más! Y dénme las gracias por no haber renegado, todavía.

Aquí y ahora, con todo el futuro por inventar, estamos perdiendo la realidad por falta de imaginación. Sólo tenemos aquel futuro que alguien nos inventó y que no, de veras, no funciona. Otra vez: ya fue. Convéncete. Lo que tomaste como rigor de pensamiento, tal vez sólo oculta las anteojeras que te impiden *ver*. Se perdió en algún rincón del bosque, del desierto, o más bien del asfalto, la ingenuidad del ver. Y ya la realidad no importa. Pasó a ser parte, referencia cada vez más distante e inicua del discurso. Debatamos el discurso, que es lo nuestro.

¿Antintelectual? Es fácil decirlo, pero no se trata de eso. También en la vorágine se puede ser lúcido a condición de no aceptar la racionalidad de la vorágine. El único marco de nuestra razón lo da la imaginación. Acto creativo, interno, no mera, impura, repetición. Pensemos a partir de aquí, no de allá —sea cual sea aquel allá.

Nuestros problemas. ¿Cuáles carajos son *nuestros* problemas? Bien: ya no podemos ir (tan fácilmente) a Disneylandia cada año. Gladys, Eleonora y Ricky se van a molestar, "dady" (van a oñar, van a gruñir en el chapuerrado inglés que no acaban de pronunciar bien) ¿Y esos muebles de baño que vimos en el catálogo de Galveston, ya no? ¿Y el papel de baño con dibujos de la nariz Mutt para limpiarnos nuestro sonrosado culito, tampoco, "dady"? No se encuentra nada en el super, ¿sabes? Angulas, ni soñar; aceite de [...] ¡cállate, carajo! Los problemas son otros: los gringos se están enojando, ¿ves?, por esta pura demagogia. Quién nos compra y a quién le... Lo que pasa, compañeros, es que nos quieren cerrar las puertas hacia la democracia, el glorioso y

revolucionario camino señalado por... ¡Ni madres!, es que se roban todo y el pinche güey del Tino que no quiso entrarle. Nos hacen güeyes porque nos dejamos, ¿o no? En cambio allá... ¡Ay! en este país con tanta naquiza, pos ¿cómo? Deberían ser los militares. O convertirnos en una estrella. Pero el camino, compañeros, en la coyuntura histórica estructural en que nos encontramos... Aquí lo que falta es disciplina, respeto para la gente de bien, decencia, entiende, decencia. Si nos hubieran colonizado los ingleses... Nos falta fe en Dios. Y aprovechar el momento, padre: maquiladoras, maquiladoras. ¿Yo aquí... pa' qué?

Nuestros problemas. Entre otros y en el trasfondo: el intento secular por ser lo que no somos. No ser, a ningún precio, lo que somos. Y de ahí el broncear de la historia. Enmascarar —ignorándola— nuestra realidad. No es. No fue. No puede deber ser. Suena grandilocuente pero es: Occidente (rimó). ¿Y si ahora y aquí mejor vemos nuestra realidad?

Tango*

Por la red de la Secretaría me llamó el Licenciado:

— Mi querido doctor, me encargó el señor Secretario que organice al grupo de intelectuales que acompañará al Señor en su viaje a Buenos Aires... ¿Cómo...? Sí, el Señor está ahora en Lima, pero se comunicó esta mañana para invitar a un grupo de científicos, intelectuales y artistas a que lo acompañen a Buenos Aires... el jueves, pasado mañana... no, no: habrá un avión especial... sí, claro, el grupo es grande, se trata de simbolizar el encuentro entre Argentina y México en el nivel del pensamiento y del arte, de un extremo a otro del continente... no conozco en detalle el programa, todo se acaba de decidir hace un rato, pero se está organizando un encuentro con los intelectuales y artistas argentinos... bueno, no sé; el Señor sólo estará tres días, pero creo que el grupo permanecerá allá uno o dos días más... sí, claro, pero no sólo lo estoy invitando, sino que le quiero pedir que organice el contingente de antropólogos... no sé, diez o quince... también puede invitar a otros, sociólogos o gente así de ciencias sociales... bueno, no sé el número exacto, lo importante es que sea toda gente de primera, lo más destacado del país, porque se

* Mecanografiado, sin fecha.

trata de presentar a la crema y nata en la Argentina... mire, dentro de dos horas lo llamo y me da los nombres, porque lo que necesito es hacer la lista hoy mismo... pero que sean de primera, lo más destacado, porque de lo que se trata es... está bien espero su llamada. ¡Ah!, y que tengan pasaporte, ¿eh?... sí, gracias, adiós, sí...

Hice dos llamadas a los que consideré entre "lo más destacado", pero ya habían sido invitados por otros organizadores de contingentes. Dedicué algunos minutos a repasar mentalmente nombres, rostros y actitudes. Descarté a quienes me parecieron más nata que crema y decidí que el "contingente" más adecuado sería de gente joven, valiosa sin duda, pero con el requisito indispensable de ser agradables compañeros en un viaje como éste.

Querido amigo...*

Querido amigo,

Siempre me ha interesado el problema de la música popular, pero en los últimos meses se me ha vuelto casi una obsesión. He hostigado a un buen número de amigos comunes en los momentos y sitios más inoportunos —en la cantina, por ejemplo— pidiéndoles opiniones y discusión del tema. Ahora decidí poner el asunto en negro sobre blanco y elegirlo a usted como interlocutor indefenso.

El problema podría resumirse en los siguientes términos: ¿por qué no ha surgido un movimiento de música popular mexicana contemporánea que alcance verdadero arraigo, especialmente entre la juventud? Y agregaría: ¿cabe hacer algo en ese sentido? Vamos ahora a precisar los términos.

Quizás un par de ejemplos me ayuden a explicar lo que entiendo aquí por música popular contemporánea con verdadero arraigo. El primero, por más cercano y porque lo conozco mejor, lo ofrece la música brasileña, desde mediados de los sesenta hasta hoy. Usted ha tenido la oportunidad de pasar algunas temporadas en Río durante estos años y habrá constatado el enorme grado de identificación de

* Mecanografiado, sin fecha.

los brasileños con su música popular: viejos y jóvenes, ricos y pobres, "camponeses" y ciudadanos, educados o no, la inmensa mayoría de los brasileños conoce a Chico Buarque, a Baden Páwell, a Vinicius de Moraes y a muchos otros de los grandes "cobras" de la música popular. Y no exagero, porque alguna vez anduve metido en pueblos como Crato y Juazeiro, en lo más recóndito del nordestino Ceará, y puedo decirle que los jóvenes, al menos, estaban al día en estas cuestiones. Hasta aquí, y en virtud del radio y la televisión, se me dirá que no existe diferencia fundamental con México: también entre nosotros se puede oír hablar de Rigo Tovar en la Neza y en la serranía mixteca. Sale y vale, pero el problema es otro.

Recuerdo fiestas particulares clasemedieras y también antros de lujo en Río (hablo de principios de los setenta): sólo se escuchaba y se bailaba música brasileña. Ni mencionar los fandangos de *favela*, campo exclusivo de la "roda de samba" y el "partido alto". Todo el ambiente sonoro cotidiano, en el autobús, en las calles, en los cafetines, en los departamentos de cualquier rumbo, era clara e indiscutiblemente brasileño. Los grandes festivales de música que congregaban a decenas de miles de jóvenes, eran de música brasileña, cantada en portugués, con ritmos que al segundo compás se identificaban como brasileños y sólo brasileños. Y aquí llego a un primer punto de caracterización, por lo demás bastante obvio: en la música popular brasileña no hay un rompimiento entre lo "tradicional" y lo "moderno". Todo compositor actual reconoce sus raíces brasileñas, que van desde la samba de enredo y la música nordestina hasta las canciones de Pixinguinha, Lamartine Babó y Ary Barroso, que cubren las décadas de 1930 y 40. Prácticamente todos los compositores importantes de música popular, desde la *bossa nova* hasta nuestros días, han empleado los ritmos y los instrumentos tradicionales; por eso hay un "sonido brasileño". Ese es el árbol que admite cualquier injerto y lo brasileñiza: así ocurrió con el *jazz* y eso pasa hoy con el *rock* en cualquiera de sus variantes. Los brasileños han creado lo que se me ocurre llamar un "campo semántico musical", en el que cualquier innovación o préstamo puede ser codificado y decodificado "a la brasileña". Supongo que hace tiempo que ningún músico se plantea, en Brasil, la cuestión de si es legítimo o no emplear este o aquel recurso de la música moderna internacional; Elis Regina puede cantar

Cinelandia sin que nadie piense que esa no es música brasileña, aunque, en sí, su interpretación recuerde más a Janis Joplin que a Clementina de Jesús. Se ha creado ese campo semántico musical que brasileñiza todo lo que adopta.

Ese proceso no fue espontáneo y ahí radica el meollo de la cuestión. No conozco lo suficiente para precisar cómo ocurrió, pero me atrevo a proponer algunos factores posibles. El primero tiene que ver con el soporte social de la música popular, es decir, quiénes y en qué forma intervienen en la creación, la ejecución y el uso de tal música. Usted ha visto el carnaval de Río y estará de acuerdo en que, pese a su creciente comercialización y manipulación, se trata de un espectáculo popular multitudinario, impensable sin la participación activa de cientos de miles de personas. Jugué a los cálculos: si tomamos en cuenta solamente las veinte escuelas de samba que forman los grupos A y B (las de los dos grandes desfiles de domingo y lunes), encontramos que cada una de ellas tiene sus propios compositores, pero que éstos no forman un grupo cerrado, porque cada año se hace un concurso abierto para seleccionar la samba con la que desfilará la escuela. Ponga usted, en una estimación conservadora, que en promedio se presenten treinta sambas en cada escuela y que, en general, cada samba es compuesta por dos autores cuando menos; esto daría, sólo para las veinte grandes escuelas de samba, 600 composiciones nuevas hechas por 1200 autores, *cada año*. Agregue a esto: los compositores que escriben para los "blocos" y escuelas menores, los intérpretes necesarios (las grandes escuelas llevan baterías con 200 a 400 percusionistas, y los conjuntos que cantan y bailan pueden llegar a 4 000). Muy conservadoramente se puede estimar que cada año, con motivo del carnaval, participan *en forma organizada* y directa unos dos mil compositores y unos cien mil intérpretes. Esto, mi querido amigo, considerando únicamente Río de Janeiro (y usted sabe lo que son los carnavales de Salvador y Recife, por mencionar sólo dos más...).

Ahora bien, cuando hablo del soporte social de la música no me refiero al carnaval como acontecimiento, sino a la organización social que está detrás de él y lo hace posible. Las escuelas de samba funcionan prácticamente todo el año, con ensayos sabatinos al principio y más frecuentes a principios de año. Participa gente del

pueblo-pueblo (¡oh, Neruda!): empleadas domésticas, estibadores, subempleados, habitantes, en fin, de las *favelas*. Ellos costean su vestuario, aunque en años recientes haya un subsidio mínimo del gobierno de la ciudad. Se prueban las distintas sambas, se ensayan los pasos y también se baila libremente y se “chacotea”, que para eso siempre hay tiempo. Pero todo está organizado: la escuela de samba es una institución, con local, normas, símbolos de identificación, historia... Ser de Mangueira o de Portela tiene más sentido en la vida cotidiana que ser del Flamengo o del Fluminense. Y la escuela de samba no es, de ninguna forma, la única institución que soporta la vida musical popular. Vea usted los *terreiros* de macumba, donde la religión afrobrasileña se practica necesariamente al ritmo de los tambores, con cantos y danzas. Son miles de *terreiros* en Río, para personal de todas clases. Hasta el fútbol lleva el acompañamiento obligado de las baterías: en los grandes partidos hay dos encuentros simultáneos, uno en la cancha y otro en las graderías, con cantos y puja de percusiones (también insultos y bromas, por supuesto). Y todo confluye al ámbito local de la *favela* y la barriada. Por eso, insisto, la música en Brasil tiene un ámbito popular organizado, que la conserva y la impulsa porque es un elemento indispensable de la vida social en muchas de sus manifestaciones institucionalizadas. ¿Cómo no esperar, en esas condiciones, que haya un espacio abierto para el desarrollo del talento musical, a partir de sus raíces más populares?

Paso a un segundo rasgo del movimiento musical brasileño: la integración, en ese campo semántico musical, de poetas y compositores que no necesariamente proceden de las capas populares, pero que encuentran en la música popular el ámbito adecuado para desarrollarse —y, simultáneamente, contribuyen a su evolución introduciendo elementos de origen diverso. Es esta integración, en efecto, la que hace posible una música moderna, al día, que expresa los gustos y las inquietudes de una clase media urbana cosmopolita y que, si embargo, halla su cauce dentro y no fuera del campo semántico de la música popular. Así, una imagen poética de Vinicius y la elaborada estructura musical de una pieza de Baden Pawell, pueden formar parte de la música popular brasileña con los mismos títulos que los versos directos de Cartola y la melodía sencilla de cualquier samba tradicional. Participan, finalmente, del mismo campo semántico

musical que generó y sostiene la vida popular brasileña. Así sí: que venga la influencia del *rock* pesado, de la música disco o de los coritos de canciones para festival, porque no se van a copiar sino a injertar en un tronco terriblemente vital que no se desnaturaliza por ellos y sí, en cambio, adquiere nueva fuerza, se actualiza y se mantiene competitivo a cualquier nivel.

Dije dos ejemplos; el segundo, amigo mío, lo conoce usted mucho mejor que yo. Hablo de la revolución de la música griega cuya figura más destacada ha sido Mikis Theodorakis. A principios de los sesenta y bajo la consigna del retorno a la raíces, surge lo que algunos llaman hoy "el sonido de Grecia". El proceso incluye la valoración de tradiciones vivas: la música demótica del medio rural y la de ambiente urbano, cuyo principal instrumento es el *bazouki*. Ambas eran despreciadas por la burguesía y los patrones de las instituciones musicales griegas. Un puñado de jóvenes compositores, con Theodorakis a la cabeza, proponen su rescate como parte del movimiento de retorno a las raíces, que también abarca el estudio de las formas musicales antiguas, el uso de los instrumentos populares y (ojo) el empleo de la mejor poesía griega contemporánea. Theodorakis compone ciclos de canciones sobre poemas de Sakiris, Sefaris, y los interpreta con el conjunto de *bazouki* y voces de entonación popular, algunas de las cuales son hoy conocidas internacionalmente y se identifican sin dificultad como cantantes que sólo pueden ser griegos. Y los poetas, que en sus mejores momentos podían vender dos o tres mil ejemplares de sus libros más célebres, encuentran sus versos cantados en barriadas de Atenas, en las islas y en las aldeas de las montañas. El público, la juventud sobre todo, responde de inmediato y en forma abrumadora. Tampoco en este caso hay prejuicios. Theodorakis, formado en el conservatorio, estudia a Bartok y Stravinski; asimila la tradición de la música occidental y no tiene empacho en componer obras para orquesta sinfónica y conjunto de *bazouki* en las que los solistas son cantantes sacados de las piqueras del puerto.

Hasta donde alcanzo a ver, en el movimiento musical de Grecia hay una intencionalidad mucho más explícita que en el de Brasil. Theodorakis y su grupo se propusieron expresamente llevar adelante un proyecto para la música popular griega —y lo lograron. Hay una

reflexión profunda y colectiva, que se plasma en documentos al mismo tiempo que se expresa en composiciones musicales.

Tanto en el caso de Brasil como, sobre todo, el de Grecia, es indispensable tomar en cuenta un dato fundamental: la relación entre el movimiento musical y el contexto político nacional. En Grecia tal vinculación es evidente; la inmensa mayoría de los poetas, los músicos e incluso los intérpretes de la nueva música popular eran al mismo tiempo militantes democráticos y opositores abiertos de la dictadura. Hubo, en aquellos años, muchas canciones prohibidas, porque las letras hacían referencia a los héroes de la resistencia popular. Prácticamente todos los participantes en la revolución musical sufrieron cárcel, persecución, destierro; algunos fueron asesinados. Su música, sin embargo, está más allá de la protesta circunstancial y de la denuncia inmediata y anecdótica; propone un camino de largo y constante andar y busca motivaciones colectivas de gran profundidad, que refieren a la concepción histórica de un pueblo y a su decisión para construir su propio destino. Hay la intención de crear una nueva mitología que cumpla en la Grecia de hoy el papel que la mitología clásica cumplió en la antigüedad. Mitología en un sentido preciso, derivado de su raíz histórica.

En el Brasil el movimiento musical no alcanzó la misma coherencia política y, sin embargo, muestra algunos paralelismos con el proyecto encabezado por Theodorakis. Por ejemplo, el tratamiento de los problemas sociales no cae nunca en el lenguaje panfletario. Hay anécdotas reveladoras: cuando Chico Buarque lanzó *A pesar de voce*, la censura la permitió y sólo fue prohibida cuando el público la cantó en un estadio de fútbol en el momento en que entró el presidente de la república (la letra dice: "A pesar de ti, mañana será otro día", y el contexto permite entenderla como un problema sentimental, pero también, como se demostró, como una alusión a la dictadura). La *Ópera do malandro*, del propio Chico, paráfrasis de la *Ópera de tres centavos* de Brecht/Weill, tiene un contenido crítico indudable, pero el tratamiento formal es de tal naturaleza que la censura más rigurosa tendría problemas para objetarla. En este sentido hay una enorme distancia entre la música brasileña de contenido social y la canción de protesta de otros países latinoamericanos. Esta última, en general, ha carecido de la calidad necesaria para trascender las obviedades (tal vez

por ello ha sido tan fervorosamente adoptada por los sectores "radicalizados" de la pequeña burguesía). *Construcción* (otra vez Chico Buarque) tiene una eficacia para pintar la angustia cotidiana de los obreros en la gran urbe, que no tiene parangón en ninguna furibunda canción de "denuncia". Claro: es difícil cantarla en una manifestación y es prácticamente imposible lograr el ambiente sonoro del acompañamiento, que está perfectamente integrado a la intención de la letra, sin los recursos de un estudio de grabación. Pero en Brasil hace tiempo que no hay manifestaciones públicas y, en cambio, las caseteras son cada día más comunes, por lo que la canción resulta totalmente adecuada para cumplir su función social en una circunstancia concreta.

Del horror que inspiran las tarántulas*

Me dan miedo las arañas. Siempre me han producido horror, sobre todo las tarántulas. Comparto esa sensación con mucha gente, lo sé. Hay quienes temen a los perros. A muchos, las ratas les inspiran un miedo pánico. Pero la opinión sobre las tarántulas es con toda seguridad unánime. Algunos, en ciertos momentos, son capaces de ocultar ese horror: pueden inhibir el impulso de retirar la mano, cortar en seco la intención de alejarse desviando la mirada que se siente atraída por el poder fascinante de la tarántula. La mayoría opta por destruirla, por golpearla furiosamente hasta transformar su cuerpo en una masa informe que no pueda traer de nuevo a la memoria la imagen de horror de la tarántula. Y para consumar el rito, los mayas de Yucatán rocían con gasolina el cadáver y le prenden fuego. Pocos, en verdad, la contemplan; pocos aceptan el riesgo de la fascinación y se dejan llevar, en el límite del horror, a imaginar el momento supremo de ser devorado por la tarántula, de convertirse —alquimia intolerable— en parte substancial de la tarántula misma. La opción más frecuente, por tanto, consiste en destruir, negando a la tarántula para evitar así la confrontación permanente con su significado, con su horror total.

* Mecanografiado, sin fecha.

El miedo ante otros animales y aun ante muchos objetos y fenómenos de la naturaleza, es un miedo humanizado. Es un temor a las características humanas que proyectamos en ellos. Es un horror aceptable que se puede ejercer porque lo ubicamos en nuestra propia dimensión humana. Miedo a nuestra escala; en cierta forma, a nosotros mismos.

Sabemos del humor de las vacas; pueden estar contentas, tristes, resentidas... al igual que los gatos, los caballos y los conejos. Aun los ratones y las serpientes reaccionan en términos humanizables: duermen, se agitan, están alertas, agreden. Toda su conducta, o al menos lo que de ella percibimos, puede encajar en una cierta lógica coherente. Hay una perspectiva de comprensión, de respuesta, de diálogo. Creamos maneras para premiar o castigar a un perro, a una jirafa, a un pájaro. Actuamos ante ellos en función, no de su animalidad, sino de los rasgos humaniformes que podemos, queremos y necesitamos identificar en ellos. Golpeamos a la mula, acariciamos al cachorro, damos, negamos, engañamos como si en el fondo tratáramos con iguales. Los humanizamos con la esperanza secreta de así comprenderlos, de poder establecer entre su ser y el nuestro algún vínculo, cierta comunicación que implica siempre una manera de identidad, de apropiación.

Bertrand Russell escribió: "Se puede afirmar con amplitud que todos los animales que han sido estudiados cuidadosamente, se han conducido de manera de confirmar la filosofía del investigador. Es más, hasta han mostrado las características de la nacionalidad del observador. Los animales estudiados por los norteamericanos tienen la misma precipitación con el mismo vigor y gracia que ellos, y obtienen el resultado deseado casualmente. Los animales observados por los alemanes se sientan tranquilamente a pensar y llegan a una solución por las reflexiones de su conciencia."

El secreto, pues, está en adjudicar a lo que nos rodea algo de nosotros mismos para establecer los puntos comunes que nos permitan construir el sistema de símbolos y significados que lo hagan comprensible. La posibilidad de diálogo, de acercamiento, exige un lenguaje compartido, un cuerpo de términos con idéntico contenido, conocidos por nuestra propia experiencia. En ciertas culturas se dota de vida a los objetos inanimados: hay entonces los espíritus del agua, del fuego,

del cerro. Cualquier similitud de forma, función o estructura nos sirve hoy para humanizar la naturaleza. Basta con un rasgo asimilable, algo de donde asirnos para apoyar la proyección. Decimos de árboles jóvenes y viejos; de sus ramas, que son brazos. Hay días que son tristes y otros alegres. Aquella nube es un elefante (y el elefante, como ciertos hombres, o como todos los hombres, es...). El mecanismo analógico funciona en todos los niveles; aquí más sutil, allá groseramente —la furia del mar. Pero la analogía se fundamenta siempre en un primer punto de identidad, en un elemental rasgo humanizable.

De ahí que el horror a la tarántula sea un horror total: no hay punto de apoyo para fincar la proyección. ¿Cómo se contenta a una tarántula? ¿Quién dialoga con ella? No tiene rincón bruñido que refleje nuestra imagen, por parcial y trastornada que fuese. La tarántula nos golpea con su animalidad absoluta. Se vuelve imposible. Es, más allá de toda ecuación, “lo otro”, “lo ajeno” inaprehensible, incomunicable. No hay manera de aceptar a las tarántulas. Tal vez debamos establecer, como reducto final, que son la cosecha de una pesadilla alucinada: el reto último y mayor a nuestra humana capacidad de humanizar. La piedra de toque para el rey Midas esencial, el límite de lo que alcanzan sus sentidos, su sensibilidad y su razón. La gran broma. Esta es, en todo caso, una manera de poner a las tarántulas a nuestro alcance: volverlas pura imaginación. Lo único tolerable. Si no son producto humano, las tarántulas no pueden existir, no caben.

Les tengo horror, un horror metafísico, a las tarántulas.

Cuando reconstruyamos nuestra ciudad...*

Cuando reconstruyamos nuestra ciudad la haremos que huela a verde y que el rojo de las viejas piedras rojas huela también a cantera gris chiluca.

La haremos ¿por qué no? con un cielo azul y amatista cuajado de estrellas nuevas con sabor a tiempo nunca interrumpido.

Le pondremos también de día una luneta sonriente que incite sin reposo al Sol de bigotes enhiestos erizado de rayos melancólicos.

Tendrá nuestra ciudad reconstruida un espejo múltiple infinito hecho de muchos, muchos espejos de agua reluciente donde su imagen y la del cielo y la tuya y la mía la nuestra se repitan hasta el convencimiento y adentro se reflejen a sí mismos los peces y los ajolotes y los caracoles y las piedritas de todos los colores flores de lujo para los que estén.

Será la nuestra nueva y vieja ciudad ciudad de orgullo doliente que guiñe el ojo a los volcanes y eche siempre un albur no provocado porque en ella todo provoca el albur y al guiño de ojos.

Oh ciudad de los [...] se interrumpe el homenaje y sigue la imposible realidad dura más allá de cualquier poesía.

A esa nueva ciudad hay que cambiarle el tiempo que los días y las noches y los días sean más mucho más extensos para que quepa en

* Mecanografiado, sin fecha.

ellos toda nuestra vida, la vivida, la por vivir y la que no se vivió y a donde quepan los rebozos y los cohetes las mentadas y las oraciones las disputas políticas también los celos y las esperanzas todas donde estén a gusto las putas y los sabios los pintores los canteros el albañil y el poeta los niños las ancianas el jubilado los nietos con sus tías y el repartidor de leche y los telegrafistas el maduro burócrata que juega dominó los viernes solo largos viernes por la tarde con el obrero sindicalizado vacante y el campesino que quiere y también no quiere seguir viviendo allá porque mire señor y la manicurista y el astrónomo sin chamba todos sienten y saben las estrellas y aquel chico de "bluyins" que todavía no aprende qué carajos le movieron el tapete del subsuelo.

Será a la vez nuestra ciudad ciudad tranquila y loca de laboratorios y cantinas y estudios y talleres y parcelas abiertas siempre la milpa para el romance tierno o el acostón inesperado sublimes y espacios para todos cualquier acción perversión alucinación confesión heroísmo simple trabajo herejía convicción puro gusto se permite todo impulso natural o humano para que el chavo de "bluyins" zapatos tenis sepa cómo y qué más da.

Ciudad te quiero de olores texturas colores sonidos nunca vistos sentidos escuchados rincones íntimos solitarios plazas abiertas y aquel lugar para ti para nosotros.

Ciudad con cimientos de sangre generosa a veces traicionada pero siempre.

Un lugar habitable sin aquella voz la hoz el boss ojos azul muerto y muerte al doblar la esquina y emprender.

Un lugar donde tú y yo quién más existe y quien exista sepamos ver crepúsculos albas pleno día noche plena en tono registro de esperanza porque para eso murieron si para algo murieron los que murieron y el niño en la cuna que no sabe cuál pudo ser su nombre si viviera en la ciudad que viviría que será la nuestra cuando reconstruyamos te quiero mucho y te necesito tanto nuestra ciudad insoportablemente amada temblante pinche tierra nuestra mía.

Aquí no es allá. El mundo de Aquí*

Aquí no es allá. Aquí es un pueblo-ciudad de poco más de 25 mil habitantes, en el centro de México, todavía con árboles y riachuelos. Tierra rojiza, montañosa, arrugada como pañuelo de tísico. La tala avanza por horas. Por estas fechas el mundo de Aquí suele incendiarse y los horizontes se pueblan de humaredas. También de mariposas amarillas, anaranjadas y negras, tantas como para obstruir los radiadores en las carreteras. Aquí todavía el cielo es azul y el sol quema en invierno. Pueblo blanco, burocráticamente enblanquecido un par de sexenios atrás. Por milagro, seguramente guadalupano, el centro se conserva bien. Aquella arquitectura de aleros, corredores, tejas y balcones que gime por sus colores de ayer: los rosas rosados, los rojos encendidos, el azul sin horas, el amarillo que no se olvida. Hasta las piedras del empedrado, hoy opacas de polvo, añoran las posibilidades del reflejo en épocas de lluvia. Todo puntualmente blanco, hipócrita y ostensiblemente maquillado, como discurso oficial de aniversario.

Aquí vive un centro cíclico. De viernes a sábados y de domingo a lunes sucede como el alba y el ocaso. O a la inversa, según quien lo vea. Las calles como que renuevan su gente en esas horas. Los *shorts*

* Mecanografiado, sin fecha.

blancos y guindas, el pecho al viento (amarillo-grisáceo de la Narvarte o el Pedregal), cabellos rubios, lentes oscuros aunque esté nublado, sombreros con forma informe, allá un caftán solferino y junto la mascada de gasa celeste, ocupan de pronto la escena, y la chamarra verde-gris-blanca del uniforme de secundaria, dejan el campo libre o se disfrazan: allá el lanchero, acá la señora que limpió la casa, la que cocina, el jardinero, los vendedores de ocasión. Muchos comercios abren sus puertas sólo el fin de semana y, visto así, Aquí parece un lugar insólito, casi pueblo de telenovela donde todo está a la mano si el bolsillo responde. Muchos Aquí viven el fin de semana: una semana inglesa al revés; otros más complementan substancialmente la semana. Para los que llegan sólo 36 o 48 horas de vez en cuando, Aquí es un mundo cómodo que se llama doña Petra, Benito, don Jesús o el de la tienda.

El domingo por la tarde los de Aquí vuelven por sus fueros, por sus calles, por su plaza. En un par de horas el pueblo toma otro rostro, el rostro de pueblo, su propio rostro moreno. Los jóvenes dan vueltas alrededor del quiosco donde la escuálida banda desbarranca un aire cada media hora. Los viejos de siempre vuelven al café y al dominó. Por cinco días más transcurren las esperanzas y las angustias, todo cierra de dos a cuatro, la vida de aquí vuelve a ser de Aquí.

Y desde aquí, que no es allá, ¿cómo se ve el mundo? ¿Cómo se ve siquiera nuestro mundo mexicano? No es Aquí un lugar aislado —tal vez ya no hay provincia idílica. Llegan varios periódicos de la capital (no *La Jornada*: dice el distribuidor que no se la surten...), se escucha radio, hay televisores y un número creciente de antenas parabólicas. Tres cines funcionan seis días a la semana (es increíble constatar la cantidad de películas de kung fu y de Julio Alemán que existen... ¡y se ven!), hay secundaria y prepa, biblioteca, casa de la cultura y un considerable acopio de residentes permanentes entre los que se cuentan artistas destacados, profesionales, parejas jóvenes e inquietas hartas de la vida urbana, nacionales y de importación. No es Aquí un lugar aislado. Pero en muchos aspectos, la distancia de Aquí a los cafés de Coyoacán, CU o Bucareli es como la que separa a dos continentes. Coexisten tiempos distintos, preocupaciones inmediatas disímiles, chismes sobre personajes diferentes, esperanzas fundadas en otros cimientos, precauciones y temores que no se conectan al primer

vistazo. Los hilos que entretejen nuestra realidad nacional corren a veces por canales subterráneos, ni tan obvios ni tan directos como los imaginan muchos de nuestros analistas.

Semillas en el agua*

Dicen que la tierra del valle era muy buena. En alguna foto vieja se alcanzan a ver los plantíos, aunque no se distinguen los frutos. Había ranchos, y ranchos grandes. La gente, según se columbra por entre lo amarillento de los álbumes de familia, usaba camisa y calzón blanco, huaraches y sombrero de ala ancha. Se vendía pulque junto al quiosco porfiriano. Todo eso se acabó.

Fue cuando construyeron la presa. Las mejores tierras de cultivo, dicen los de Aquí, quedaron bajo las aguas. Lo intentaron todo. Hasta fueron a ver al presidente Alemán y después de mucho consiguieron que los recibiera. Apretón de manos y ancha sonrisa. Les preguntó cuánta gente vivía en el pueblo. Se lo dijeron. También le dijeron que no querían la presa, que eran campesinos y agricultores, que era eso lo que sabían hacer, que... los interrumpió. Como presidente no podía dudar: la presa beneficiaría a millones de mexicanos. Era una lástima que por ello algunos cientos sufrieran perjuicio, y él lo sentía mucho. Pero la patria estaba en marcha, el milagro mexicano avanzaba sin más, por encima de todos (especialmente por encima de los campesinos).

Y llegaron las aguas y el valle se inundó. Hubo algunos empecinados a quienes fue necesario rescatar en lancha en el último momento:

* Mecanografiado, sin fecha.

juraban que la cortina no iba a resistir. Años después la historia casi se repite (el tiempo cíclico de aquí). Comenzaron las construcciones a la orilla de la presa y a algunos se les hizo fácil edificar por debajo de la cota de nivel máximo. Se jodieron: las pruebas que se hacen desde el año pasado para el proyecto de llevar agua de aquí a la inasible ciudad de México subieron el nivel de la presa y hoy pueden "vistarse" albercas, bares, canchas de tenis y habitaciones bajo el agua. Un arquitecto murió al poco tiempo y muchos de Aquí piensan que fue de tristeza al ver su mejor obra sumergida.

Los de aquí tuvieron que aprender a vivir con el agua. Ahora saben pescar, pero al principio ni nadar podían. Tampoco los fuereños, necesariamente. Don Simón Rodríguez, conocido como *El Trovo*, le puso verso al corrido:

En un día veinte de enero
esta desgracia pasó,
el abuelo con sus amigos
en la laguna se ahogó.

Ellos venían ya borrachos,
porque encontraron las huellas,
adentro de la piragua
estaban las botellas.

No se vayan a espantar
que al fin no son los primeros,
hartos ya se habían ahogado
criollitos y no forasteros.

Lo que nos dijo un hijo de...
ni digan que fue mentira:
"no habrá maicito pa' comer
pero agüita para ahogados".

Y algo más que agüita para ahogados, que *El Trovo* no alcanzó a ver para contar: una avalancha imperceptible (hay avalanchas así) de finsemaneros que van desplazando a los de Aquí: fraccionamientos

irregulares, compra de casas, oficios y negocios ocupados por los de fuera, distorsión de precios locales, invasión de productos fuereños para consumo exclusivo de los fuereños, grandes oportunidades como sirvienta o mozo. El milagro mexicano en su cruda, bidimensional realidad.

¿Desde dónde se juzga el progreso? ¿Con cuál vara se mide? Aquí no es caso único, excepción. Primero la presa de un gran sistema hidroeléctrico (en su momento, lo recuerdo, anunciado en *Selecciones* como el mayor de América Latina: un orgullo nacional de los mexicanos). Después el turismo de fin de semana. ¿Y la gente de Acapulco, de Zihuatanejo, de Isla Mujeres, de Aquí y de tantos sitios convertidos en polo de desarrollo turístico por parte de los intereses mercantiles? Como aquí, quizás en otros lugares estén dando fruto las semillas de los primeros ahogados, los abuelos y sus amigos que no alcanzaron a consumir del todo las botellas dejadas en la piragua.

La región más aparente*

I

Mañana. Todo Chachapa tendrá que enterarse. Hasta los de la estación, esos canoeros que nunca miran lo que pasa en el pueblo. Esos arrimados jijos. Pero también van a saberlo. Coraje que hará don Antonio. Don Antonio... ¿y por qué don?, que se vaya mucho... Mero voy por él temprano, vaya a irse a Puebla para tener excusa de no apersonarse aquí. Eso he de hacer. Coraje del viejo pinche. Con el molino y con toda la lana que se embolsó cuando construimos la escuela. Y las tierras del Plan, se me olvidaba. Siquiera sirva el Divino Rostro de ayuda para desagraviar a la pobrecita Dolores, que en paz descanse. Sabe Dios cómo sea el infierno, pero ella seguro está allá achicharrándose, como todo cristiano que muere sin confesión. A la hora de la hora ni el padrecito quiso llevarle, para que nadie conociera que la voluntad de la difunta era dejar las tierras al Mingo. Ni al padrecito, como si no supiera que lo dicho en confesión es sagrado. Claro que... Bueno, habrá pensado que en boca cerrada... ¿Cuánto le habrá dado al Negro Campos para arreglar los papeles de la herencia? Como era delegado municipal no debe haberle costado mucho. Al fin

* Mecanografiado, sin fecha.

todos se tapan entre ellos. Pinche Antonio, mañana rebuznas. ¿Creíste que me jodías recomendándole al señor cura que me nombrara mayordomo del Divino Rostro? Date de topes, viejo buey. Mi fiesta será mejor que la de hace cinco años, cuando Teófilo fue mayordomo de San Pedro y San Pablo. Ni siquiera la de la Virgen de Guadalupe será mejor esta vez, aunque los hijos de Gumersindo le manden dinerito desde México. Cansados estarán de mandarle lana todos los años. Así, qué trabajo. Ni aunque hiciera todas las mayordomías del año le había de valer, al cabo que él no hace nada más que escribirle a los hijos pidiendo. Fregados los pobres como yo. Pero no me tumbas la vieja, Antonio. Por mi madrecita que no. La Chita me la quedo. A cumplidor, quién me gana. ¿Qué dijiste? ¿Lo hacen mayordomo y el bruto se va a Puebla a trabajar para juntar dinero mientras yo le tumbo el segundo frente? Está verde, viejo pependenciero. Ni tú ni cuatro como tú. Y mañana les muestro que Felipe es hombre de ley. Y me respetan. Respetan al mayordomo del Divino Rostro. Tú y toda tu manada. Y voy a traer a la Chita, para que te arda. Aunque mi vieja se alebreste. A lo mejor ni se da cuenta, con tanto invitado que estará atendiendo y tanto trajín en la cocina. Pobre vieja, también se ha sobado. Siquiera que sus hermanas le ayudaron con las tortillas y el arroz. Se oye bonito. La mayordoma, Lupe la mayordoma. Duermes como bendita, Lupe. Con este canijo frío. A lo mejor ni traigo a la Chita, que al fin el asunto no es contigo. Entre don Antonio y yo. Aunque él pondría su cara. Bailando yo con la Chita mientras el viejo nos mira. Pero el señor cura se puede disgustar. Parece que los padrecitos no piensan como hombres. Dicen. Bueno Felipe, ya estuvo suave. Duérmete y deja de pensar cosas. Mayordomo del Divino Rostro. Me costó trabajo, qué caray. Mira pues si no había de costarme. A punto estuve de rajarme. Me hubiera echado para atrás si Manuelito no acepta que rente yo la parcela. Pero es jalador el Manuelito. Así hubieran sido todos los presidentes del ejido. Y no quiso ni un quinto por el favor. Siquiera que pude echarle una mano con el desyerbe de sus parcelas. Conque no vayan a hacerme luego una cochinado. ¿Para qué pues me hizo firmar papeles? “Que mi compadre sí te da los doscientos pesos pero que tiene que firmarle papeles”. El tal compadrito, como es licenciado y de la ciudad. Ay Manuelito, si me haces una chicana. Mañana arreglo eso. No. La semana que entra. Doscientos pesos, para lo que me

servieron. En pulque se ha gastado más. A ver si en el año salgo de deudas. Menos la hipoteca, que al fin es de cinco años. Mejor me hubiera costado trabajar en Puebla. Maldito Antonio, viejo penitente. Todo sea por el Divino Rostro, dice la Lupe. Y a mí que me cargue el demonio, ¿verdad? Sóbate todo el año como buey, endrógate hasta el cuello, vende lo que tienes, empréñate, pídele a los amigos, ruégales, arrástrate, jódete. Y todo para que mañana traguen y se emborrachen como si nunca en su pinche vida lo hubieran hecho. Para qué tanto renegar si ya está hecho. Ahora a salir de deudas, Felipe. Mayordomo del Divino Rostro. El tío Nico nunca quiso ser mayordomo. Se la pasaba cantando, borracho y mujeriego como él solo. Eran más bonitas las mayordomías. Y más cristianas. Ahora ya ni las mujeres rezan. Qué caray, hay que darle vuelo a la hilacha mientras se puede. Mientras el cuerpo aguante. Qué más queda, el puro gusto. ¿Y a quién le importa si me friego para hacer la mejor mayordomía de pueblo? Es mi gusto ¿no? Que mi vieja sea la mayordoma y mis amigos se echen un trago conmigo y me respeten, eso sí, me respeten. No hay que perder las costumbres. Si los cristianos no conservamos la religión, ¿quién pues lo va a hacer?, como dice el señor cura. Hay que ganarse el cielo, porque ese no viene solo. Así no se vale, Gumersindo, así no se vale. Ya me haré de otra yunta, con el favor de Dios. Mañana le encargo al Bronco que traiga más pan dulce de Puebla, siquiera diez pesos. No, veinte. Diez. Y los cigarros. Ojalá llegue temprano la música de Tecali. Ni modo de bailar sólo con chirimía y teponaxtle. La iglesia. Lupe, levántate ya a calentar los tamales para el desayuno. La mayordoma Lupe. Sirvan el mole porque los invitados ya tienen hambre. Ya les anda. Y a mí también, Chita. Pinche don Antonio. Mayordomo del Divino Rostro. Te jodiste.

II

— En la Oficina de Colonias Proletarias nos dijeron, bueno, le dijeron a José Pacheco, que es nuestro representante, bueno, el presidente del comité de colonos de la colonia Mártires de Chicago, que ellos no podían hacer nada, porque toda la cuestión de agua potable no la manejan ellos... Bueno, entonces fuimos con el señor Rivera Martínez,

que era el que nos había mandado para allá y entonces él nos dijo que viniéramos aquí, a ver si el Banco podía atendernos.

— Nosotros, señor director, somos doscientos colonos que no tenemos nada más que lo que hemos ganado con nuestro propio esfuerzo, creemos que es de justicia el agua que ahora pedimos, y así se lo he dicho yo a mis compañeros, y confiamos que la institución a su muy alto digno cargo sabrá...

— Miren, camaradas: el señor presidente de la República me ha honrado confiéndome la tarea de encabezar esta magna obra de habitación popular, con la que su gobierno espera cumplir las promesas hechas ante la ciudadanía hace tres años, durante la campaña electoral que culminó con una abrumadora votación a su favor; el señor presidente me ha encomendado conocer, palpar directamente los problemas que aquejan al pueblo, a nuestro pueblo, y planear, con la ayuda de los técnicos más calificados, tanto nacionales como extranjeros, la solución de todos, absolutamente todos los problemas habitacionales que sufre el país. Siguiendo sus justas indicaciones, emanadas del espíritu redentor de la Revolución Mexicana, yo y mis colaboradores nos hemos abocado a esa enorme tarea, que esperamos concluir felizmente en beneficio de todos los mexicanos. Yo les suplico que tengan confianza en mí, en Emilio de la D. Cueto y Ramírez, su amigo, su intérprete, uno de los suyos, y que consideren esta oficina como la casa de ustedes, a la que pueden venir cuando lo deseen. Mucho gusto señores, sí... mucho gusto... pase usted, ...sí, vuelvan cuando quieran, sí... mucho gusto ...sí, adiós, adiós, sí. Pasa Nacho.

— Esta gente siempre deja sucia la alfombra. No puedo imaginar dónde meten los pies justo antes de venir al banco...

— *Alors... de quoi s'agit-il?*

— Varios asuntos, tío... ¿tiene prisa?... ¿no hay manera de tomar un café?

— Betty, dos cafés. *Et bien...*

— Primero: me faltan los instrumentos de trabajo adecuados.

— ¿Instrumentos...?

— Tío, tu antiguo jefe de construcción, Rostrón, Rospón... ¿cómo se llamaba el tipo?... bueno, tenía un gusto de-tes-ta-ble. Da vértigo entrar en esa oficina. Mira, la combinación de colores en las paredes,

el escritorio más fúnebre que la cara de la Chaya Román, y esa lámpara, esa lámpara ¿has visto cosa igual? Digo, es demasiado fuerte, tío. Cada vez que entro allí me siento preso en una pesadilla de Jerónimo Bosch. En esa cueva definitivamente no puedo trabajar. Hay que hacer algo moderno, tío, ¿cómo se puede pensar en resolver problemas de vivienda para los pobres si uno mismo pasa la mitad del día en una covacha como esa? Además viene gente. Allí no recibiría yo ni a mi criada...

— ¿Has pensado algo?

— Ante todo quemar esos muebles y los cuadros cabareteros que tu ingenierito había colgado. Hacer un auto de fe, una incineración pública en la plaza mayor, en desagravio al buen gusto y al refinamiento. Después, cambiarme de lugar: tomar la oficina de los dibujantes, que es mucho más amplia y bien soleada; abrir un ventanal, claro, en vez de esos agujeros medievales; construir una división al frente, para las secretarías; colocar un plafón de cedro con tres hileras de cojines de luz; alfombrar, mandar hacer muebles decorosos, tal vez como los que pusieron los Bellini en su biblioteca (la conoces, ¿no?), y en la pared izquierda quisiera un fotomural en sepia, no se qué, fuentes, bosques, o una panorámica de una ciudad italiana. ¿Cómo lo ves? De todo podría encargarse Teto Val, que acaba de poner su negocio de arquitectura interior...

— Hazlo, pero no gastes demasiado; ya estamos pasándonos del presupuesto y habrá que comenzar siquiera la unidad de Oaxaca, porque el gobernador ya tiene a la gente encima y hay que cuidarlo. Oye, ¿conoces a una tal Vera... Vera Herz Botti?

— ¿La pintora? Sí, hombre, llegó hace una semana de Argentina y a los pocos días intentó suicidarse porque una corista no le hizo caso. Dio la nota en la última fiesta de no sé qué embajada.

— ¿No pondrías una pintura suya en vez de tu fotomural?

— ¡Tío! Ni pensarlo, le dicen la pintora, pero más cursi que una gata endomingada. ¡El caso más sensacional de lesbiana con aires de quinceañera que se ha visto en esta parte del mundo! No, gracias, olvídale.

— Pues hay que darle algo. Vino esta mañana con una tarjeta de Manuelita, la esposa del ministro. Donó uno de sus cuadros para no sé cuál sociedad benéfica de las que preside la ilustre dama y ella no

encontró mejor forma de corresponderle que recomendándomela para que pinte un mural. A ver qué se te ocurre.

— ¿No tienes manera de zafarte?... Bueno, habrá que alejarla de cualquier ojo sensible... ¿Por qué no la pones a pintar en el conjunto del Peñón? Sí, hombre, podemos darle un muro de la guardería. Ya sé, tío: que pinte todo el exterior de la guardería, quitamos las ventanas para que tenga suficiente espacio. ¡Va a ser divino! Voy a avisarle a toda la flota para que se la cotorreen y la cultiven mientras pinta. Es una experiencia vital inolvidable. Pasarás a la historia como el benefactor del nuevo arte: el veraismo lesbiano...

— Deja las bromas. De todas formas te dejo el asunto. Cuida que la prensa no se entere hasta que el mural esté terminado, ¿quieres? *Alors...* ¿Tienes algo más?

— Estos tres turnos con prioridad A para la unidad B... Uno me lo pidió mami para el volador; los otros dos vinieron con tarjetas de *le patron...*

— ¡*Merde!* ¡No queda casi nada para los turnos regulares y siguen las recomendaciones! Para, de aquí en adelante, todas las tarjetas... En fin, las que puedas. Ahí está. ¡Qué país, Dios mío! Y yo suponiendo que en treinta años las cosas habían cambiado...

— Toda esa gente lo necesita, tío. ¿Qué importa, a fin de cuentas, que le toque a uno o a otro? Con la tasa de incremento de construcciones que hemos calculado, la ciudad quedará cubierta de unidades tipo en un plazo no mayor de...

— Sísísísísís yo también repito lo mismo en las conferencias de prensa. ¿Diga?... que espere un momento... Si no tienes otra cosa, Nacho, me espera el licenciado Saldívar...

— Un minuto. El asunto de emplear a Jorgito. Pensé que puede crearse en mi departamento una sección de psicología. Psicología de la vivienda, evidentemente. Podría hacerse cargo de estudiar las reacciones de los inquilinos ante su nueva habitación. Por ejemplo, ante los colores que seleccionó mi tía para las paredes de los techos. También podría estudiar... en fin, un mundo de cosas interesantes. Tú sabes que a él le ha interesado siempre la psicología y la filosofía y el arte; es una persona inquieta y tal vez en esto encontrará una ruta... Digo, ya no es un niño, no puede continuar picando el jazz, la orfebrería, el esperanto y todo lo que se supone que debe saber un

chico de salón. Podemos completar la sección con dos o tres trabajadoras sociales, que se encarguen del aspecto técnico.

— *Bon...* mmmm... yo había pensado en él para relaciones públicas, encargado de mantener contacto con los Comités de Damas... Pero tiene un aspecto de lo menos edificante... puede ser buena tu idea; averíguame algo de cómo funcionan esos *Psychological Department* y prepara un presupuesto para la sección...

— *O'key.* ¿Comemos juntos, no...? Chao.

— Que pase el licenciado Saldívar.

— Señor director...

— Siéntese, Saldívar. ¿Cómo van esos proyectos?

— Muchísimas gracias, señor director. Pues verá usted, señor director: quisiera someter a su consideración un plan de trabajo para divulgar el problema de la habitación en todos los rincones del país. Mmmm... básicamente consiste en dos promociones que considero únicas en México, audaces, agresivas, como debe ser toda labor de propaganda moderna. Mmmm.... la primera sería la creación de un Gran Museo de la Habitación Mexicana; no digo yo de todos los tipos de vivienda, claro, nononó; sólo, veamos, algo que levante el ánimo al pueblo, señor director, algo que haga ver la labor que desarrollamos, quequeque desarrolla usted, señor director; una "visión del futuro", diría yo, parodiando al inmortal Alfonso que sólo miró hacia el pasado (aunque con qué grandiosidad, por supuesto). En verdad, sería deseable que fuesen dos museos y no solamente uno, para que tuviésemos el de la ciudad de México, que visitasen los turistas; y otro, transportable pero de igual calidad, que recorriese el mundo entero, mostrando a todos los pueblos lo que nuestro país está en vías de ser y hacer. Mmmm... claro, haría giras nacionales también, recorriendo al menos las principales ciudades del interior y la frontera. Podría equipararse con la marcha hacia la frontera... no... hacia el mar ¿verdad?. Bueno, la gente, el pueblo, la ciudadanía, todos tendrían acceso anticipado a la habitación del futuro mexicano, o... la habitación futura del mexicano; bueno, como usted ordene que se nombre esta promoción. Creo que los señores arquitectos que laboran en nuestra institución, señor director, podrían tener la ansiada oportunidad de expresar toda su capacidad creativa, de la que indudablemente abundan, en un proyecto sin limitaciones económicas ni de

espacio, libre, absolutamente libre. Soy de los que piensan, señor director, que el verdadero artista sólo puede darse en la libertad absoluta, y me parece que los señores arquitectos responderán en forma sorprendente a la oportunidad que usted les está brindando en esta ocasión. Por otra parte, señor director, el costo no sería excesivo. No puedo dar a usted una estimación final, porque infortunadamente no he localizado todavía a un experto en estas cuestiones. Mmmm... sería un conjunto de habitaciones ideales, ¿ve usted? no debe tratarse de las obras que en la realidad tangible realiza nuestra institución, sino de su ideal, de su meta, su aspiración, por lejana que parezca. Pienso que sería un gran estímulo, aun para nosotros mismos, que sabremos así, y lo tendremos siempre presente, que lo que ahora realizamos no es lo que debemos hacer, sino... bueno, no quiero decir que no estemos haciendo lo que debe hacerse, claro que no, nonononó. Es en otro plan, en una proyección trascendente....

— Saldívar, ¿cuánto costaría ese museo y cuánto tiempo piensa emplear en realizarlo? ¿Cree usted que podría inaugurarse antes del próximo informe?

— En verdad, señor director, no tengo idea... Dependerá seguramente de los recursos que se empleen en esta empresa... Si mi propuesta merece su aprobación, en principio, claro está, inmediatamente afinaré el programa y lo presentaré a usted en el próximo acuerdo.

— *Bon...* ¿Dijo usted que tenía dos promociones....?

— Sí, señor director. La segunda, en cierta forma, está más madura. Mmmm. Pretendo que empleemos en todas sus posibilidades uno de los más importantes entre los llamados (mal llamados, por cierto) medios de difusión para las masas. El cine, señor director, puede ser para nosotros un instrumento de la máxima utilidad. El cine, claro está, concebido como creación, como arte, y no en la forma burda y elemental a la que estamos acostumbrados, merced a la absoluta incapacidad de elevación que han mostrado quienes hasta la fecha tienen en sus manos ese inapreciable vehículo de comunicación y ennoblecimiento. Yo, sabe usted, tengo una especial debilidad por el cine, debilidad que he cultivado afanosamente. Mmmmm. Inclusive, adelantándome un poco a la decisión que usted tome al respecto, he preparado ya un primer guión cinematográfico en torno al problema

de la vivienda... Este... ¿ve usted...? Claro está, no es sino un primer boceto que requiere pulimiento. Mmmm. La idea sería organizar una red nacional de cine clubes de la vivienda...

— ¡Cine clubes?!

— Es decir... dicho en esa forma... claro, sorprende un poco... pero podríamos cambiarle el nombre. Usted tiene razón, por supuesto; claro está, el nombre es de lo más inapropiado. La idea es exactamente la contraria; sí, no se trata de cine clubes, nononó; en absoluto, no son cine clubes. Obviamente nosotros no tenemos nada que hacer con cine clubes...

— ¿Et bien...?

— ¿Diga usted...?

— Hombre, Saldívar, de qué se trata.

— En verdad, creo que la idea está aún inmadura. Era... en fin, la intención es que a través del cine o, por supuesto, de cualquier otro medio de difusión para las masas, llevásemos al público un mensaje de aliento en relación con sus problemas habitacionales. Quiero decir, por ejemplo, que hiciésemos ver al mexicano que nuestros problemas son menores de lo que aparentan: que los estimulásemos a buscar soluciones ingeniosas. Usted conoce, señor director, cierto tipo de revistas, especialmente norteamericanas, que muestran procedimientos fáciles para resolver una multitud de pequeños y grandes problemas hogareños. Todo tiende a hacer una vida más fácil y más feliz. Y son recursos que puede poner en práctica cualquier persona, sin que requiera una capacitación especial. Yo mismo, y perdone usted, señor director, que me ponga de ejemplo, tengo cierta facilidad manual; y curiosamente con esas revistas he podido encauzarla hasta llegar a realizar reparaciones y construir objetos que mi propia esposa no cree que haya hecho yo. Llegué a pensar en una cosa similar, pero a través del cine... Un cine netamente educativo, sin pretensiones artísticas, por supuesto. Aunque, claro está, podrían proyectarse simultáneamente otras películas de distinta naturaleza, siempre relacionadas con asuntos de la vivienda. Los rusos hicieron una película... *Mi casa*, creo que es el título, en que se ven las verdaderas condiciones de vida de su pueblo: todos apretujados, con una cocina en común para todo un piso. Mmmm. Y francamente creo que no muestra la situación en toda su cruda realidad. Bueno, yo pienso que

si exhibimos esa película, el mexicano valorará en su justa medida la enorme labor que nuestro gobierno realiza, muy superior a la que se hace en países como Rusia, a pesar de que nuestros recursos sean menores.

— Saldívar, el asunto del cine definitivamente no lo entiendo. Su idea del museo, en cambio, me parece muy interesante. Esto del cine trabájelo más y preséntemelo la próxima semana. Voy a sondear el asunto en el gabinete, a fin de que no vayamos a meternos en asuntos que incumben a otras dependencias. Disculpe un momento. Betty, avíseme en cuanto llegue el Senador... ¡¿Cómo?! Hágalo pasar inmediatamente. Saldívar, salga usted por la otra puerta, lo llamaré más tarde... ¡Mi querido señor General y Senador! ¡Cómo siento que se haya tomado usted la molestia de venir hasta acá! Tome usted asiento, por favor.

— Gracias, señor director. Es amplia la oficina.

— Recibimos tantas comisiones, General. ¿Puedo ofrecerle un whisky?

— Caramba, qué bien disfrazada tiene usted su cantina... Y bien surtida.

— Para los amigos, mi General. Yo rara vez tomo algo. ¿Hielo?

— Usted me disculpará que lo moleste con el asunto de la lámina de asbesto; no piense que tengo interés personal en el negocio. Está usted mejor enterado que yo, seguramente, de que este producto tiene una gran demanda, de tal forma que si el Banco no lo adquiere, incluso me favorece, porque puedo cumplir con algunos de los pedidos atrasados que hasta ahora no he podido servir. En realidad, ha sido por insistencia del ingeniero Reséndiz Moncada...

— No siga mi General; por favor, no siga usted. El asunto está arreglado. El Banco toma las 26 mil piezas, como estaba acordado, al precio convenido. Yo nunca tuve la menor intención de romper el trato. Todo proviene del antiguo jefe de construcciones, que sin consultarme intentó cancelar el pedido. Le debo a usted una explicación y de antemano le pido que disculpe este molestísimo incidente. Resulta que Rostón tenía algún negocio sucio entre manos y los techos de lámina de asbesto le estorbaban; sorprendió al gerente haciéndole creer que para el clima de la costa resultaba mejor emplear teja fabricada por los propios usuarios. La cosa se hizo a mis espaldas,

mi General. Rostón quiso pasarse de listo. Nunca falta esa gente. Inútil es decirle que cuando me enteré, despedí de inmediato a ese señor, y si no lo he demandado, como en justicia debía yo hacerlo, ha sido exclusivamente con el ánimo de evitar un escándalo de prensa, que en este momento resulta totalmente inoportuno.

— Don Emilio, quiero aclararle que yo nunca pensé que el asunto fuera cosa de usted...

— Así lo entiendo, General. Entre nosotros ese tipo de trato no cabe. Pero era una cuestión de principios. El Banco no compra esa lámina por asuntos personales; eso tampoco cabe. La selección de nuestro material obedece exclusivamente a consideraciones de orden técnico, y el nuevo jefe de construcciones, que es una persona altamente calificada, ha respaldado totalmente la decisión anterior de poner techos de asbesto. Por otra parte, si entre todos los productores nacionales hemos seleccionado precisamente su fábrica, ha sido tanto por la cotización razonable que nos ofreció, como por la calidad de su producto, avalada por la opinión autorizada del ingeniero Reséndiz Moncada, a quien tenemos en muy alta estima.

— Emilio, yo sabía que entre nosotros no iba a haber zancadillas.

— ¡Claro que no, hombre! Todo lo contrario. Si no nos apoyamos mutuamente, no sólo entorpeceremos la marcha de la Administración Pública, y le hacemos el juego a la reacción, sino que nosotros mismos resultamos perjudicados.

— Gracias, pero éste sin hielo... Y lo bebo rápido, porque me voy... Antes de que me olvide: vine sobre todo para informarle que el nuevo viaducto casi seguramente va a cruzar sus terrenos de Tlalpan; la ruta que proponía el Departamento se desechó por incosteable. El nuevo trazo es bastante más largo, pero resulta mucho más productivo que pase por Tlalpan, ¿no cree usted?

— ¡Ah, qué mi General! De todas formas ya había decidido no vender todavía. Pero mantengo lo dicho: escoja usted los lotes que guste, al precio anterior. ¿Qué le parece si los visitamos mañana? Podemos verlos temprano y después, si usted no tiene compromiso, tendría mucho gusto en invitarlo a mi casa de Cuernavaca. Podemos nadar, o jugar frontón... no le digo que tirar al blanco, porque francamente no quiero hacer el ridículo. Iríamos en grupo pequeño, sólo amigos. Con buena compañía ¿Qué dice usted?

- Hombre, pues muchas gracias.
- ¿Mañana?
- Mañana.

Boleto de regreso*

Irrumpió en mi oficina abiertamente. No se detuvo ni un instante en la puerta. Como Pedro por su casa, diría mi madre. Antes de que alcanzara yo a tener cualquier reacción, él estaba ya junto a mi escritorio.

—Buenas tardes... perdón, me dijeron su nombre en la entrada, pero ahorita se me olvidó... ¿Señor...?

Le dije mi nombre, mecánicamente.

—Ah, sí, claro. Bueno, Guillermo: yo soy Eduardo Mijangos, de Baja California.

— ...

—Estudié oceanografía en Ensenada.

(*Compañero de mi sobrino Ramón, pensé.*)

—Acabo de terminar y ahora vengo a estudiar en México la maestría.

(*Quiere chamba. Se enteró del proyecto de pesca y entonces...*)

—Gané una beca del Conacyt, que comienza el lunes próximo.

(*¿Entonces?*)

Comencé a observarlo. Tendría unos 24 años. Era alto, más bien blanco, musculoso —atlético, diría—, con buena ropa *sport*. Hablaba

* Manuscrito, sin fecha.

directamente, con ese acento característico norteco y el volumen alto. No había rasgo alguno de inhibición, como gente de más allá de la tímida y modosa Mesoamérica. Una imagen completa de seguridad en sí mismo y desparpajo.

— Vine a conocer la capital. Aunque ya había venido. Pero ahora sí, como para ir viendo donde voy a vivir. Llevo aquí como quince días, turisteando ¿no? Ahora tengo que regresar para arreglar mis cosas y venirme definitivamente la próxima semana... Pero tengo un problema: se me acabó el dinero...

(Claro, es un amigo de Ramón... él le habrá contado del Museo y a este cuate se le hizo fácil caerme... Tal vez no conoce a nadie en la ciudad y...)

— Vine aquí, a la Delegación de Coyoacán a ver a un señor que es director de no sé qué, pero no estaba...

(¿Entonces?)

— Entonces pasé por aquí y se me ocurrió... Bueno, le pregunté al de la puerta quién era el director y me dio tu nombre... ¿Guillermo, no? Y, pues sí, Guillermo, pensé que tú podrías ayudarme, ¿no?

— ¿...?

— Ahorita se me acabó la lana. Ni cuenta me di, ¿sabes? Pero no tengo para completar mi pasaje de regreso en autobús. Cuesta 3 600 pesos y ya nada más me quedan 1 200... No hay problema, yo tengo dinero; el lunes que esté de regreso se los pago, ¿sí? Además, ya voy a estar cobrando lo de la beca ¿no? No hay problema, de veras. Lo que pasa es que ahora, como te digo Guillermo, se me acabó la lana...

— ...

— Bueno... ¿me podrías recomendar con alguien que me los prestara...?

El premio*

De pronto, frente a mí y atrás del Museo, estaba un hombre de pelo entrecano, de traje con chaleco que, cortésmente, se dirigió hacia mí:

– Buenos días, doctor. Perdóneme que lo interrumpa... Soy Ricardo Verni, de la cadena de periódicos regionales del De Efe...

Me extendió su tarjeta y, antes de que yo pudiera pedirle que esperara un momento porque estaba con otra persona, continuó:

– He venido a obsequiarle un libro que acabo de publicar...

Me entregó el libro. Se lo agradecí mientras echaba un ojo a la portada: "personajes que han estado aquí", o algo por el estilo.

– También le traigo esta carta...

Me extendió el sobre.

– Muchas gracias, señor Verni... se lo agradezco sinceramente.

Me levanté para despedirlo pero, sin inmutarse, me dijo:

– ¿Quisiera leer la carta, por favor?

No supe qué responderle. Rasgué el sobre. Engrapado a la hoja venía un pequeño recorte de periódico que no leí al principio.

"Estimado señor:

"Queremos felicitarlo calurosamente por haber sido merecedor del premio anual que otorga la Junta Directiva de la Asociación de

* Manuscrito, sin fecha.

Periódicos Regionales del Distrito Federal, en reconocimiento a su distinguida labor en pro de la cultura.

"Al mismo tiempo, queremos informarle que la Asociación ha decidido, por este mismo motivo, tirar una edición extraordinaria con el apoyo económico de los premiados, para lo cual esperamos contar con su generosa colaboración.

"Lo saluda, atentamente,

Ricardo Verni
Gerente General"

Leí el recorte:

"Como todos los años, la Junta Directiva de nuestra Asociación otorgó los premios anuales a las siguientes personalidades:"

– Señor Verni, muchas gracias. Créame que aprecio mucho esta distinción inmerecida. Por otra parte... por desgracia esta institución no tiene presupuesto para la publicidad, ¿sabe usted? Somos parte de la Secretaría y todos los gastos de prensa y publicidad se manejan centralmente en la Dirección de Difusión... Me gustaría mucho colaborar pero, como le digo, no manejamos ninguna partida para este tipo de gastos...

El señor Verni me miró fijamente un instante, con toda frialdad. Sin más, me arrebató el libro que me había entregado, se lo puso en el sobaco y, secamente, me dijo, al tiempo que se retiraba de prisa:

– Bien, buenos días, señor...

Conservo la carta, al menos.

Champagne “fly”*

Sólo fueron tres días en Chicago. Suficientes, sin embargo, para recoger una imagen de esa ciudad múltiple, abigarrada, en la que cruzar ciertas calles es como cruzar un frontera. Frontera insólita, por otra parte, desquiciante de cualquier noción geográfica, negadora de lo que a duras penas memorizamos en la primaria: frontera entre el barrio chino y el puertorriqueño, o entre el barrio mexicano y el polaco. Pensaba, quizás, en los relatos sobre la inseguridad y la violencia en la ciudad, en las reiteradas recomendaciones de no salir de noche, de no apartarse más de un par de cuadras del hotel y nunca llevar las llaves del cuarto. Pensaba, tal vez, en la única panorámica realmente hermosa que me tocó ver: la vista nocturna de la ciudad y el lago desde un elegante restaurant en el último piso de algún rascacielos. Pensaba, probablemente, en los murales de los chicanos, en sus centros culturales, en las publicaciones que llevaba en la maleta. Seguramente, también pensaba en haber dado algo parecido a una conferencia (en inglés, que no sé hablar! y la gentileza de los amigos que habían alabado después mi dominio de su lengua y me reclamaban la supuesta modestia de andar siempre diciendo que no hablaba inglés, cuando lo hablaba tan fluidamente como acababa de hacerlo.

* Manuscrito, sin fecha.

Los amigos. Curiosa coincidencia de gente como Pedro y Federico que venían de pronto a convivir en Chicago, precisamente en Chicago, produciendo cada uno historias tan singulares y distintas que, sin embargo, tenían más de un punto de contacto pese a la diferencia de edad y origen, y que de pronto yo los encontrara ahí, después de tantos años y por qué en Chicago.

Los pensamientos del viajero solitario, mezcla de recuerdos inmediatos y planes igualmente inmediatos. El regreso y sus significados, pensados en un avión semivacío y estimulados con copas de champagne, cortesía de la casa, que se renovaban a buen ritmo. Sí, también pensaba en eso: en lo bueno de tomar champagne, algo inusual, que le daba al viaje un tono particular, diferente a otros, de alguna manera simbólico de un cierto estilo, ejemplificador de una experiencia nueva que ahora estaba a mi alcance y sobre la que valía la pena reflexionar. Pero la azafata pasó recogiendo las copas —copas de plástico, por cierto, el único punto débil de la historia.

Por el altavoz amenazaron con servir la cena. Cuando llegó mi turno pregunté a la azafata si no iba a servir más champagne. “Déjeme ver”, contestó. Para mi sorpresa total, tres o cuatro minutos después se acercó a mi asiento, puso una botella entera de champagne en la mesita plegable y me dijo: “Toma Guillermo, para que te acuerdes de mí”. La miré, hurgando desesperadamente en mi memoria. Era morena, de grandes ojos negros, complexión sólida, joven. Ningún rasgo fuera de orden, ninguna seña particular que individualizara para siempre la imagen de una muchacha guapa, pero de alguna manera parecida a otras o, en todo caso, a otros recuerdos.

— No te acuerdas de mí, ¿verdad?

Lo dijo con simpatía pero también con la certeza de que así acentuaba también la distinta relación: ella me reconocía y me llevaba una botella de champagne; yo, en cambio, no alcanzaba a recordar ni su nombre, ni cuándo ni cómo ni dónde la había conocido. Tras dejarme tartamudear un momento (Sí... claro... lo que pasa es que... ¿cómo has estado?) y para no alargar la escena que, de todas maneras, para mí era demasiado prolongada, me dijo finalmente: “Soy Elena, estuvimos juntos en la universidad ¿ahora sí te acuerdas?”

Con gran alivio y con excesivas muestras de entusiasmo le dije que sí, que por supuesto, que lo que pasaba era que yo era un pésimo

fisionomista y, además, que todo podía imaginarme menos encontrarla ahí, de aeromoza. Como había terminado el servicio de la cena y muchos pasajeros dormitaban o leían, se sentó un rato a mi lado y platicamos de aquellos años y qué te has hecho y yo te sigo por los periódicos y te has vuelto un personaje y qué te pasa, sigo siendo el mismo, y de veras qué gusto verte, no gracias, no puedo tomar cuando estoy trabajando, pero de cualquier manera ¡salud!, y pasó el tiempo lentamente, se acabó la botella, anunciaron el próximo aterrizaje, Elena se despidió y fue a avisar a todos que tuvieran abrochado el cinturón y puesto el respaldo del asiento en posición vertical y no fumar hasta que el aparato... y yo todo el tiempo hundiéndome en el recuerdo y nada que aparecía Elena para ubicarla con verosimilitud, pero aparecían otras caras y otros nombres y cada momento que ella recordaba y cada incidente que mencionaba convocaban en mí muchas imágenes y otros recuerdos, pero Elena no aparecía diáfana en ellos. Y ponía toda mi voluntad en recordarla en clase, o en el corredor o en aquella fiesta en que Carlos, ¿te acuerdas cuando quería estrangular a Eva? y Elena no aparece, como esas fotos chinas que le muestran a uno en las que una figura está borrada con pintura blanca y ahora ya no estuvo en la inauguración del canal Bandera Roja junto al presidente Mao porque resulta que traicionó y se volvió revisionista y entonces ya no estuvo donde antes sí estuvo. La confusión aumentaba con el efecto de la botella de champagne, unida a las seis o siete copas que había tomado en la ronda normal, cuando no entraba todavía en el círculo privilegiado de las "conocencias" de Elena. Y ya en la confusión, en el letargo generalmente dulce del champagne a veces no tomado sino aspirado porque lo absorbes de a poquito y lo dejas en el paladar hasta que se gasifica y entonces no bebes sino que aspiras y así, a ratos, la imagen de Elena se aparecía donde en el recuerdo primero no estaba y llegas a creer que sí la recuerdas bien y qué chava tan buena onda después de tanto tiempo la suerte de encontrarla otra vez y cómo pierde uno de vista a los compañeros y luego hasta los olvida, pero a ella no porque era tan buena onda y fuimos tan buenos cuates y quisieras seguir hablando con ella para recordar más o para seguir inventando los recuerdos, que para las dos cosas sirve la botella y media de champagne para ti sólo, y del bueno. Y de pronto ya en la fila siempre lenta para salir del

avión y Elena en la puerta con su sonrisa y su pelo negro y sus ojos brillantes. Y yo te busco y ahora sí nos vamos a ver y qué gusto encontrarte y gracias, adiós.

Con paso poco firme abandono finalmente la aduana y camino hacia la salida, buscando borrosamente a Gabo, el chofer. En vez de él, o más bien, además de él, están ahí todos los compañeros.

— Quihubo, mano ¿cómo te fue?

Todos ríen nerviosamente cuando les digo que traigo botella y media de champagne en el estómago, porque eso tomé en el avión.

— Pos date un baño, manito, porque el Presidente te ha estado buscando desde ayer para que estés sin falta en una junta en Los Pinos (¿A qué horas?) Ahorita mismo. Por eso vinimos directamente al aeropuerto. Te vas directo. Apenas tienes tiempo.

Recuerdo que alcancé a medio lavarme en el baño del aeropuerto, saqué una camisa limpia de la maleta en la sala de espera y me cambié como pude en el automóvil, rumbo a Los Pinos. Serían las siete y media de la noche. La reunión habrá empezado a las diez y salimos de ahí al filo de las dos de la mañana. Quisiera recordar, de veras, de qué se trató la reunión, porque para mí, seguía en champagne flight.

La Embajada*

Te voy a contar una historia absurda, una especie de *gag* cinematográfico tomado de la realidad. Y debo confesarte que, aunque dicen que este tipo de situaciones, cuando uno las vive en la realidad, toman un tinte mucho menos divertido que cuando las oye contadas o cuando las ve en la pantalla, en realidad, en este caso, entonces y ahora he gozado plenamente la anécdota. Tal vez sea, como en tantos otros aspectos, una muestra más de ese cinismo casi ilimitado que me ha permitido soportarme, si no aceptarme ni mucho menos justificarme. Claro, en este caso, sólo se trata de un hecho bochornoso, no de mirar y revelar facetas ocultas, el lado oscuro —tanto tiempo oculto— de esa luna que, por reflejo, resulta ser nuestra vida, nuestro yo, la parte nuestra, única e incomparable, de lo que hemos aprendido a llamar, para escudarnos y quitarnos de problemas, para igualarnos alevosamente con los demás a los que a fin de cuentas ni siquiera conocemos a fondo —no conocemos siquiera anécdotas como ésta que te cuento—, la naturaleza humana.

Tres de mayo, hace ya varios años. Desde la madrugada el ambiente sonoro de la ciudad se cuaja de cohetes. Si te asomas a la ventana y la mañana es clara —lo que ocurre cada vez menos, y sólo por puro

* Manuscrito, sin fecha.

milagro— al sonido siempre con eco de los cohetes que estallan, retrasados, le puedes poner la imagen previa de una rosa de humo en el cielo. Rosa efímera, negra, gris o aun tornasolada si le pega rasante el sol del amanecer: rosa, sólo si la ves en el instante en que los pétalos se tienden apenas en el aire, porque casi siempre, cuando llega por fin aquel sonido seco, sin bordes ni resonancias, que provocó a fin de cuentas la leve explosión, la rosa, más que deshojarse y mucho menos marchitarse, se ha disuelto en el aire, se ha borrado sin dejar otra huella que, si acaso, una tenue mancha sucia, como la pincelada errada de un pintor principiante que rompe la transparencia de su cielo y sobre la que, después, a fuerza de ineptitud y falta de oficio, nunca logró igualar el color y deja ahí, equívoca, la mota de otro azul en el que reparan, por encima de cualquier logro tenazmente alcanzado, los ojos del más ingenuo de los observadores, del más desatento de los visitantes casuales.

Es difícil evitar, ese día, toparse a cualquier hora y por cualquier rumbo de la ciudad con una cruz engalanada en toda construcción en marcha. Y, al mediodía, por todas partes, caminando, tropieza uno con las mesas improvisadas, los cartones de cerveza, las barricadas de pulque, algún adorno de papel picado y el olor de carnitas, barbacoa y chicharrones. El arquitecto siempre “convive con los muchachos” y paga la fiesta —a costa del cliente. El dueño, a veces, con su familia y sus amigos, también se asoma a la obra, come algo y bebe mucho. Revisa la casa, que ahora sí ya va a estar, mi amor, y sueña cuando la inaugure. Sin albañiles, naturalmente. Porque si el arquitecto hubiera cumplido, ya para hoy no estaríamos en la obra y ni hubiéramos tenido que pagar la taquiza; pero, ya ves, siempre son así y ahora mejor le entramos al sagrado neuhtli y a los de maciza y cuerito porque la salsa está de chuparse los dedos ¿no? Donde comen los albañiles siempre se come bien ¿no sabías? Igual que los camioneros: tú detente donde veas los tráilers en la carretera y verás. Esos sí saben comer. Y además, barato.

Los amigos nos invitaron a celebrar La Cruz en su futura casa, que para entonces les quedaba grande, porque cuando la empezaron se pensó en un cuarto con baño y antecámara para cada hija y ahora dos se habían casado, pero ni modo de tirar las paredes. Siempre es así: cuando no tienes lana se amontonan todos en la casita alquilada y

como puedes vas ahorrando; pero ya cuando haces tu casa, cuando vas viendo realidad los proyectos que hiciste y deshiciste durante años los domingos en la tarde y este va a ser tu cuarto, pero por qué el de ella junto al de ustedes y mi baño que sea de azulejos verdes como el de mi tía Cuca, entonces resulta que ya no hay familia y sólo queda el chico que al rato agarra camino porque ya está en la prepa. Deberían hacer casas inflables para ajustarlas al tamaño de la familia ¿no? ¡Salud! Y tomas el pulque que, sí, está sabroso y pocas veces hay como entrarle al que no está bautizado. Y los eructos son cada vez más frecuentes y sigues hablando y brindando con los amigos mientras los peones y los media cuchara te ven de reojo y beben cerveza y se ríen a pesar de todo porque no aceptan que ustedes les roben su fiesta. Pero ellos siguen después, hasta morir que al fin mañana no hay chamba y te vas porque tienes otro compromiso.

¿Será muy fuerte el olor agrio del pulque? Ni modo de pasar a cambiarte porque ya vamos con retraso. Una peinadita y mi chicle de menta para disimular el aliento. Total, es un coctel y al rato ni quien se fije.

Llegas a la Embajada y te recibe el mozo con filipina y corbata. Los embajadores te saludan como amigo viejo —es la primera vez que estás con ellos. Te conducen al salón y te van presentando con gente elegante a la que tampoco conoces. Te dejan con el invitado de honor, un cineasta que quiere hablar contigo para tratar de exhibir aquí sus películas y ver si se puede hacer algo en México. Tomas un "güisqui" y comienza el tormento. El cineasta sólo habla inglés. Le entiendes casi todo, pero no hay manera de contestarle porque tu conocimiento de su idioma no da para tanto. Te la vas llevando a puro *yes, no of course* y tratas de suplir tu falta de vocabulario con unos ¡oh! admirativos que pueden decir cualquier cosa menos lo que hubieras querido decir. El cineasta sigue hablando, por alguna incomprensible razón, entusiasmado con tus reacciones. Comienzas a sentir cierta vaga incomodidad, te apoyas en un pie y después en otro, cada vez con mayor frecuencia. Reconoces una presión en el vientre que crece lenta pero incesantemente. Discretamente, recorres con la vista el salón buscando algo, una puerta, una mirada salvadora, alguien que se acerque a platicar con ustedes. La plática del cineasta, más entusiasta por momentos, deja de ser comprensible. La presión sobre la vejiga crece,

se vuelve angustia insoportable. Cruzas las piernas como señorita modosa. Tienes un momento de lucidez y analizas la situación: puedo salir corriendo, o fingir un desmayo, o detener al mesero... y tu reflexión se interrumpe irremediabilmente cuando sientes unas gotas calientes que comienzan a resbalar por tu pierna izquierda. El caudal aumenta a pesar de tus esfuerzos, las gotas forman ahora un riachuelo que llega tibio a tu tobillo, moja el calcetín, inunda el zapato y lo desborda lentamente. Bajas la vista y percibes una pequeña mancha en la impecable alfombra. Una mancha que crece, como las manchas de aceite, piensas. Ya sin control imaginas el desenlace: perdone, señor embajador, me oriné; o tal vez fingir locura y salir corriendo, aullando. Crees que todos te están mirando y ven —les falta el monóculo a los impertinentes— la mancha que ahora se expande sin discreción alguna. Del fondo de tu cinismo, de algún arsenal oculto de recursos desesperados, de alguna veta desconocida de tu imaginación o de tu instinto, surge entonces el impulso salvador: dejas caer el vaso casi vacío, te agachas rápidamente compones cara de azoro y vergüenza, te comienzas a disculpar a diestra y siniestra mientras los anfitriones dicen que no hay cuidado y le piden al mesero que te traiga otro jaibol. Te alejas del centro del salón, logras llegar al baño y descargar lo que queda en la vejiga; te lavas, te limpias un poco, aunque la mancha del pantalón es inocultable y regresas más sereno, aunque igualmente apesadoso, al salón.

Los ángeles buenos aparecen entonces. Los padres de un amigo tuyo, con toda la diplomacia y el cariño del mundo, te invitan, los únicos, a compartir su mesa para la cena.

Nacionalismo, democracia y pluralismo cultural*

El debate sobre la cultura y la identidad nacional ha aparecido nuevamente y ha cobrado nuevos perfiles. Parece un debate recurrente, nunca resuelto del todo. Obsesivo. A veces con reacciones que, a primera vista, parecen desproporcionadas.

- Una parte se refiere a las demandas indígenas. Algunos las consideran contrarias a la unidad nacional y no se vacila, a veces, en atribuirles a intereses opuestos al interés nacional.

- En torno a las demandas indígenas se da la crítica de la cultura nacional. Esta también es vista como un atentado, como un peligro para la nación.

- Nación y Estado se identifican. El Estado encarna —y forma— a la nación. Si hay *un* Estado, hay *una* nación y *una* cultura nacional. Cualquier cuestionamiento va, finalmente, contra la unidad del Estado.

- Junto a ese planteamiento, la nación sólo puede estar dividida en *clases*; es esa la única categoría social significativa. Cualquier planteamiento que no ponga en primer y único término la posición clasista, resulta también y finalmente reaccionario. No hay —por ejemplo— otras diferencias culturales relevantes en el seno de

* Manuscrito, sin fecha.

la sociedad, que las que pueden explicarse en términos de clases sociales.

- Las leyes de funcionamiento del capitalismo se asumen como explicación única y suficiente, no sólo de los “desniveles” culturales, sino también del pluralismo. Se hace tabla rasa del pasado: estamos comenzando a partir de cero. Si algo no cuadra en el esquema, se reduce y minimiza como “peculiaridades” culturales, con lo que un peculiar sistema cerrado de pensamiento queda a salvo de cualquier inquietud.

- Se trata de un reflexión pobre, cómoda, esquemática y ajena a la realidad. No todo en las culturas indígenas y populares es “cultura de la pobreza”. Los últimos cinco siglos demuestran lucha, resistencia, adaptación, apropiación, creatividad. No es sólo enajenación, sino también recuperación. ¿En base a qué? Si todo funcionase mecánicamente, la expropiación del trabajo iría acompañada de la enajenación de la conciencia y del pensamiento. Lo que, evidentemente, *no* sucede. Hay un ámbito que queda bajo el control de estos pueblos y clases subalternas. Mínimo o no tanto, pero propio: su cultura propia, que les permite ubicarse, luchar, crear.

- Esa cultura propia es la que se defiende como una condición de la democracia. No es la defensa intransigente de “peculiaridades” culturales, ni mucho menos un complot contra la unidad nacional. Es una lucha urgente y primordial para asegurar la única posibilidad de democracia, de participación. Entre más grande y profundo sea el ámbito de la cultura propia, habrá mayor realización social.

- Que haya pluralidad cultural (si se ha insistido en las culturas indias es porque en ellas es más evidente; pero el pluralismo también está en grupos populares que no se identifican como indios, aunque culturalmente tengan muchos rasgos de la cultura indígena) no niega la unidad del Estado, ni la unidad nacional, a menos que ésta se entienda en términos del liberalismo del XIX. Por el contrario, el Estado y la unidad nacional se fortalecerán definitivamente a partir de reconocer y aceptar ese pluralismo, no como obstáculo sino como recurso fundamental. Es la capacidad de imaginar un Estado multicultural y una nacionalidad como espacio de convivencia y diálogo de grupos con identidades y culturas diversas.

- La lucha de clases no es contradictoria con el reconocimiento y la lucha por el pluralismo cultural.

Museo Nacional de Antropología*

Mesa redonda dentro de un ciclo en el cual se discute el proyecto de García Moll de separar etnografía y dejar el MNA sólo con arqueología. ¿Por qué acepté participar? (me hago esta pregunta cada vez con más frecuencia, ante ocasiones perdidas por aceptadas).

Un auditorio demasiado grande para los que asisten. Demasiada gente en la mesa. Quince minutos por boca.

¿Será que, por ser museo, aquí no pasan los años, el tiempo, ni cambian las circunstancias? Oigo voces que escuché hace tanto; propuestas, ideas, posiciones que suponía periclitadas. ¡Pero están aquí, aparentemente con plena vigencia interna! Y estallan conflictos ocultos, que nunca entendemos los que estamos fuera.

Todo esto representa (también en el sentido teatral del término) lo que desde hace años —y cada día más— rechazo de nuestra “academia”, y tal vez de la “academia” a secas. De adentro no sale ningún proyecto, idea alguna que logre traspasar los límites estrechísimos del mezquino, pobrísimo interés personal. No interés intelectual, por supuesto: mera defensa de “condiciones de trabajo” que aseguren la posibilidad de no trabajar, de no pensar.

* Manuscrito, 25 de septiembre de 1990.

Una joven de blusa roja, con no mala pinta, situada en una de las primeras filas, aplaude, grita, aúlla, interrumpe, sin que me sea posible identificar cuál sea su posición, porque, hasta donde veo, muestra acuerdo con intervenciones diametralmente contradictorias. La colega que presenta la ponencia del "colectivo de etnografía" produce desagrado y hasta temor. Entona la voz con tal agresividad y suficiencia (tiene la Verdad agarrada por la cola) que sólo se me ocurre "pesadillar" un encuentro íntimo con ella. Enfatiza de tal manera palabras y frases sin sentido, sostiene una posición tan sin fisuras ni posibilidad alguna de diálogo, que ahuyenta cualquier impulso de acercamiento. No puedo dejar de imaginarla recién levantada, en bata y tal vez con la cabeza llena de chinos, gritando desde el baño o la cocina. Simplemente aterrador, castrante. Y así parecen ser tantas por estos académicos rumbos...

El problema serio va por esta línea: un gremio profesional (parte de él), proclama su función como la de ser la instancia que legitima cualquier acción relacionada con el patrimonio cultural e histórico de la nación. Olivé es muy claro en esto: el patrimonio etnográfico es de la nación, no de los indios, y nosotros (los antropólogos como gremio, el INAH como institución) tenemos la responsabilidad de pasarlo a las futuras generaciones intacto. Sobre esta idea se construye fácilmente una actitud patrimonialista —aunque de palabra se niegue— que conduce inexorablemente al armado de pequeños feudos en base a los cuales se generan y defienden minúsculos privilegios. Se crea un argumento circular, impenetrable, impermeable a cualquier idea ajena, sordo como el venado de madera mixe que ahora tengo frente a mí. Y así, cualquier sombra de crítica se convierte, alquímicamente, en una agresión contra el patrimonio cultural.

Roberto y Jáuregui atacan duro, aunque Jesús se contradice, recula y tiende lo que él supone que son puentes. García Moll es mucho más consecuente. Me da la impresión de que conoce el género y sabe que ninguno de ellos puede demostrarle que está equivocado, es excesivo o está calumniando.

Finalmente, para mí, no fue un trago amargo. Sólo fue triste, muy triste.

Frida*

El México que perdimos. O el que no podía ser, pero algunos —ellos— quisieron vivir y lo vivieron. Frida me mueve todo. No es nostalgia, es inquietud. Y algo más. Tal vez desasosiego. Por una parte incógnitas, dudas. ¿Era viable aquello? Si lo fuera (porque a fin de cuentas la historia no *necesariamente* pudo o debía ser lo que fue): rescatarlo. Al menos repensarlo, sacarle otro jugo que no el del acta de defunción. Y lo fue, a fin de cuentas. Hay que entender lo que ha pasado aquí. Cincuenta años no hacen la historia. Desasosiego.

Y ellos. Frida se revela de otra manera a través de la sensibilidad de Paul Leduc y Ofelia Medina. Pero intuyo que el filtro más sutil y más definitivo va por cuenta de José Joaquín. De él, creo, provienen algunos detalles que dicen más del ser humano que todas las biografías y los estudios analíticos que se han escrito sobre ella. La autobiografía en su sentido más ancho —Hiriart— (y perdón por ponerlos juntos). Trotsky humanizado: don Leoncito de Coyoacán. Diego también, más allá de su máscara apocalíptica. La ternura, menos espectacular pero develadora y desvelada, en vez de la pasión. Viva la vida era lo fácil: aquí queda en su verdadero lugar. ¿Por qué faltó Bretón?, “¿Qué nos queda?”, pregunta la camarada borracha. La Internacional.

* Manuscrito, sin fecha.

Renace la esperanza o se aferran al clavo ardiente. ¿Cómo pedir en ellos entonces otra cosa? Si la película es como es, también el comentario. Arte, revolución, amor, dolor, México, ternura. Eso en la pantalla. Atrás: talento, ganas, necesidad y capacidad de hacer lo que somos. ¿Y qué más?

De aquella utopía —si así queremos verla— quedaría al menos el motivo, la materia, la memoria. El con qué hacer y sobre qué. No *nada*. (Hay alguna relación en este terreno entre *Frida* y *Suit Suit*: explorarla.)

Imagen y sonido. Aquí, como en pocos ejemplos del cine, los lenguajes son, por una parte discursos en sí mismos (lenguaje, no diálogo), cargados de intención, ni suprimibles ni intercambiables, pero por igual indispensables para la obra final. La ausencia casi total de la palabra. Tampoco virtuosismo y de ninguna manera temor. Conjunción de talentos, oficio y voluntades. Lenguaje cinematográfico. Directo, además: ninguna referencia de la capilla simbólica, todo inteligible. ¡Pero cómo está dicho! ¡Qué fuerza, qué belleza, qué intención en cada uno de los tres lenguajes: imagen, sonido, cine!

¿Por qué entonces un letrero de última hora en la taquilla: “No se devuelven las entradas”? Y hay gente que sale a la media hora: “¿Y esto vinimos a ver?”, dicho entre tragos de coca y bocanadas de palomitas de maíz. Cuando se hace algo como *Frida*, da rabia por muchos lados: que no se haga más, que no se hubiera hecho, que sólo eso esté y que se hagan tantas pendejadas a cambio. No sirve lo de una de cal... Y aquí el “arte” sí está “a la altura del pueblo”. Es el pinche pueblo clasemediero y jodido el que sólo está a la altura de Televisa. Nada de que son jóvenes y no vivieron aquello: nadie vive sólo de lo que ha vivido.

Por qué me encabronó ver *Frida*:

- Porque no se había hecho ni intentado. Porque es la única.
- Porque me desasosiega el México que no fue y el que fue.
- Porque me obliga a recordar y me cuestiono y me afirmo.
- Porque “no se devuelven las entradas”.
- Porque el cácaro cortó los créditos finales.

Primero: ¿por qué fui a verla?

- Porque muchos me dijeron: “No te la pierdas”.
- Porque admiro a Ofelia.
- Porque me angustia la oscuridad del cine mexicano y quiero imaginar una luz.

- Porque Gironella está terminando un espléndido retrato de Ofelia/Frida.
- Porque actúa Pancho Lartigue, mi cuate.
- Porque quiero ver siempre la obra de Alejandro Luna.
- Porque, si hubiera sabido –no se anuncia– que el guión es de J. Blanco, hubiera tenido una razón más para querer verla.
- Porque la familia pudo tener la noche libre.
- Porque no había mucho donde escoger...

Y la luz se hizo de Otar loselliani (Gran Premio del Jurado, Venecia, 1989)*

Una gran alegoría sobre la destrucción del mundo: el mundo originario, mágico y natural. La aldea vive plenamente su vida: resucita muertos volviendo a pegar la cabeza del joven a su cuerpo ritualmente semienterrado; discute y acepta las razones de una mujer para cambiar de marido, porque el que tiene sólo duerme y come; se reúne por las tardes para contemplar en silencio la puesta del Sol; invoca y conjura la lluvia con la complicidad de un dioscecillo de madera, sentado y con un yugo en los tobillos; celebra cantando (como siempre) (como para todo) la consumación del nuevo matrimonio o la seducción que una joven hace de un hombre, mientras la choza entera se mueve al ritmo del amor fecundo; despide a sus ancianos anunciándoles que el que va a nacer llevará su mismo nombre —es el relevo vital—; sabe de las aguas, los animales, las yerbas y los árboles. Los árboles... Intermitentemente pasan enormes trocas bufantes que llevan grandes troncos recién cortados. La aldea se resguarda a su modo de la creciente invasión. Evita que los niños se acerquen demasiado y acepten los dulces que les avientan los hombres, negros o blancos de los *jeeps*, los *bulldozers* y los camiones con grandes plataformas. Ella, la que cambió de marido, decide huir con un

* Manuscrito, Lisboa, 3 de septiembre de 1990.

forastero de *jeep*. El, abandonado, la llama y pregunta por ella a través de su tambor de tronco ahuecado; el primer marido al fin muestra diligencia para contestar con el suyo, burlándose. La asamblea de mujeres le hace saber, siempre mediante la voz de un niño pequeño, que puede ir a buscarla. Con un burrito y vituallas que todos le dan entre cantos, abandona la aldea. Vive tres etapas estupendamente sintéticas: con musulmanes, con cristianos y, más urbano, entre miembros del partido y del ejército (cambia de símbolos externos en cada ocasión). Al final, la encuentra, con un hijo más (en la aldea, un hombre le pide a una joven preñada: quiero ser el padre del hijo que vas a tener). Mientras tanto, los árboles de la aldea son derribados. El pueblo decide irse a otra parte. La vieja sabia maldice el lugar, que comienza a arder mientras unos turistas que acampan cerca ven el incendio y lo consideran hermoso. De regreso a la aldea, la pareja y los niños sólo encuentran restos calcinados. En las últimas escenas, ellos dos caminan por las calles de un pueblo, totalmente vestidos; encuentran a otra de la aldea, convertida en puta. Tienden su mercancía en un portal: seis dioses de la lluvia...

(Una escena anterior: el blanco que se lleva a la mujer, en algún momento estrecha la mano del viejo sacerdote. Éste pregunta: "¿Por qué me aprietas la mano?", y lucha largo tiempo por quitarse el olor apestoso de su mano derecha.)

Todo contado sin palabras: sólo siete u ocho textos brevísimos a la usanza del cine mudo. Todo sin truculencia y con mucho humor. Imágenes (con camiones que pasan, cada vez con mayor frecuencia) y sonido (cantos, tambores en diálogo, discusiones y pleitos, silencios) bastan para un discurso cinematográfico efficientísimo. Una demoleadora crítica de la "civilización", exenta de altisonancias y llena, en cambio, de ternura. Y, sobre todo, de eso que los antiguos llamaban humanidad.

Poesía

Manuscrito

Aunque la tarde estaba fría, salió apenas con su camisa gris. Caminó de prisa, con las manos en las bolsas, tiritando un poco. Tropezó y dijo "perdón", aunque el hombre aquel ni siquiera volteó a verlo. Se detuvo, como siempre, ante el aparador de vinos. Sintió un primer golpe y la señora que siguió caminando. El segundo, inmediato, fueron tres chavos que caminaban abrazados y casi gritando. Iba a echarles bronca cuando se miró al espejo y no se vio. Recordó entonces que nunca había salido.

Si fueras de jabón, ¡qué bendición cada aguacero!

Casi de noche todavía llegaron a la playa. Ella puso la cabeza en las rodillas y no se quitó el huipil hasta que entró al mar, rojo y enorme el Sol del amanecer. Caminaron un poco y se tiraron en la arena. Comenzó a verla, primero con cierto asombro, después divertido. Sudaba. Sus facciones (aquella nariz recta que tanto admiró, los labios carnosos, las cejas bien marcadas) se suavizaban a cada momento. Pasó rápidamente de rostro de Rodin a esbozo de Siqueiros. Cuando terminó de fundirse, él enjuagó el bikini, dobló el huipil, y con el pie arrojó un poco de arena para disimular la mancha.

Cuando el Ángel descubrió que nunca habían construido la Columna quiso volar y encontró que sus alas estaban oxidadas... Por eso sigue ahí.

Ser o no ser. ¿Cuál dilema?

Lábara, pávara

Silte morestia nadato impula
vériba ójova, silone pu
defusi neta orga natura
vive lo sana deriva su
quiter ausente poroma dua
selfe solfote iguri te
ele morante gorye matua
irente fote gorelfe te.

Argo sateni vorga na tila
encori savo natigo ra
varenti urgita raconi vola
erere bela dergona fra.

[Enloquecido en luz...]

Enloquecido en luz,
casi poseo, con hálito
de aliento vago y preso,
sumergido entre yedras,
filo acuoso, los músculos
del brazo reman leves,
como entre nubes líquidas
de ingenuo destellar,
relampagueantes, signos
de ardor oculto, reluciente
espejo que sólo el Sol
revela y desentraña
intuido entre las ondas

verdiazules, hondas, demente
imagen azorada, y sola
que semeja volcán en la voluble
voluntad imaginante del deseo;
así te oí, mecido entre las aguas,
indeleble, forma fugaz, atento
centro de un mirar que más que ver
construye, arma con el amor,
destruye y quiere realidad
lo que la realidad le niega

¿Qué canción te doy?

¿Qué canción te doy?

A Ti

Torbellino de mieles oscuras

Maduras

Caminante de rutas inciertas

Abiertas

¿Qué canción te doy?

¿Qué canción te doy?

Son para incendiar tu cielo
Cielo para tu volar fecundo
Fecundo son de tu angustia
Angustia convertida en canto
Canto que cante tu historia
Historia con pasos cansados
Cansados de pisar asfalto
Asfalto que opaca los gritos
Gritos rebeldes de amor
De Amor
Amor

¿Qué canción te doy?
¿Qué canción te doy?

Ritmo de tu andar alegre
Alegre compás compañero
Compañero de sonrisa franca
Franca la mano tendida
Tendida como esperanza
Esperanza de poder salir
Salir a pesar de todo
Todo convertido en notas
Notas que canten tu amor
Tu amor
Amor

¿Qué canción te doy?
A Ti
¿Qué canción te doy?
¿Qué canción...?

Cancún

El azoro ante el mar persiste
como el encanto de una diosa antigua.
Esquiusmi:
¿hay aquí un consulado mexicano...?

26-VI-88

Homenaje a Neruda (uno)

Me gustas cuando callas (punto)

27-VI-88

Homenaje a Neruda (dos)

Me gustas cuando callas
porque estás convincente
Íd.

Homenaje

(Homenaje recíproco e involuntario de Neruda a Villaurrutia y de Villaurrutia a Neruda, resultado de un empastelamiento en la caja donde compongo la tipografía de mi memoria.)

Me gustas cuando callas
porque estás como ausente
y me oyes desde lejos
y mi voz quema dura
 y mi bosque madura
 y mi voz que madura
 y mi voz, quemadura.
Íd.

(¿Qué madura Neruda?
 Que madure,
 qué me dura)
(¿Quemadura, Neruda?)

Índice general

PRIMERA PARTE: OBRA PUBLICADA

I: EN LIBROS Y REVISTAS

1962

- a* *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán. (Un ensayo de antropología aplicada)*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Antropológicas.
- b* "Notas sobre el cine documental en la antropología", en *Revista Tlatoani*, México, ENAH, 2da. época, no. 16, 1963, sin numeración de páginas.

1965

- a* "¿El estudio de la pobreza es ciencia subversiva?" en *América Latina, Centro Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais*, Río de Janeiro, Brasil, Vol. 8, No. 2, julio de 1965, pp.112'116. (También apareció como artículo periodístico en *El Día*, México, el 18 de marzo de 1965, p. 4 y en la *Revista Mañana*, México, No. 1123, marzo 6 de 1965, pp. 5-7.)
- b* "El pensamiento conservador en la antropología aplicada", *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, No.39, México, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. 1965. (También apareció en

inglés bajo el título "Conservative Thought in Applied Anthropology: A Critique" en *Human Organization*, Vol. 25, no. 2, verano de 1966, pp. 89-92 y también en inglés en 1973 en *To see Ourselves. Anthropology and Modern Social Issues*, Thomas Weaver, editor general, Scott Foresman and Company, Glenview, Illinois and Brighton, England, pp.126-130.)

1967

- a "Andrés Molina Enríquez y la Sociedad Indianista Mexicana. El indigenismo en vísperas de la Revolución", en *Anales del INAH*, No. XVIII, México, 1965, pp. 217-232.
- b "Educación, cultura nacional e imperialismo", original, 28 pp. Publicado con el título "Imperialismo y cultura nacional" en *La educación. Historia, obstáculos, perspectivas*. México, Nuestro Tiempo, colección Los grandes problemas nacionales, pp. 145, 178.

1968

- a "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, Vol. V, 1968, pp. 99-128.

1969

- a "Notas etnográficas de la región huasteca, México", en *Anales de Antropología*, México, 1969 UNAM, Vol. VI, pp. 131-151.

1970

- a "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica", en *De eso que llaman antropología mexicana*, varios autores, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1970, pp. 39-65. (La primera edición, sin fecha, fue hecha por la Sociedad de Alumnos de la ENAH. Posteriormente se publicó en portugués bajo el título "Do indigenismo da Revolução a antropologia crítica", en *Antropologia e Indigenismo na America Latina. Organizaçao*, Carmen Junqueira y Edgar de A. Carvalho, editores, Sao Paulo, 1981, Cortez Editora,

pp.87-105. En italiano apareció bajo el título "Dall'indigenismo della rivoluzione alla antropologia critica", en *Latinoamerica. Analisi testi dibattiti*, varios autores, año XI, no. 37-38, 1990, Gabriela Lapasini, directora responsable, pp. 97-109.

- b "El campo de investigación de la antropología social en México: un ensayo sobre sus nuevas perspectivas", en *Anales de Antropología*, México, Vol. VII, UNAM, pp. 163-181.

1972

- a "El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, Vol. IX, México, UNAM, 1972, pp. 105-124.
- b "El indio y la situación colonial. Contexto de la política indigenista en América Latina", en *La situación indígena en América del Sur. (Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos)*, Georg Grünberg, coordinador, Montevideo, Uruguay, Editorial Tierra Nueva, Biblioteca Científica, pp. 21-28. (También se publicó en inglés bajo el título "The Indian and the Colonial Situation: The Context of Indigenist Policy in Latin America", en *The Situation of the Indian in South America*, Ethnological Institute of the University of Berne, Program to Combat Racism, World Council of Churches, Geneva, W. Dostal, editor, pp. 21-28.)

1978

- a "Las nuevas organizaciones indígenas. (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", en *Campesinado e indigenismo en América Latina*, Lima, Perú, Centro Latinoamericano de Trabajo Social, pp. 131-144. (También se publicó en el *Journal de la Société des Americanistes*, Tome LXV, Paris, Musée de L'homme, pp. 209-219 y en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Editorial Nueva Imagen, pp. 23-40).
- b "Darcy Ribeiro", folleto impreso en la colección *Voz viva de la UNAM*, México, 1978.

1979

- a "La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana", en *Casa de las Américas*, La Habana, Cuba, No. 116, abril de 1979, pp. 65-80.

1980

- a "Programa de formación profesional de etnolingüistas", en *Indigenismo y lingüística, documentos del foro "La política del lenguaje en México"*, 1980, UNAM, IIA (Etnología/lingüística), Serie Antropología 35, pp. 61-81.

1981

- a "Cuarto Tribunal Russell. Testimonios de la dignidad y la ignominia", en *Nexos*, México, no. 40, abril de 1981, pp. 13-26.

1982

- a "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José, Costa Rica, ediciones FLACSO, Francisco Rojas Aravena, editor, 1982, pp. 131-145.
- b "La apropiación y la recuperación de las ciencias sociales en el contexto de los proyectos culturales endógenos", en *Science and Technology in the Transformation of the World*, Anouar Abdel-Malek, coordinador del proyecto, Tokyo, Japón, 1982, The Unites Nations University, pp. 359-390.

1984

- a "Política indigenista en un estado multiétnico", en *Política estatal y población indígena*, Quito, Ecuador, 1984, Ediciones Abya-Yala, pp. 500-511.

1985

- a "Los pueblos indios, sus culturas y políticas culturales" en *Anuario Indigenista*, México, Vol. XLV, Diciembre de 1985, pp. 129-158. (También se publicó en *Políticas culturales en América Latina*, Nestor García Canclini, ed., México, Ed. Grijalbo, Colección Enlace, México, pp. 89-125.)

1987

- a "Cuánto soñar cuesta", en *Nexos*, No. 120, México, diciembre de 1987, pp. 43-44.

1988

- a "Panorama étnico y cultural de México.", en *Política cultural para un país multiétnico*, R. Stavenhagen y M. Nolasco coordinadores, México, El Colegio de México y Universidad de las Naciones Unidas, pp. 61-68. (También se publicó en *Entorno y propósitos de la educación en México*, México, Sin fecha, PRI-IEPES, José Antonio Carranza, coord., pp. 55-61.)

- b "Senderos, baches y avenidas. Hacia el pluralismo cultural", 1988, Caracas, UNESCO: *Reunión informal de consulta para evaluar resultados del del gran programa I 1986-1987 e identificar estudios prospectivos prioritarios de la región hacia el año 2000*. Documento 22.

1989

- a "12 de octubre: a propósito del quinto", en *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectivas*, Adolfo Colombres, coordinador, Buenos Aires, Argentina, 1989, Ediciones del Sol S.A., Serie Antropológica, 1989, pp. 71-73.

- b "El problema de la cultura nacional", en *1492-1992 A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva*, Buenos Aires, Argentina, 1989, Ediciones del Sol S.A., Serie Antropológica, pp. 75-83.

1990

- a "Aculturación e indigenismo: la respuesta india", en *Indianismo e indigenismo en América*, varios autores, compilación de José Alcina Franch, Madrid, 1990, Alianza Editorial, pp. 189-209.

1991

- a "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea" en

Iztapalapa, Revista de ciencias sociales y humanidades, año 11, no. 24, Extraordinario de 1991, pp. 77-89.

- b "Dimensiones culturales del Tratado de Libre Comercio", en *México Indígena*, no. 24, septiembre de 1991, México, INI y NEXOS, pp. 7-19
- c "Diversidad y democracia: un futuro necesario", en *Seminario Internacional Amerindia hacia el tercer milenio, Comisión Nacional de Justicia para los pueblos indígenas de México*, Programa Amerindia UNESCO, Gobierno del Estado de Chiapas, INI, 1991, pp. 83-91.

1992

- a "Por la diversidad del futuro", en *Ojarasca*, México, No. 7, abril de 1992, pp. 12-18.

II. ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

ca.1957

- a "El caballero de la triste figura" en la columna *Cine Resumen*, por César Batalla, pp. 28-30, no se localizó nombre de la revista ni año de publicación.
- b "Dos excepcionales películas profundamente humanas", en la columna *Cine Resumen*, por César Batalla, pp. 37-39 no hay datos de la revista ni del año de publicación.
- c "Cine Resumen", Nombre de la columna, por César Batalla, pp. 38-40. No se localizó el nombre de la revista.

1958

- a "Las extrañas cosas de París", columna "La pantalla diabólica" del periódico *El Nacional*, 3 de abril de 1958, pp. 6 y 14.
- b "Expediente negro" en la columna "La pantalla diabólica" del periódico *El Nacional*, 10 de abril de 1958, pp. 6 y 15.

- c "El ansia perversa", en la columna "La pantalla diabólica" del periódico *El Nacional*, 17 de abril de 1958, pp. 6 y 15.
- d "Y Dios creó a la mujer y La torre de marfil" en la columna "La pantalla diabólica" del periódico *El Nacional*, 24 de abril de 1958, pp. 6 y 15.
- e "Merecido homenaje al gran director ibero Luis Buñuel" en *El Nacional*, 2 de mayo de 1958, pp. 7 y 13. (Una nota de GB indica que cortaron su artículo).
- f "Las aventuras de Till" en la columna "La pantalla diabólica" del periódico *El Nacional*, 15 de mayo de 1958, (no se ve el número de la página).
- g "La misión de los cines clubes", Revista *CDI* (?), junio de 1958, p. 18.
- h "Balance del cine mexicano (I). Una raíz del problema: la producción", en *Revista Mañana*, no. 779, agosto 2 de 1958, pp. 37-39.
- i "Balance del cine mexicano (II). Cómo y con quiénes se hacen las películas", *Revista Mañana*, no. 780, 9 de agosto de 1958, pp. 20 a 23.
- j "Balance del cine mexicano (III). La crisis y sus posibles soluciones", en *Revista Mañana*, No. 781, 16 de agosto de 1958, pp. 46-48.

1979

- a "Colombia: la represión y los indios", en *Uno más Uno*, 3 de abril de 1979.
- b "El nuevo rostro de las minorías", en *Uno más Uno*, 12 de abril de 1979.
- c "El indio del amo y el otro indio", en *Uno más Uno*, 18 de abril de 1979.

- d "¿Y si los indios existen?", en *Uno más Uno*, 26 de abril de 1979.
- e "Imaginación, diversidad y desarrollo", en *Uno más Uno*, 3 de mayo de 1979.
- f "Colonos del Africa rubia", en *Uno más Uno*, 10 de mayo de 1979.
- g "Los indios de la montaña", en *Uno más Uno*, 24 de mayo de 1979.
- h "Huejutla y Oaxaca. Ganaderos contra indios", en *Uno más Uno*, 31 de mayo de 1979.
- i "Los indígenas cuestionan la educación que se les da", en *Uno más Uno*, 14 de junio de 1979.
- j "Riquezas enfrentadas. Los indios y el petróleo", en *Uno más Uno*, 28 de junio de 1979.
- k "Lenguas y etnias. El derecho a la identidad", en *Uno más Uno*, 3 de julio de 1979.
- l "Antes del PRI. La otra política", en *Uno más Uno*, 13 de julio 1979.
- m "Tierra, paz, autogestión. El indigenismo que exigen los indios", en *Uno más Uno*, 3 de agosto de 1979.
- n "Educación indígena. El misterio bicultural", en *Uno más Uno*, 9 de agosto de 1979.
- ñ "Logros y problemas del rescate cultural", en *Uno más Uno*, 18 de agosto de 1979.
- o "El desarraigo de las ciencias sociales", en *Uno más Uno*, 15 de septiembre de 1979.
- p "Neto y Talegani. Revolución y civilización", en *Uno más Uno*, 19 de septiembre de 1979.

q " 12 de octubre. ¿Quién celebra La Raza? ", en *Uno más Uno*, 12 de octubre de 1979.

1980

"Herzog: la ira de los aguaruna", en *Uno más Uno*, 8 de enero de 1980.

1982

a "Toño, siempre necesario", en *El gallo ilustrado*, suplemento de *El Día*, 25 de abril de 1982.

b "El maíz", en *El gallo ilustrado*, suplemento de *El Día*, 17 de octubre de 1982, p. 2 .

c "El universo del amate", en *El gallo ilustrado*, suplemento de *El Día*, 10 de octubre de 1982, No. 1059, pp. 8.

1983

"Somos Kunas ¿sabe?" en *La cultura en México*, suplemento de la *Revista Siempre!*, no. 1099, México, 26 de julio de 1983, pp. 60-61.

SEGUNDA PARTE: OBRA INÉDITA

I: LIBROS

1) Trovas y trovadores de la región Amecameca-Cuautla, estudio preliminar de 21 pp., más compilación de corridos.
(NOTA: Este trabajo se inició con la investigación en campo en la zona de Amecameca en 1960 y continuó por lo menos durante otros 15 años. En 1989 GBB aún pulía este trabajo).

2) En coautoría con Nemesio Rodríguez
Las identidades prohibidas. Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina, original de 166 pp. NOTA: Apareció una notaalusiva diciendo que se había dado a las prensas de la

Universidad de las Naciones Unidas en Tokio en 1981. El libro no apareció entre la obra publicada ni en el Archivo de GB.

II: CORRESPONDENCIA DE GUILLERMO BONFIL A

1. Carta a Ing. Manuel Marcué P. y a Dr. Jorge Carrión, directores de la revista *Política*, 2 de febrero de 1961.
2. Carta a Manuel Diégues Júnior del 12 de agosto de 1969.
3. Carta a Carlos Monsivais (?) del 31 de julio de 1981.
4. Carta a Adriano Santiemma del 4 de noviembre de 1983. (La reunión de Roma a la que alude se llamó "Cultura planetaria: omologazione o diversita? que tuvo lugar en Roma en octubre de 1983.)

III: DISCURSOS

1. Con motivo de la recepción de la presea "Manuel Gamio al Mérito Indigenista" el 10 de agosto de 1988.

IV: TRABAJO DE CAMPO (A: NOTAS, DIARIO DE CAMPO, FICHAS, ENTREVISTAS)

1. Fichas realizadas en el trabajo de campo en Michoacán, con los siguientes temas:
 - a) Ferias regionales, 1 ficha, del 1 del IX de 1963.
 - b) Celebración de difuntos, 6 fichas, del 1 y 2 de noviembre de 1963.
 - c) Cacería del pato, 1 ficha, 31 octubre de 1963.

2. Fichas de trabajo de campo. 1 sobre Huistán, Chis., y 10 sobre lacandones, enero de 1964.

V: COMENTARIOS

1. Hechos a Rodolfo Stavenhagen sobre su libro "Clases, colonialismo y transculturación", sin fecha.

VI: NOTAS DE VIAJE

1. "Umbanda: fiesta de San Cosme y San Damián", Niteroi, Río de Janeiro, Brasil, 26 de septiembre de 1970.
2. "Río Croto" tomadas el 30 y el 31 de octubre y 2 de noviembre de 1970.
3. Apuntes de su viaje a Yugoslavia durante a asistencia al "Seminario on Sciencie and Technology in the Transformation of the World", celebrado en Belgrado en octubre de 1979. Se inicia con notas tomadas en el Restaurante Maxwell's en Frankfurt.
4. "Tijuana al borde", 6 a 8 de mayo de 1990.
5. Notas a la región mixe de Santa Ma. Mixistlán y San Cristóbal Chichicastepec. Inconcluso (NOTA: el original de una p. manuscrita).
6. "Sintra", del 4 de septiembre de 1990.
7. "Coimbra", fechado el 7 de septiembre de 1990 y en Lisboa el 8 de septiembre de 1990.
8. Notas de viaje escritas durante un viaje a Venezuela para ofrecer asesoría al gobierno de ese país junto a dos antropólogos más: Roberto Cardoso de Oliveira y José Matos Mar. Sin fecha.

9. Notas escritas en el Aeropuerto de Barajas, España, el 9 de septiembre de 1990.
10. "Kuna", Notas de viaje de Panamá.

VII: PONENCIAS Y CONFERENCIAS

1. "La dirigencia de los movimientos indios frente al racismo", presentada en el Simposio Etnia y racismo, Universidad de Brasilia, febrero 26 y 27 de 1981.
2. "Dialéctica de la contracolonización", presentada en el Encuentro Cultura planetaria: Omologazione o diversita? Il rapporto fra le culture indigene del Continente Americano e l'Occidente, octubre de 1983.
3. "Descolonización y cultura propia", no menciona el evento, Universidad de Columbia, abril de 1985.
4. "Civilización y revolución", III Encuentro Nacional de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe (ADHILAC), Sección México, Guadalajara, Jal., 1 al 5 de junio de 1987.
5. "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares", ponencia presentada en el Simposio sobre teoría e investigación en antropología social mexicana, El Colegio de México, mayo 11 al 14 de 1987.
6. "Identidad nacional y patrimonio cultural: los conflictos ocultos y las convergencias posibles", presentado en el Simposio Las políticas culturales y la antropología argentina actual, Buenos Aires, Argentina, 7 a 11 de marzo de 1988.
7. "Sobre la ideología del mestizaje (o cómo Garcilazo Inca anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias", Coloquio Garcilazo y las civilizaciones de América, Universidad de la Rábida, España, 27 al 31 de agosto de 1990, 20 pp.

8. "Quinientos años después: ¿Llegaremos finalmente a un pacto de civilizaciones?", sin fecha pero por lo acotado en discurso y bibliografía se deduce que es de 1991.

VIII: NOTAS Y MISCELÁNEOS

1. Sin título. Se trata de una reflexión sobre la penetración cultural imperialista, posiblemente escrito para el Movimiento de Liberación Nacional hacia la década de los sesentas.

IX: ARTÍCULOS

1. "Los patrones de asentamiento en el área nuclear de la región simbiótica del centro de México" preparado para el Seminario de Arqueología de Mesoamérica impartido por el Dr. Ignacio Bernal en los cursos de doctorado de la UNAM, 1966.
2. "Los niños mártires de Tlaxcala", 1990.

X: DOCUMENTOS DE TRABAJO (PROPUESTAS, ANTEPROYECTOS, PROYECTOS, OFICIOS, MEMORANDA, RENUNCIAS, ETC.)

1. "Memorandum sobre el Programa experimental de nutrición en Sudzal, Yucatán", 3 pp., 13 de marzo de 1961.
2. Documento "Propósitos y características del film documental que se presentará en Florencia" dirigido al Prfr. Javier Romero M., jefe del Departamento de Investigaciones Antropológicas del INAH el 15 de septiembre de 1965, 4 pp. más una de presupuesto, firmado por GB y A. Warman. Se incluye porque plantea premisas importantes.

3. Memorándum conteniendo proyecto cinematográfico dirigido al profesor Javier Romero, jefe del Depto. de Investigaciones Antropológicas del INAH el 10 de febrero de 1966, firmado por GB, A. Warman y A. Muñoz.
4. Documento enviado al Lic. Ignacio Ovalle, Director del INI, el 15 de noviembre de 1978.
5. Informe dirigido al Dr. Peter S. Cleaves, representante en México de la Fundación Ford, del 7 de marzo de 1980, con motivo del viaje de GB al Perú.

XI: ESCRITOS

1. "Isla Mujeres", manuscrito, 1960."
2. "La gran sacerdotisa" (1a. versión), el original manuscrito.
3. "La gran sacerdotisa" (2da. versión), manuscrito, sin fecha.
4. "Costa Chica, 1962", manuscrito, sin fecha, /relata los sucesos ocurridos en Ometepe, Gro., durante el trabajo de campo con alumnos de la ENAH en 1962. También hace referencia al filme "Los amuzgos".
5. "La imaginación urgente", mecanoscrito original en 5 pp., sin fecha.
6. "Las identidades veladas" sin fecha, original manuscrito.
7. "Tango", sin fecha, original en 2 medias páginas mecanoscritas.
8. Sin título, empieza con "Querido amigo", sin fecha, mecanoscrito original de 7 pp., más una manuscrita.
9. "Del horror que inspiran las tarántulas", sin fecha, mecanoscrito original de 3 pp.

10. "Cuando reconstruyamos nuestra ciudad", sin fecha, original mecanoscrito, 2 pp.
11. "Aquí no es allá: semillas en el agua", sin fecha, Original mecanoscrito.
12. "Aquí no es allá: el mundo de aquí", sin fecha, original mecanoscrito.
13. "La región más aparente" en dos partes; la primera de 3 pp y la segunda de 9 pp., original mecanoscrito, sin fecha.
14. "Boleto de regreso", 1a. parte 2 y media páginas y 2da. parte titulada "El premio" de 2 y media páginas, manuscrito, sin fecha, (ca. 1983).
15. "Museo Nacional de Antropología", manuscrito del 25 de octubre de 1990, manuscrito original de 2 pp.
16. "Champagne Fly" (sic), sin fecha, pero de alrededor de los setentas, manuscrito original de 7 pp.
17. "La embajada", sin fecha, alrededor de 1974, manuscrito, 7 pp.
18. "Nacionalismo, democracia y pluralismo cultural" manuscrito sin fecha, 3 pp.
19. "Frida", manuscrito sin fecha, manuscrito original 3 pp.
20. "Y la luz se hizo de Otav Iosseliani". escrito en Lisboa el 3 de septiembre de 1990, manuscrito original de 3 pp.
21. "Llover", manuscrito sin fecha, 2 pp.

Esta obra
se terminó de imprimir
en el mes de noviembre de 1995,
en los talleres gráficos del Instituto
Nacional de Antropología e Historia,
ubicados en Av. Tláhuac 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
2 000 ejemplares.



Centro de
Información y
Documentación

Alberto Beltrán



016888

INDI Instituto
Nacional
Indigenista



INAH

INSA Dirección
General de
CULTURAS POPULARES

INSA FIDEICOMISO
FONDO NACIONAL
DE FOMENTO EJIDAL