

GUILLERMO BONFIL BATALLA

MÉXICO PROFUNDO

Una civilización negada

grijalbo

INTERDISCIPLINARIA

1987, 1989

PRIMERA PARTE

LA CIVILIZACIÓN NEGADA

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos. La civilización mesoamericana es una civilización negada, cuya presencia es imprescindible reconocer.

UNA TIERRA CON CIVILIZACIÓN MILENARIA

Partamos de un hecho fundamental: en el territorio de lo que hoy es México surgió y se desarrolló una de las pocas civilizaciones originales que ha creado la humanidad a lo largo de toda su historia: la civilización mesoamericana. De ella proviene lo indio de México; ella es el punto de partida y su raíz más profunda.

Todo escolar sabe algo del mundo precolonial. Los grandes monumentos arqueológicos sirven como símbolo nacional. Hay un orgullo circunstancial por un pasado que de alguna manera se asume glorioso, pero se vive como cosa muerta, asunto de especialistas o imán irresistible para atraer turismo. Y, sobre todo, se presume como algo ajeno, que ocurrió antes aquí, en el mismo sitio donde hoy estamos nosotros, los mexicanos. El único nexo se finca en el hecho de ocupar el mismo territorio en distintas épocas, *ellos y nosotros*. No se reconoce una vinculación histórica, una continuidad. Se piensa que aquello murió asesinado —para unos— o redimido —para otros— en el momento de la invasión europea. Sólo quedarían ruinas: unas en piedra y otras vivientes. Ese pasado lo aceptamos y lo usamos como pasado *del territorio*, pero nunca a fondo como *nuestro* pasado: son los indios, es lo indio. Y en ese decir se marca la ruptura y se acentúa con un carga reveladora e inquietante de superioridad. Esa renuncia, esa negación del pasado, ¿corresponde realmente a una ruptura histórica total e irremediable? ¿Murió la civilización india y lo que acaso resta de ella son fósiles condenados hace ya cinco siglos a desaparecer porque no tienen ni presente ni futuro posible? Es indispensable repensar la respuesta a estas preguntas, porque de ella dependen muchas otras preguntas y respuestas urgentes sobre el México de hoy y el que deseamos construir.

La forja de una civilización

El nuestro, como los territorios de casi todos los países del mundo, han visto transitar, surgir y desaparecer en él, a lo largo de milenios, una gran cantidad de sociedades particulares que podemos llamar, en términos genéricos, *pueblos*. Pero, a diferencia de lo que ocurrió en otras partes, aquí hay una continuidad cultural que hizo posible el surgimiento y desarrollo de una civilización propia.

Según la información disponible, hace por lo menos 30 mil años que el hombre había en las tierras que hoy son México. Los primeros grupos se ocupaban en la cacería y la recolección de productos silvestres. Unos parecen haberse dedicado a cazar las grandes especies de la fauna desaparecida, como el mamut, el mastodonte, el camello y el caballo, en tanto que otros, probablemente por las condiciones del medio en el que se movían, cazaban o pescaban especies menores y dependían más de la recolección. La gran fauna desapareció del territorio mexicano aproximadamente 7 mil años antes de nuestra era, tal vez debido a cambios climáticos que le impidieron sobrevivir. De aquellas bandas se han encontrado restos fósiles, utensilios de piedra y algunas armas directamente asociadas con esqueletos de los grandes animales que mataban. Eran grupos nómadas que requerían de un territorio muy amplio para asegurar la subsistencia y vivían en cuevas y abrigos temporales que abandonaban a poco tiempo de ocuparlos.

La reducción de la fauna y la mayor dependencia de la recolección influyeron seguramente en el inicio de un proceso fundamental: la domesticación y el posterior cultivo de las plantas. La civilización mesoamericana surge como resultado de la invención de la agricultura. Éste fue un proceso largo, no una transformación instantánea. La agricultura se inicia en las cuencas y los valles semiáridos del centro de México entre 7 500 y 5 000 años antes de nuestra era. En ese periodo comienzan a domesticarse el frijol, la calabaza, el huautli o alegría, el chile, el mitomate, el guaje, el aguacate y, por supuesto, el maíz. El cultivo del maíz constituye el logro fundamental y queda ligado de manera indisoluble a la civilización

mesoamericana. Su domesticación produjo el máximo cambio morfológico ocurrido en cualquier planta cultivada; su adaptación permitió su cultivo en una gama de climas y altitudes que es la más amplia en comparación con todas las demás plantas cultivadas de importancia. Debe recordarse que el maíz sólo sobrevive por la intervención del hombre, ya que la mazorca no dispone de ningún mecanismo para dispersar las semillas de manera natural: es, de hecho, una criatura del hombre. Del hombre mesoamericano. Y éste, a su vez, es el hombre de maíz, como lo relata poéticamente el *Pop Wuj*, "Libro de los Acontecimientos" de los mayas kichés:

así fue como hallaron el alimento y fue lo que emplearon para el cuerpo de la gente construida, de la gente formada; la sangre fue líquida, la sangre de la gente, maíz empleó el Creador, el Varón Creador (...). Luego tomaron en cuenta la construcción y formación de nuestra primera madre y padre, era de maíz amarillo y blanco el cuerpo, de alimento eran las piernas y brazos de la gente, de nuestros primeros padres; eran cuatro gentes construidas, de sólo alimento eran sus cuerpos.
(Versión de Adrián I. Chávez.)

El maíz, y la propia agricultura, no adquirieron de inmediato la importancia que les estaba destinada. Sus inventores continuaron practicando la recolección y la cacería como actividades principales y usaban los productos cultivados de manera complementaria, aunque en proporción creciente. Hacia el año 3000 antes de nuestra era, los habitantes de las pequeñas aldeas que se han descubierto cerca de Tehuacán sólo obtenían el 20% de sus alimentos de las plantas cultivadas, en tanto que el 50% provenía de la recolección y el resto era producto de la caza. Sin embargo, llevaban ya una vida sedentaria, habían aumentado la variedad de cultivos e incluso criaban perros para su alimentación. Entre los años 2000 y 1500 antes de nuestra era, culmina el proceso de sedentarización y los productos cultivados representan ya la mitad de la dieta. Se ha explicado este cambio por el hecho de que el rendimiento del maíz debió alcanzar la cantidad de 200 a 250 kg por hectárea, lo que ya lo hacía más rentable que la re-

coleccion. Surgen entonces las aldeas permanentes donde, además, se fabrica cerámica inventada hacia el año 2300. Puede decirse que en ese momento (1500 antes de nuestra era) da comienzo la civilización mesoamericana. Por entonces se inicia en las tierras cálidas del sur de Veracruz la cultura olmeca, considerada la cultura madre de la civilización mesoamericana.

No es este el lugar para presentar un panorama, aunque fuera muy esquemático, del desarrollo de esta civilización desde sus orígenes hasta los albores del siglo XVI. Es un proceso complejo y diversificado cuyo conocimiento se enriquece constantemente con nuevos hallazgos arqueológicos e históricos. Baste señalar que los especialistas han establecido ciertos periodos cronológicos que coinciden, en sus trazos más generales, en las distintas regiones mesoamericanas. Así, se conoce un periodo preclásico o formativo que abarca del año 2000 antes de nuestra era al año 2000 d.C., aproximadamente. Entre 800 y 200 a.C., ocurre el auge de la cultura olmeca, surgen probablemente las primeras inscripciones, se establece el calendario que perfeccionarán más adelante los diversos pueblos mesoamericanos y se tallan esculturas monumentales que hoy nos asombran por la calidad técnica de su factura y por su armonía plástica.

La influencia de la cultura madre se hace evidente por diversos rumbos. En el norte de Veracruz se desarrolla la cultura llamada Remojadas, cuya tradición la continuarán más tarde los totonacas; en Oaxaca da comienzo la cultura zapoteca y en la península de Yucatán, al parecer como resultado también de la influencia olmeca, se sientan las bases iniciales de lo que será la cultura maya, cuyo perfil inconfundible quedará definido al finalizar este periodo. En los valles centrales, durante la misma época, se desarrolla en ciertos sitios una agricultura intensiva que hace uso de terrazas artificiales, canales, represas y chinampas, posibles gracias al surgimiento de una forma de organización social que los arqueólogos han denominado señorios teocráticos. Al finalizar el preclásico están sentadas las bases de la civilización mesoamericana, cuyas principales culturas cristalizarán a partir de ese momento.

Al iniciarse el periodo clásico, hacia el año 200 de nuestra era, se inicia también la cultura teotihuacana, que se expandió ampliamente durante los cinco siglos siguientes y cuya influencia posterior continúa hasta la llegada de los españoles. Teotihuacan, en el momento de su esplendor, era quizás la ciudad más poblada del mundo, gracias a la agricultura intensiva que se practicaba en los valles centrales del altiplano y a los tributos que recibía de pueblos sometidos a su hegemonía. Desde entonces, los valles centrales adquirieron la importancia que han mantenido hasta la fecha como eje político y económico de un vasto territorio que en algunas épocas rebasaba las actuales fronteras de México.

El poder de los valles centrales como punto de articulación descansaba inicialmente en el aprovechamiento óptimo de las características del medio natural, mediante el uso de tecnologías agrícolas mesoamericanas y el desarrollo de formas de organización social que permitían el control de una población numerosa y dispersa. Sin instrumentos de metal, sin arado, sin usar la rueda ni disponer de animales de tiro, se practicó una agricultura intensiva de alto rendimiento con el empleo de mano de obra relativamente reducida. Se aprovecharon los lagos de la cuenca de México para construir chinampas cuyo cultivo es de muy alta productividad; se hicieron grandes obras para impedir el paso de agua salada a los mantos de agua dulce; los propios lagos sirvieron como vías de comunicación que permitían el transporte fácil de personas y mercaderías entre muchas localidades ubicadas en la cuenca. En las laderas de las montañas que circundan el valle se acondicionaron los terrenos mediante terrazas y se construyeron canales para aprovechar mejor el agua. Por su posición geográfica, los valles centrales tuvieron la posibilidad de ser el punto de convergencia de productos que provenían de zonas climáticas muy distintas y no necesariamente muy distantes; paulatinamente se articularon nichos ecológicos diversos a través del intercambio comercial, algunas veces impuesto por la fuerza militar y el poder político correspondiente. Esa relación permanente hizo posible que una de las tradiciones culturales más importantes de la civilización mesoamericana, la del centro de México, se nutriera siempre de influencias muy

diversas, incluso las que provenían de más allá de los límites septentrionales del área mesoamericana, a través del contacto con los grupos recolectores y cazadores de Aridamérica que frecuentemente penetraban hacia el sur, ora en forma pacífica, ora beligerante.

Pero no sólo el centro de México se desarrolló culturalmente aprovechando un intenso contacto con otras regiones mesoamericanas; de hecho, todas las culturas del área mantuvieron relación entre sí, directa o indirectamente. La diáspora tolteca que ocurrió a fines del siglo X de nuestra era influyó de manera notable en sitios muy distantes de las grandes ciudades de Tula, Teotihuacán o Cholula y produjo cambios trascendentes, por ejemplo, en el área maya, desde Chiapas hasta Honduras y Yucatán. Las culturas locales de pueblos que se situaban en la periferia de los centros de mayor desarrollo presentaban características que pueden relacionarse con rasgos culturales específicos de uno y otro de sus vecinos mayores, tal sucede en el caso de los itzáes que ocupan Chichén hcia el año 918 y que son chontales que provienen de las costas de Tabasco y poseen una cultura original en la que son visibles las influencias mayas y también las toltecas. El lento avance cultural de los primeros milenios se acelera a partir del momento en que la agricultura se convierte en la principal base económica y da origen a formas de vida colectiva que, dentro de la diversidad de sus rasgos peculiares, mantienen elementos comunes de civilización. El contacto intenso y prolongado entre las culturas con perfil propio que van surgiendo históricamente y entre los pueblos que las crean y desarrollan, que constituyen ya pueblos diferenciados, autónomos en algún momento, hizo posible que se consolidara la unidad de la civilización mesoamericana. Ese origen común es reconocido en muchos mitos y tradiciones de diversos pueblos; un fragmento del *Pop Wuj* sirve de ejemplo:

¿Dónde quedó nuestra lengua? ¿Qué nos ha sucedido? Nos hemos perdido. ¿Dónde nos habrían engañado? Era una nuestra lengua cuando venimos de Tulan, sólo una era nuestra subsistencia, nuestro origen; no es bueno lo que nos ha sucedido —dijeron entonces las tribus bajo los árboles, bajo los bejucos.

La definición de Mesoamérica como un región cultural con límites y características precisas fue propuesta inicialmente por Paul Kirchhoff a partir de la distribución de un centenar de elementos culturales de muy diversa naturaleza, algunos de los cuales, aproximadamente la mitad, estaban presentes exclusivamente en Mesoamérica (es decir, en una zona que abarca aproximadamente, al norte, desde el río Pánuco al Sinaloa pasando por el Lerma y, al sur, desde la desembocadura del Motagua hasta el Golfo de Nicoya, pasando por el lago de Nicaragua), en tanto que otros aparecían también en otra o algunas otras de las áreas culturales que se reconocen en América. El estudio fundador de Kirchhoff se refería a la situación en el momento de la invasión europea y el propio autor prevé que investigaciones posteriores mostrarán variación de las fronteras mesoamericanas, especialmente en el norte, en diversas épocas del largo proceso de su desarrollo. Por supuesto, la simple presencia o ausencia de rasgos culturales tan disímiles y de significación tan diversa como “cultivo de maíz”, “uso de pelo de conejo para decorar tejidos”, “mercados especializados”, “escritura jeroglífica”, “chinampas” y “13 como número ritual”, a todas luces es insuficiente para caracterizar una civilización. Kirchhoff lo señala así y aporta otros datos y reflexiones entre los que destaca una conclusión importante que descansa en la información lingüística: la existencia de lenguas mesoamericanas cuya distribución indica, por una parte, una presencia muy antigua en este territorio y, por otra, un contacto y una relación constante entre los pueblos que hablaban esas lenguas dentro de los límites de la región. “Todo esto demuestra —señala Kirchhoff— la realidad de Mesoamérica como un región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente.”

Hay, efectivamente, una relación de continuidad entre la invención del cultivo del maíz por las bandas recolectoras y cazadoras que vivían en las cuevas de Tehuacán hace 7000 años y el florecimiento de Teotihuacán a principios del siglo VII de nuestra era, igual que existe esa relación innegable entre la cultura teotihuacana y el desarrollo de las diversas culturas

mesoamericanas hasta la invasión europea, independiente de que los pueblos portadores de esas culturas hablen lenguas distintas y se identifiquen con nombres diferentes. La civilización mesoamericana no es producto de la intrusión de elementos culturales foráneos, ajenos a la región, sino del desarrollo acumulado de experiencias locales, propias. Esto plantea una cuestión que surgirá intermitentemente a lo largo de esta obra: la adecuación básica de las culturas indias a las condiciones concretas en que existen los pueblos que las portan —lo que explica su diversidad— y, al mismo tiempo, la unidad que manifestan más allá de sus particularidades y que se explica por su pertenencia a un mismo horizonte de civilización.

Otro hecho que conviene destacar es que prácticamente todo el territorio habitable estuvo habitado en algún momento del periodo precolonial. Esto significa que la civilización mesoamericana se nutre de experiencias que son resultado de enfrentar una gama variadísima de situaciones, tanto por la diversidad de los nichos ecológicos en que se dieron los desarrollos culturales locales, como por las características cambiantes de los pueblos que en muchos casos ocuparon sucesivamente esos nichos. Es sólo a partir de la invasión europea y la instauración del régimen colonial cuando el país se convierte en tierra ignota cuyos secretos y apariencias deben “descubrirse”. La mirada del colonizador ignora la ancestral mirada profunda del indio para ver y entender esta tierra, como ignora su experiencia y su memoria.

El contacto histórico incluye también a los pueblos que ocupaban territorios al norte de la frontera mesoamericana, en la llamada Aridamérica. Fue una frontera inestable, fluctuante; y aunque aquellos pueblos no eran de estirpe cultural mesoamericana, su relación con la civilización del sur fue constante y no en todos los casos violenta: de hecho, algunos pueblos mesoamericanos eran en su origen recolectores y cazadores del norte que migraron y se asimilaron a la cultura agrícola y urbana de Mesoamérica. Se ha sostenido que Huizilopochtli, el dios tutelar de los aztecas, presenta características que lo particularizan en el panteón mesoamericano precisamente porque surge en aquel pequeño grupo nómada

norteño que, tras largo peregrinar, se asentó por fin en Tenochtitlan y se convirtió en el pueblo del sol. De tal manera que la distinción entre Mesoamérica y los pueblos que habitan al norte, aunque es real y es útil para comprender la situación global del México precolonial, no debe entenderse como una barrera que aislara dos mundos radicalmente diferentes, sino como un límite variable de la zona tropical en la que las condiciones climáticas, ante todo la magnitud de la precipitación pluvial, permitían una vida dependiente de la agricultura, a partir de la tecnología disponible. Esto, naturalmente, implica diferencias en muchos órdenes de la cultura; pero no entraña aislamiento ni falta de relación cultural: la experiencia de los cazadores y recolectores del norte, no es ajena a la civilización mesoamericana.

La conformación actual de México, (su diferenciación regional; los contrastes entre norte y sur, altiplano y costas; la preeminencia de los altos valles centrales) si bien descansa en una diversidad geográfica de rotunda presencia, es ante todo el resultado de una historia cultural milenaria, cuya huella profunda no ha sido borrada por los cambios de los últimos 500 años. Ellos no niegan la trascendencia de esos cambios; solamente destaca el hecho de que las transformaciones ocurridas no son exclusivamente resultado de los procesos desencadenados a partir de la invasión europea, como si tales procesos se implantaran en un vacío cultural, sino que siempre son producto de la acción de esas fuerzas nuevas sobre conjuntos humanos que poseen una herencia cultural elaborada durante muchos siglos en esos mismos sitios, lo que les permite reaccionar a su vez en distintas formas.

Lo que importa subrayar es el hecho de que la milenaria presencia del hombre en el actual territorio mexicano *produjo una civilización*. Esto tiene implicaciones de profunda importancia. Por una parte, indica que las diversas culturas que existieron en el pasado precolonial y las que, transformadas, existen hoy como continuación de aquéllas, tienen un origen común, son resultado de un proceso civilizatorio único, lo que les otorga unidad básica más allá de cualesquiera diferencias y particularidades. Por otra parte, al hablar de civilización se está haciendo referencia a un nivel de desarrollo cultu-

ral (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que compartan esa civilización. No se trata, entonces, de un simple agregado, más o menos abundante, de rasgos culturales aislados, sino de un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de una cierta manera en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero sí actualizándola. Es como un marco mayor, más estable, más permanente, aunque de ninguna manera inmutable, en el que se encuadran diversas culturas y, diversas historias se hacen comprensibles. Eso, nada menos: una civilización, es lo que crearon y nos legaron cientos de generaciones sucesivas que trabajaron, pensaron y soñaron aquí durante milenios.

Los testimonios de ese largo proceso civilizatorio nos rodean por todos los rumbos: siempre tenemos frente a nosotros un vestigio material, una manera de sentir y de hacer ciertas cosas, un nombre, un alimento, un rostro, que nos reiteran la continuidad dinámica de lo que aquí se ha creado a lo largo de muchos siglos. No son objetos, seres ni hechos mudos: persistimos tercamente en no escucharlos.

La naturaleza humanizada

Apenas hay paisaje virgen en México. Siempre se encuentran los rastros del quehacer humano, del antiguo transitar del hombre por estas tierras. Millares de viejos sitios de habitación abandonados, desde las imponentes ruinas de las grandes ciudades hasta los vestigios más discretos de pequeñas aldeas bajo montículos que parecen naturales. Muchos poblados mexicanos de hoy, han sido habitados continuamente desde siglos antes de la invasión europea. Hay antiguos canales en desuso; hay todavía chinampas, unas en producción y otras convertidas en atractivo turístico; en las zonas montañosas

del centro y sur del país, al amanecer o cuando cae la tarde, puede verse el trazo de las terrazas que permitían cultivar la-deras muy empinadas; sin demasiado esfuerzo se pueden recorrer grandes tramos de los caminos por los que anduvieron los mayas hace mil años. Hay obras hidráulicas de magnitud sorprendente, como el sistema de irrigación de Teczutzingo, cercano a Texcoco; cientos de cuevas y manantiales conservan evidencias de ritos ancestrales, algunos de los cuales todavía se practican regularmente; tepalcates, navajas de obsidiana, fragmentos de figuras de piedra o barro, dispersos por todos los rincones del país, atestiguan la relación del hombre con esta naturaleza desde un pasado remoto. Ese hacer incesante ha cambiado nuestro paisaje, a veces en forma espectacular, más comúnmente de manera sutil, lenta pero constante.

La transformación de la naturaleza incluye la creación de espacios adaptados para el desarrollo de la vida humana. En gran parte de las tierras cultivadas se eliminó la vegetación original hace más de mil años; y, pacientemente, generación tras generación, los agricultores han contribuido a suavizar el perfil del terreno para facilitar las faenas del cultivo. Las esbeltas cañas de maíz invadieron pacíficamente el paisaje, desde las costas hasta alturas de más de 3 mil metros sobre el nivel del mar. Y esta es una planta inventada por el hombre en estas tierras. El maíz ordena desde hace muchos siglos gran parte del territorio mexicano. Una observación mínimamente alerta permite constatar la adecuación recíproca del maíz al hombre y del hombre al maíz en cualquier comunidad campesina de estirpe mesoamericana: la distribución de las casas, por ejemplo, concentradas en muchos casos en pequeños pueblos donde los predios contiguos se alinean en calles rectas o veredas serpenteantes, en tanto que en otros sitios se dispersan aisladas entre los campos de labor, indica formas diferentes de asentamiento humano que se entienden precisamente en función de los requerimientos locales del cultivo del maíz, por la conformación y el relieve del terreno, el clima y la forma de aprovechar el agua. Las casas mismas, en la distribución interna de los espacios, revelan la importancia central del maíz: siempre habrá un sitio para almacenar las mazor-

cas, y su forma y la manera de construirlo varían de región a región, adecuándose a los materiales disponibles, a las exigencias del clima, a las variedades de la fauna nociva; habrá, también, un espacio para desgranar el maíz, que es una tarea cotidiana que involucra a todos los miembros de la familia y da ocasión para intensificar las relaciones domésticas; habrá, ocupando un sitio principal del hogar, el fogón y el metate para elaborar las tortillas, el alimento base, imprescindible: ahí pasan mucho tiempo las mujeres desde antes de que despunte el alba y ahí se reúne la familia para comer, charlar, discutir los trabajos y los días. Todo el espacio, desde las grandes líneas que determinaron la ocupación del territorio en las formas que siguen caracterizando a las diversas regiones del país, hasta los detalles interiores de las casas habitación, tiene, en última instancia, una relación determinante con el maíz que se ha forjado durante siglos y milenios.

Junto y en torno al maíz, la civilización mesoamericana domesticó e inició el cultivo de muchas otras plantas útiles. En la milpa se sigue intercalando frijol, calabaza, chile y otros productos que forman parte de la dieta regular. El maguey es característico del paisaje de las tierras altas, donde sirve para marcar linderos y detener la erosión en las laderas, además de sus múltiples usos y formas de aprovechamiento que llevaron al padre Acosta a llamarlo “el árbol de las maravillas, innumerables casi son los usos de esta planta”. El nopal lo acompaña con frecuencia, acentuando la dureza del horizonte. Por todos los rumbos del país persiste el cultivo de plantas cuya antigüedad al servicio del hombre puede cumplir ya varios miles de años en este territorio: la lista es impresionante y abarca desde productos cuyo consumo se ha generalizado en muchas partes del mundo, tales como el jitomate, el cacao, el tabaco, el aguacate y el algodón, hasta plantas que tuvieron gran importancia pero cuyo cultivo y uso han decaído y se refugian hoy en pequeños resquicios del territorio, como la alegría. Ya se recorran las tierras húmedas del trópico, los valles del altiplano, las tierras semidesérticas del norte, o la planicie caliza de la península de Yucatán, en todas partes se encontrará una vegetación largamente transformada por la mano y la inteligencia del hombre, un paisaje muchas veces

inventado. Aun en lo recóndito de las selvas y los bosques, la distribución y la densidad relativa de ciertas especies obedece a la intención humana que, sin cultivarlas, ha protegido a algunas cuyo aprovechamiento conoce desde siglos.

También la fauna ha sufrido cambios para adecuarse a la presencia del hombre. En su reino se dio la domesticación de algunas especies cuya sobrevivencia depende ya de la compañía humana: los guajolotes y algunas razas caninas. Muchos otros animales vinieron con los europeos y fueron fácilmente incorporados a la vida rural porque la civilización mesoamericana disponía del espacio cultural para hacerlos suyos. Hay maneras de ahuyentar, de cazar, de atraer a los animales silvestres que, practicadas incesantemente durante siglos, han afectado su distribución natural y han alterado la magnitud de sus poblaciones.

El aprovechamiento de ciertos productos minerales, como la sal, la arcilla, las canteras y las minas de arena, es un proceso milenario que también ha contribuido a humanizar el paisaje mexicano: lo ha transformado y lo ha hecho más adecuado para la vida de los hombres. Muchos asentamientos humanos y muchas rutas que todavía se usan, tuvieron su origen en la necesidad de obtener sal para su consumo en regiones donde no la había. Hace ya varias décadas, Miguel Othón de Mendizábal llamó la atención sobre la gran importancia del comercio de la sal en la época precolonial.

El entorno natural del México de hoy, los paisajes que todos guardamos en la memoria como parte insoslayable de nuestras vivencias, la vegetación que de tan familiar pasa a menudo inadvertida, el relieve, la forma de ocupación del territorio, en fin; las muy diversas maneras en que los pueblos de México se relacionan con la naturaleza, la aprovechan y la transforman cotidianamente, son rasgos que en su gran mayoría han resultado de una interrelación muchas veces milenaria de los hombres con la naturaleza. En esa interrelación ha habido cambios, que parecen acelerarse en los tiempos modernos; pero hay también la continuidad profunda que nos hace parte de un proceso civilizatorio que se ha desarrollado aquí, en esta tierra, con esta naturaleza. No se trata simplemente de que ocupemos hoy el mismo territorio en el

que antiguamente floreció una civilización original. La relación con la naturaleza y todo lo que implica, se presenta en la actualidad como un problema central de cuya adecuada solución depende, en gran medida, el futuro de México; las múltiples formas en que los mexicanos recurrimos a elementos de la civilización mesoamericana para establecer una relación armónica y benéfica con la naturaleza que nos rodea, revelan algo mucho más complejo y rico que lo que aparenta a primera vista: no es la simple "supervivencia" de tecnologías aisladas, obsoletas que existen solamente por causa —o como causa— del atraso; y no es así, porque la persistencia de esas tecnologías está vinculada a un acervo de conocimientos que son resultado de experiencias acumuladas y sistematizadas durante siglos, y que son consistentes con maneras propias de ver el mundo y entender la naturaleza, con esquemas de valores profundamente arraigados, con formas particulares de organización social y con el universo correspondiente de la vida cotidiana. Es decir: son parte de una cultura viva.

Nombrar: crear

Los mexicanos que no dominamos alguna lengua indígena hemos perdido la posibilidad de entender mucho del sentido de nuestro paisaje: memorizamos nombres de cerros, de ríos, de pueblos y de árboles, de cuevas y accidentes geográficos, pero no captamos el mensaje de esos nombres. Aquí, toda la geografía tiene nombre. Los toponímicos en lenguas indias han sido adoptados como denominación oficial en una buena proporción, pese a la insistencia de la corona española y el México republicano en introducir nuevos nombres que aseguraran la memoria eterna de los símbolos del momento: santos y vírgenes, terruños ultramarinos, próceres de diverso cuño. Muchos nombres fueron grotescamente deformados en los primeros intentos por pronunciar las lenguas aborígenes: Churubusco por Huitzilopochco, Cuernavaca por Cuauh-náhuac. Los nombres originales de muchísimas localidades pasaron al rango de apellidos de santos por efecto de la política de evangelización. El México republicano, más radical aunque menos extenso en su acción enfilada a modificar

la nomenclatura, sustituyó por completo algunos nombres, ya que los próceres, a diferencia de los santos, tienen su propio apellido. Pese al empeño, viejo de cinco siglos, en cambiar los nombres de nuestra geografía, éstos siguen aquí, como una terca reserva de conocimientos y testimonios que sólo estarán al alcance de la mayoría de los mexicanos cuando cambie sustancialmente nuestra relación con las lenguas indígenas.

En el fondo de esta cuestión está el hecho de que nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre. En el caso de los toponímicos, su riqueza demuestra el conocimiento que se tiene de esta geografía: muchos son puntualmente descriptivos del sitio que nombran y otros se refieren a la abundancia de ciertos elementos naturales que caracterizan al lugar nombrado. Pero nuestra geografía también es historia y los toponímicos dan cuenta de ella: pueden señalar lo que ahí se hace o lo que sucedió en términos del acontecer humano. Es frecuente que hasta los predios, las huertas y los campos de labor tengan un nombre propio, que a veces designa algún rasgo peculiar del terreno y otras señala su destino o su pertenencia. En algunas regiones del país se superponen toponímicos en dos y más lenguas indígenas: esto indica ocupaciones sucesivas por pueblos de idiomas diferentes, o es resultado del dominio de un grupo por otro de lengua distinta, que es un caso frecuente en zonas de expansión nahua. En estas situaciones, sin embargo, cuando la población local conserva su idioma original emplea su propia nomenclatura y no la impuesta, sea cual sea el origen de ésta.

En el habla común de los mexicanos, aun de quienes sólo hablan español, existe una gran cantidad de vocablos de procedencia india. Muchas de estas palabras son de uso generalizado y han sido adoptadas en otras lenguas, además del español, porque designan productos originalmente mexicanos. Pero el fenómeno es más interesante en el español local de muchas regiones, donde se emplean palabras indias para nombrar cosas que tienen nombres comunes en español.

La existencia de esta vasta terminología que da nombre y significado a la naturaleza que nos rodea y la revela y hace

comprensible en el contexto semántico de docenas de lenguas aborígenes, es una prueba contundente de la ancestral apropiación de esa naturaleza por parte de los pueblos que han creado y mantenido la civilización mexicana profunda. El estudio a fondo de esos vocabularios, apenas ensayado hasta ahora, aportará una información de singular importancia sobre los diversos principios y códigos que el hombre mesoamericano ha empleado para clasificar y entender el mundo natural en el que se ubica y del que forma parte. Con las investigaciones publicadas ya es posible columbrar la riqueza del conocimiento que da sentido a esos nombres. Una comparación de los términos que designan las diversas partes de la planta del maíz, sus variantes y sus etapas de desarrollo, ha mostrado que las lenguas indígenas usadas en el estudio poseen una terminología más rica que el español, lo que denota una clasificación más detallada, que descansa en un conocimiento más preciso de las características botánicas del maíz. Por otra parte, las terminologías botánicas que han sido estudiadas en algunas lenguas mesoamericanas permiten una primera aproximación seria al conocimiento de los principios en que descansa la clasificación; estos principios, junto con los que poco a poco se van encontrando en los vocabularios que se refieren al cuerpo humano y sus enfermedades, al reino animal, a los suelos y a la bóveda celeste, darán cuenta de la forma en que se entiende el universo dentro de la civilización mesoamericana, lo que a su vez permitirá comprender mejor la manera específica en que se propone la relación del hombre con la naturaleza.

Es importante recalcar el hecho de que no se trata de nomenclaturas muertas cuyos vestigios han perdido sentido y coherencia. Por el contrario, en tanto corresponden a idiomas vivos, conservan su significado cabal dentro del campo semántico que les dio origen y, en consecuencia, mantienen su capacidad como sistemas lingüísticos que expresan y condensan los conocimientos de la civilización mesoamericana. La continuidad secular de los nombres de las cosas resulta, así, un recurso para encauzar las transformaciones inevitables del propio lenguaje, que son respuesta al cambio incessante de la realidad. Los nombres son como sólidos puntos de

referencia que impiden que los cambios lingüísticos produzcan un rompimiento de los esquemas básicos de pensamiento con los que ha sido posible comprender el mundo y ubicarse en él.

El rostro negado

Si la naturaleza, su transformación y sus nombres, atestiguan a cada paso la presencia insoslayable de una civilización milenaria, ¿qué decir de los hombres y sus rostros? Una aclaración de principio: la continuidad genética y el hecho de que la inmensa mayoría de los mexicanos poseamos rasgos somáticos que gritan nuestra ascendencia india, no prueban por sí mismos la continuidad de la civilización mesoamericana. La cultura no se hereda como el color de la piel o la forma de la nariz: son procesos de orden diferente, social el primero y biológico el segundo. Pero tampoco son fenómenos inconexos. Si se observa con objetividad la presencia de ciertos rasgos somáticos entre la población mexicana, por ejemplo, el color de la piel, es inevitable advertir que no se distribuyen de manera homogénea, sino que la piel más clara se encuentra con mayor frecuencia en algunos grupos sociales que en el resto de la población. Los procesos de reproducción biológica que han dado lugar a esta peculiar distribución de rasgos obedecen, en última instancia, a determinantes sociales y culturales que forman parte de nuestra historia, incluso hasta el momento presente. Vale la pena explorar algunos problemas al respecto.

Es común afirmar que México es un país mestizo, tanto en lo biológico como en lo cultural. Desde el punto de vista somático, el mestizaje se advierte, en efecto, en amplios sectores de la población, aunque la intensidad sea variable y predominie en muchos grupos la presencia de rasgos indígenas. Esto puede atribuirse, en primera instancia, a la magnitud inicial de la población india, muy superior a los contingentes europeos, africanos y de otras procedencias que han tomado parte en el mestizaje. Cabe recordar que se ha estimado una

población de 25 millones en el territorio de México en el momento de la invasión europea; y aunque esa cifra descendió brutalmente durante las primeras décadas del régimen colonial, al grado de que el país volvió a tener 25 millones de habitantes sólo en el presente siglo, es evidente que el aporte genético indio constituye el elemento fundamental en la conformación somática de la población mexicana. Más allá de esta realidad innegable, la predominancia de rasgos indios en las capas mayoritarias de la población y su presencia mucho más restringida en ciertos grupos de las clases dominantes indica que el mestizaje no ha ocurrido de manera uniforme y que estamos lejos de ser la democracia racial que con frecuencia se pregona. Esas diferencias resultan de un hecho histórico que marca lo más profundo de nuestra realidad desde hace casi cinco siglos: la instauración de una sociedad colonial, de cuya naturaleza formaba parte necesaria la diferenciación entre los pueblos sometidos y la sociedad dominante. Esta distinción era imprescindible y abarcaba también el contraste racial, porque el orden colonial descansa ideológicamente en la afirmación de la superioridad de la sociedad dominante en todos los términos de comparación con los pueblos colonizados, incluyendo desde luego la superioridad de raza.

El mestizaje biológico ocurre, en mayor o menor grado, en todas las sociedades coloniales; pero se le niega reconocimiento social o bien, cuando se admite, asigna al mestizo una posición subordinada en la estratificación social. En las sociedades esclavistas el hijo de una esclava será esclavo, sea cual fuere su color y cualquiera otra evidencia de mestizaje. En algunas situaciones contemporáneas se pretende cuantificar el porcentaje de sangre aborigen para determinar social y jurídicamente la condición de indio de un individuo, como ocurre en los Estados Unidos. El régimen colonial de la Nueva España impuso formalmente la distinción de castas, basada en el peso relativo de los componentes indio, negro y español, y asignó un rango diferente a cada casta, con sus correspondientes derechos, obligaciones y prohibiciones. De cualquier forma, la mayor o menor amplitud del mestizaje biológico no implicó en ningún momento que la sociedad colonizadora renunciara a la afirmación ideológica de su supe-

rioridad racial ni que dejara de marcar enfáticamente las diferencias somáticas que la distinguían del abigarrado conjunto de pueblos dominados. Esta escisión colonial, en lo biológico y en lo cultural, se mantuvo como un problema candente a lo largo del siglo XIX y continúa presente, como se verá con mayor detalle más adelante.

Lo que interesa señalar aquí son las implicaciones que tiene el desigual mestizaje que presentan amplias capas de la población, la preponderancia absoluta de rasgos indios en muchos grupos y su ausencia, o su presencia muy débil, en otros. El rostro indio de la gran mayoría indica la existencia, a lo largo de cinco siglos, de formas de organización social que hicieron posible la herencia predominante de esos rasgos; tales formas de organización permitieron también la continuidad cultural. Esto fue resultado de la segregación colonial que estableció espacios sociales definidos para la reproducción biológica de la población india e, inevitablemente, para el mantenimiento correspondiente de ciertos ámbitos de su cultura propia. Esta continuidad ha ocurrido en el marco de la dominación colonial, con todas las consecuencias del caso: un mestizaje biológico que con frecuencia fue producto de la violencia y una permanencia cultural que ha debido esquivar o enfrentar de diversas maneras las más variadas formas de opresión, imposición y negación.

En esta perspectiva, la condición mestiza de México admite interpretaciones menos simplistas y evasoras que lo que se propone en la tesis de la “democracia racial”. Una primera cuestión se refiere a los mestizos. Aquí sólo adelanto algunas ideas al respecto, que se desarrollarán en otras secciones. Una gran parte de la población mestiza mexicana, que hoy compone el grueso de la población no india, campesina y urbana, difícilmente se distingue, por su apariencia física, de los miembros de cualquier comunidad que reconozcamos indistintamente como india: desde el punto de vista genético, unos y otros son producto de un mestizaje en el que predominan los rasgos de origen mesoamericano. Las diferencias sociales entre “indios” y “mestizos” no obedecen, en consecuencia, a una historia radicalmente distinta de mestizaje. El problema puede verse mejor en otros términos: los mestizos forman

el contingente de los indios desindianizados. La desindianización es un proceso diferente al mestizaje: este último es un fenómeno biológico y el empleo del término para referirse a situaciones de otra naturaleza, el "mestizaje cultural", por ejemplo, lleva el riesgo de introducir una visión equivocada e impropia para entender procesos no biológicos, como los que ocurren en las culturas de grupos diferentes que entran en contacto en un contexto de dominación colonial.

La desindianización, en cambio, es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura. La desindianización no es resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada. Muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida, de una comunidad campesina "mestiza" tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas y muchos otros campos de la vida social. Aun en el lenguaje se podrá hallar la huella del pasado indio, ya que el español local de la comunidad "mestiza" frecuentemente incluirá una gran cantidad de palabras del idioma mesoamericano original. ¿Cuál es entonces la diferencia?, ¿en qué descansa el hecho de que unos sean indios y otros ya no lo sean? A reserva de proponer una respuesta más detallada, baste por ahora señalar que el proceso de desindianización iniciado hace casi cinco siglos ha logrado, mediante mecanismos casi siempre compulsivos, que grandes capas de la población mesoamericana renuncien a identificarse como integrantes de una colectividad india delimitada, que se considera a sí misma heredera de un patrimonio cultural específico y asume el derecho exclusivo de tomar decisiones en relación con todos los componentes de ese acervo cultural (recursos naturales, formas de orga-

nización social, conocimientos, sistemas simbólicos, motivaciones, etc.). Esa es la culminación del proceso de desindianización que, como se anotó, no implica necesariamente la interrupción de una tradición cultural, aunque sí restringe los ámbitos en que es posible la continuidad y dificulta el desarrollo de la cultura propia.

Queda por mencionar el problema de la correlación entre rasgos somáticos de filiación europea y grupos social y económicamente privilegiados. Por supuesto, queda eliminada cualquier explicación que involucre nociones de superioridad e inferioridad "natural" entre grupos con características somáticas diferentes, es decir, entre grupos raciales: la historia ha tenido a su cargo descartar esas ideas, a veces en forma sangrienta y dolorosa. La propia historia nos auxilia para encontrar el hilo de la madeja: es otra vez el momento colonial que organiza la sociedad a partir de una división jerárquica en la que ciertos rasgos somáticos se usan socialmente para ubicar, en principio, a los grupos y a los individuos. Las viejas estructuras de dominación y sus ideologías respectivas continúan vigentes en muchos ámbitos de nuestra realidad actual. Los privilegios de los grupos que heredaron y detentan riqueza y poder, tienden a justificarse como resultado necesario de una superioridad natural visible en las diferencias raciales. El neocolonialismo y la dependencia frente a nuevas metrópolis que pregonan su filiación occidental, cristiana y blanca, refuerzan las ideologías racistas que adoptan esos grupos, más allá del discurso que pretende ocultarlas. Los ideales de belleza física, el lenguaje discriminatorio, las aspiraciones y el comportamiento cotidiano de esos grupos, muestran sin tapujos su trasfondo racista.

En este racismo hay mucho más que una preferencia por ciertos rasgos y tonalidades. La discriminación de lo indio, su negación como parte principal de "nosotros", tiene que ver más con el rechazo de la cultura india que con el rechazo de la piel bronceada. Se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, porque no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana. La presencia rotunda e inevitable de nuestra ascendencia india es un espejo en el que no queremos mirarnos.

II

EL INDIO RECONOCIDO

Uno de los caminos para eludir el problema de la indianidad de México ha sido convertir ideológicamente a un sector de la población nacional en el depositario único de los remanentes que, a pesar de todo, se admite que persisten de aquel pasado ajeno. Los indios, denominados genéricamente, resuelven así el absurdo evidente de una civilización muerta por decreto. ¿Qué queda de aquello? Esto: los indios.

Y están aquí, en efecto. En las regiones indias se les puede reconocer por signos externos: las ropas que usan, el "dialec-to" que hablan, la forma de sus chozas, sus fiestas y costumbres. Sin embargo, en general, los mexicanos sabemos poco de los indios, de "nuestros" indios. ¿Cuántos son?, ¿cuántos pueblos componen ese abigarrado mosaico étnico que el colonizador encubrió bajo el término único de "indio": el colonizado, el vencido?, ¿cuántas lenguas aborígenes se hablan? Pero más allá de estos fríos datos —por otra parte, sintomáticamente difíciles de precisar—, la cuestión está en que el rechazo a lo indio nos cierra la posibilidad de entender formas diferentes de vida y alternativas. A muy pocos parece interesarles qué significa ser indio, vivir la vida y la cultura de una comunidad india, padecer sus afanes y gozar sus ilusiones. Se reconoce al indio a través del prejuicio fácil: el indio flojo, primitivo, ignorante, si acaso pintoresco, pero siempre el lastre que nos impide ser el país que debíamos ser.

La razón de ser indio

No es posible dar una cifra precisa del número de mexicanos que se consideran a sí mismos miembros de un pueblo

indígena, es decir, de los que asumen una identidad étnica particular y se sienten colectivamente parte de un “nosotros” diferente de “los otros”. En México no hay una definición jurídica de la condición de indio, que sería un camino formal para estimar su número: aquí todos somos iguales, aunque también hay indios. Los censos sólo registran un dato pertinente, pero de ninguna manera suficiente: población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena. El Censo de 1980 arroja un total de 5 millones 181 mil 38, de los cuales 3 millones 699 mil 653 hablan también español. Estas cifras y las correspondientes de censos anteriores han sido frecuentemente criticadas y puestas en duda, hasta dar lugar a que se hable de un “etnocidio estadístico”, esto es, una reducción sustancial de las cantidades reales debida, en principio, a una insuficiente y defectuosa captación de los datos. Se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena, lo ocultan y niegan que lo hablen; son problemas que nos remiten de nuevo a la situación colonial, a las identidades prohibidas y las lenguas proscritas, al logro final de la colonización, cuando el colonizado acepta internamente la inferioridad que el colonizador le atribuye, reniega de sí mismo y busca asumir una identidad diferente, otra. Agréguese, en muchos casos, la actitud de autoridades locales “progresistas”, ansiosas de probar a cualquier precio que aquí, en este pueblo, ya no hay indios o ya son menos: nos hemos vuelto “gente de razón”.

Sin embargo, aparte de depurar las cifras censales, el problema consiste en que hablar una lengua indígena, con ser un dato importante, no permite concluir que todos los habitantes y sólo los habitantes de las lenguas aborígenes constituyan el total de la población india. No es un problema de naturaleza lingüística, aunque el idioma desempeñe un papel de gran importancia; son elementos sociales y culturales los que determinan la pertenencia a un pueblo específico, en este caso a un pueblo indio. Conviene entonces intentar caracterizar al pueblo o grupo indígena (grupo étnico), para después hacer la estimación de cuántos indios hay en México.

Los pueblos indios, como cualquier pueblo en cualquier lugar y momento, provienen de una historia particular, propia.

A lo largo de esa historia —milenaria, en muchos casos— cada generación transmite a las siguientes un legado que es su cultura. La cultura abarca elementos muy diversos: incluye objetos y bienes materiales que ese sistema social organizado que aquí denominamos pueblo, considera suyos: un territorio y los recursos naturales que contiene, las habitaciones, los espacios y edificios públicos, las instalaciones productivas y ceremoniales, los sitios sagrados, el lugar donde están enterrados nuestros muertos, los instrumentos de trabajo y los objetos que enmarcan y hacen posible la vida cotidiana; en fin, todo el repertorio material que ha sido inventado o adoptado al paso del tiempo y que consideramos nuestro —de nosotros— los mayas, los tarahumaras, los mixes.

Se transmiten también, como parte de la cultura que se hereda, las formas de organización social: qué deberes y derechos se tienen que observar entre los miembros de la familia, en la comunidad, en el pueblo en su conjunto; cómo solicitar la colaboración de los demás y cómo retribuirla; a quién acudir en busca de orientación, decisión, o remedio. Todo lo anterior lleva ya a otro campo: los conocimientos que se heredan.

Aprendemos a hacer las cosas, a trabajar en lo que aquí se trabaja, a interpretar la naturaleza y sus signos, a encontrar los caminos para enfrentar los problemas, a nombrar las cosas. Y junto con esto recibimos también valores: lo que es bueno y lo que es malo, lo que es deseable y lo que no lo es, lo permitido y lo prohibido, lo que debe ser, el valor relativo de los actos y de las cosas. Y una generación transmite a otras los códigos que le permiten comunicarse y entenderse entre sí: un idioma que expresa además la peculiar visión del mundo, el pensamiento creado por el grupo a lo largo de su historia; una manera de gestos, de tonos de voz, de miradas y actitudes que tienen significado para nosotros, y muchas veces sólo para nosotros. Y más en el fondo, se transmite también, como parte de la cultura, un abanico de sentimientos que nos hacen participar, aceptar, creer, sin el cual y por su correspondencia con el de los demás miembros del grupo, sería imposible la relación personal y el esfuerzo conjunto. Tal es la cultura, la que cada nueva generación recibe, enriquecida por el esfuerzo y la

imaginación de los mayores, en la que se forma y a la que a su vez enriquece.

Es la cultura propia, la huestra, a la que tenemos acceso y derecho exclusivamente "nosotros". La historia ha definido quiénes somos "nosotros", cuándo se es y cuándo no se es, o se deja de ser, parte de ese universo social que es heredero, depositario y usufructuario legítimo de una cultura propia, nuestra cultura. Cada pueblo establece los límites y las normas: hay formas de ingresar, de ser aceptado; hay también maneras de perder la pertenencia. Esto es lo que se expresa en la identidad. Saberse y asumirse como integrante de un pueblo, y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura, propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir, según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo), todo aquel que sea reconocido como miembro del grupo, de ese pueblo particular y único, diferente.

Desde esta perspectiva podemos entender mejor el significado de la pertenencia a un grupo étnico, sin olvidar que todos pertenecemos necesariamente a una sociedad definida, que puede ser pequeña o muy grande, pero que siempre tiene límites precisos, normas de pertenencia y un acervo cultural que considera propio y exclusivo. El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco.

En el caso específico de los pueblos indios de México, hay otra condición histórica que es indispensable tomar en cuenta para entender sus características y su situación actual: el hecho de que durante quinientos años han sido los colonizados. La dominación colonial ha tenido efectos profundos en todos los ámbitos de la vida indígena: ha constreñido su cultura propia, ha impuesto rasgos ajenos, ha despojado a los

pueblos de recursos y elementos culturales que forman parte de su patrimonio histórico, ha provocado formas muy variadas de resistencia, ha intentado por todos los caminos asegurar la sujeción del colonizado, más efectiva cuanto más se convenza éste de su propia inferioridad frente al colonizador. A lo largo de estas páginas habrá continuamente referencias al proceso de dominación colonial: no es reiteración innecesaria, sino la constante ubicación imprescindible de los pueblos indios en el contexto social en el que ha transcurrido su historia durante los últimos cinco siglos, hasta el presente.

A partir de las reflexiones anteriores se comprenden mejor las dificultades que plantea la elaboración de un censo de la población indígena y las insuficiencias de las cifras disponibles, ya que se requiere emplear un criterio de pertenencia social y no solamente cuantificar una suma de características individuales.

Una estimación de la población indígena mexicana que calcule el total entre 8 y 10 millones de habitantes, parece razonable. Esto representaría del 10 al 12.5% de la población total del país. Estamos hablando (valga repetirlo) de gente que mantiene su pertenencia a una sociedad local que se identifica a sí misma como diferente de otras de la misma clase, a partir de su relación con un patrimonio cultural común y exclusivo; quedan fuera del cálculo, por lo tanto, otros individuos y grupos sociales que han perdido su sentimiento de identidad étnica, aunque conserven una forma de vida preponderantemente mesoamericana.

¿Cuántos pueblos componen el universo indio del México actual? Tampoco a esta pregunta se le puede dar una respuesta precisa, por razones que se expondrán en otras partes del texto y que aquí se anotan sumariamente. En primer término, la identificación de los pueblos indios a partir de la lengua que hablan resulta insuficiente. En general, se estima que sobreviven 56 lenguas indígenas, pero algunos estudiosos afirman que son muchas más, porque consideran que las formas dialectales de algunas lenguas son en realidad idiomas diferentes. Por lo demás, aunque la lengua común es uno de los principales requisitos para la conformación de un pueblo (o grupo étnico), no se desprende de ello que todos los habitantes

de un idioma formen una sola unidad étnica, de manera que la definición de cuántas lenguas indias se hablan no resuelve por sí misma la cuestión de cuántos pueblos existen. El problema de fondo no es lingüístico; la dominación colonial, como veremos más adelante con cierto detalle, intentó sistemáticamente destruir los niveles de organización social más amplios, los que incluían en su seno una vasta población que ocupaba un amplio territorio, y trató de reducir la vida indígena exclusivamente al ámbito de la comunidad local. Esta atomización de los pueblos indios originales ha tenido efectos en el desarrollo de la civilización mesoamericana, y también ha provocado que se refuerce la identidad local, en detrimento de la identidad social más amplia que correspondía a la organización social de los pueblos antes de la invasión europea. De tal manera que las identidades actuales deben entenderse como resultado del proceso de colonización y no como la expresión de una diversidad de comunidades locales que formen, cada una de ellas, un pueblo distinto. Volveré más adelante sobre este punto.

Pese a lo anterior, es posible identificar situaciones contrastantes que nos indican las diferentes condiciones demográficas en que viven los pueblos indios de México. Por ejemplo, se estima que los mayas de la península de Yucatán suman más de 700 mil habitantes; ocupan un territorio continuo, hablan la misma lengua (las variantes locales no impiden en ningún caso la comunicación a través del maya) y comparan en gran medida la misma cultura y la misma matriz cultural. Puede entonces hablarse de un pueblo maya. El problema no es igual con los zapotecos, que son más de 300 mil, pero que ocupan territorios diferentes (la sierra, los valles centrales y el Istmo de Tehuantepec), hablan variantes dialectales cuyas formas más alejadas no son mutuamente inteligibles y presentan diferencias culturales muy acentuadas. Aquí se puede hablar de un pueblo histórico cuya diversidad interna ha sido acentuada por la dominación colonial.

Pero es necesario tener presente que muchos pueblos indios están muy lejos de tener la magnitud demográfica de los mayas, los nahuas, los zapotecos, los purépechas o los mixtecos. Una veintena de etnias tienen menos de 10 mil integrantes y la mi-

tad de ellas no llegan siquiera al millar como población total. Estos son los casos dramáticos de pueblos en riesgo de extinción, asediados por la acción secular de las fuerzas etnocidas.

Se comprende fácilmente que esa diversidad de situaciones se refleje también en las características de la cultura propia que cada pueblo ha podido mantener y reelaborar. Pese a esas diferencias, es posible trazar un perfil de las culturas indias que dé cuenta de sus rasgos esenciales, por encima de los rasgos específicos que posee cada una de ellas.

Un perfil de la cultura india

Cada uno de los pueblos indios que viven en México posee un perfil cultural distintivo que es el resultado de una historia particular cuyos inicios se pierden en la profundidad de épocas remotas. A primera vista, ante ese mosaico de pueblos distintos, parece difícil hacer generalizaciones válidas; sin embargo, una comparación más cuidadosa de las diversas culturas indias va descubriendo similitudes y correspondencias más allá de los rasgos particulares. Esto no debe sorprender si se tienen presentes dos hechos fundamentales. En primer término, la existencia de una civilización única de la que participaban todos los pueblos mesoamericanos y que influyó también a los grupos nómadas del norte; esta civilización constituye el trasfondo común de la herencia cultural propia de cada pueblo. En segundo lugar, la experiencia, también común, de la dominación colonial, que produjo efectos semejantes, aunque la sujeción definitiva haya ocurrido, en algunos casos, con siglos de diferencia. De hecho, algunos pueblos sólo fueron sometidos o "pacificados" en la primera década de este siglo.

La distribución territorial de la población indígena muestra una concentración mayor en áreas que habían alcanzado un notable desarrollo cultural antes de la invasión europea. Sin embargo, no es una correspondencia absoluta, porque desde el inicio de la colonización actuaron factores diversos que alteraron la distribución original. El brutal abatimiento de la población durante el siglo XVI, debido a enfermedades antes

desconocidas, a guerras y a las duras condiciones de trabajo impuestas, condujo a la desaparición de pueblos enteros y al despojo de sitios antes habitados. El despojo de sus tierras y la terca voluntad de mantenerse libres, arrojó a muchos grupos hacia regiones inhóspitas distintas de su medio original, a las que con propiedad llamó Gonzalo Aguirre Beltrán "regiones de refugio". La codicia de tierras y la demanda de mano de obra sujeta, se mantuvieron siempre amenazantes y sus efectos se hicieron sentir con renovado vigor durante el siglo XIX, alterando una vez más la distribución de la población india en buena parte del país.

En muchas zonas la población india prácticamente desapareció. Fue exterminada, como muchos grupos nómadas de la llamada Gran Chichimeca; fue expulsada o, con más frecuencia, quedó sometida a condiciones que hicieron imposible su continuidad como pueblos étnicamente diferenciados. A este último proceso, a la desindianización, se le ha llamado mestizaje; pero fue —es— etnocidio. Nos ocuparemos de él en otros capítulos.

Hoy, la población indígena reconocida como tal, se distribuye de manera desigual en todo el territorio nacional. El centro, el sur y el sureste del país alojan a los grupos mayores y presentan regiones vastas en las que predomina la población india, sobre todo si se compara con el resto de la población rural. Las comunidades indias se asientan en nichos ecológicos muy diversos, desde la selva húmeda tropical hasta las mesetas semiáridas a más de 2 mil metros de altura sobre el nivel del mar. Las zonas de montañas abruptas, que ofrecen condiciones difíciles para una explotación económica redituable, se han convertido frecuentemente en el refugio aislado que sólo ocupan los indios. Pocos pueblos viven de cara al mar: la civilización mesoamericana es más de los ríos, lagos, serranías y valles húmedos, aunque también se haya adaptado a condiciones casi desérticas.

La ocupación colonial del territorio, el crecimiento paulatino y variable del "México útil" para el colonizador, han roto en casi todas las regiones la continuidad original de los territorios indios. El espacio se ha fragmentado como consecuencia de la expropiación de las tierras indias, las políticas de divi-

sión administrativa del territorio, el establecimiento de ciudades y centros de explotación no indios, las vías de comunicación y la construcción de grandes obras públicas. Sin embargo, en ciertas zonas la continuidad territorial persiste, como entre los mayas de la península de Yucatán. Otros pueblos, en cambio, se han ido convirtiendo en enclaves dentro de su propio espacio, ocupado ahora por el México no indio. La impresión inicial que deja un recorrido rápido por cualquier región indígena, es que se trata de un mundo rural compuesto por comunidades más o menos parecidas entre sí, pero ajeno a las ciudades, aunque no ausente en ellas.

La actividad productiva fundamental de las comunidades indias es la agricultura. Hay muchos sistemas de cultivo, según tipos de suelo, relieve topográfico, régimen de lluvias, temperaturas y, desde luego, las tradiciones culturales vigentes. Siempre son sistemas que buscan el aprovechamiento óptimo de los recursos locales y la mejor adaptación a las condiciones del medio, a partir de los conocimientos, la tecnología, las formas de organización del trabajo, las preferencias y los valores del grupo. Contra la imagen usual, que tiende a calificar la agricultura indígena como "primitiva" y de bajo rendimiento, la situación que hoy podemos observar ofrece un panorama muy variado y mucho más rico.

Una primera característica de la agricultura india radica en el cultivo simultáneo de varios productos en un mismo terreno. La forma más conocida es la milpa clásica, en la que se intercalan maíz, frijol, calabaza y chile. Pero el número de cultivos simultáneos es generalmente mayor y, en algunos casos, como el de comunidades huastecas que viven en tierras tropicales al norte del estado de Veracruz, la lista de productos de la milpa abarca varias docenas e incluye raíces, tubérculos, cereales, agaves, hortalizas y frutales. En muchas zonas del trópico húmedo se maneja con habilidad la combinación de los techos de sombra, según la altura de cada especie cultivada, para aprovechar mejor la energía solar y aumentar la variedad de productos. En otras condiciones, la diversificación de los cultivos se logra complementando los productos básicos de la milpa con la siembra de muchos otros, en pequeñas cantidades, en un terreno anexo a la casa habitación;

cuando esto sucede, generalmente son las mujeres las que atienden el huerto familiar en tanto que los hombres cultivan la milpa.

Es importante destacar que la diversificación de los productos agrícolas, que conlleva una disponibilidad de cosechas diferentes en distintos momentos del año, juega un papel importante en la conformación de la dieta en las comunidades indígenas. Para evaluar la alimentación mesoamericana no basta cuantificar, por ejemplo, las calorías o las proteínas que se consumen en un día o en una semana cualquiera; es necesario tomar en cuenta el ciclo anual, porque hay una compensación periódica que corrige la ausencia de ciertos nutrientes en determinada época, con su consumo abundante en otras. El ciclo alimenticio incluye también las comidas de fiesta, unas establecidas rígidamente en determinadas fechas obligatorias, y otras que ocurren en función de acontecimientos esporádicos que se dan irregularmente (bautizos, matrimonios, construcción de la casa, etc.). Por último, no debe perderse de vista que, además de los productos agrícolas, la dieta indígena hace uso, también según temporada, de una gran variedad de animales e insectos que aportan nutrientes en el ciclo anual de la alimentación.

Un sistema agrícola que continúa en uso en reductos lacustres del valle de México es el cultivo de chinampa, en el que se aprovechan las aguas superficiales mediante la construcción de parcelas en los bordes del lago; estas parcelas, las chinampas, permanecen constantemente húmedas y permiten altos rendimientos en cultivos hortícolas.

El instrumental empleado es simple y en gran medida se fabrica en las propias comunidades. En terrenos inclinados o pedregosos se emplea para sembrar el espeque (un palo con la punta endurecida) o la azada; en terrenos planos predomina el uso del arado de madera. A estos instrumentos básicos se agrega generalmente la hoz, el machete, alguna punta para deshojar la mazorca, y poco más. Hay sistemas agrícolas indios más complejos, en los que se controla el agua con canales y represas; hay también formas para cultivar laderas y evitar la erosión del suelo mediante la construcción de terrazas de piedra o setos de magüeyes. La tecnología agrícola en su

conjunto dista mucho de ser "primitiva", pese a lo reducido del instrumental: implica poner en juego una gama muy rica de conocimientos que son producto acumulado de una experiencia secular y que permiten reconocer las características de los suelos, seleccionar las especies compatibles, cultivar cada una de acuerdo a sus requerimientos particulares, obedecer los calendarios propicios, combatir plagas y realizar un sinnúmero de actividades necesarias para obtener buenas cosechas.

La agricultura en las comunidades indias está íntimamente relacionada con otras actividades que no son propiamente las de cultivar la tierra y con las cuales forma un complejo que debe entenderse en su conjunto. El aprovechamiento de la naturaleza, que incluye la agricultura, abarca también la recolección de productos silvestres, la cacería, la pesca donde es posible, y la cría de algunos animales domésticos. Para todas esas tareas se pone en juego una gran cantidad de conocimientos, habilidades y prácticas que adquieren coherencia y unidad a través de una concepción particular de la naturaleza y de la relación del hombre con ella.

Al analizar las culturas indias, con frecuencia es difícil establecer los límites que separan lo económico de lo social; como es difícil distinguir lo que se cree, de lo que se sabe; el mito, de la explicación y de la memoria histórica; el rito, de los actos cuya eficacia práctica ha sido comprobada una y otra vez, por generaciones. Por eso, junto a lo que llamaríamos un sólido conocimiento empírico, encontraremos prácticas rituales y creencias que llamaríamos mágicas, en un esfuerzo por ajustar la realidad cultural india a nuestras propias categorías, aunque tales categorías, en este caso, de origen occidental, no existían en esas culturas. Porque en las culturas indias, la concepción del mundo, de la naturaleza y del hombre, hace que deban colocarse en el mismo plano de necesidad, actos de carácter aparentemente muy distinto, como por ejemplo, la selección adecuada de las semillas que se han de sembrar y una ceremonia propiciatoria para tener buen cielo. Hay una actitud total del hombre ante la naturaleza, que es el punto de referencia común de sus conocimientos, sus habilidades, su trabajo, su forma específica de satisfacer la necesidad ineludible de obtener el sustento; pero que también está presente en la proyec-

ción de sus sueños, en su capacidad para imaginar y no sólo observar la naturaleza, en la voluntad de dialogar con ella, en sus temores y esperanzas ante fuerzas fuera del control humano. Al final, eso ocurre en todas las culturas, sólo que en la cultura occidental se pretende separar y especializar distintos aspectos de esa relación total: el poeta le canta a la luna, el astrónomo la estudia; el pintor recrea formas y colores del paisaje, el agrónomo sabe de la tierra; el místico reza... y no hay forma, en la lógica occidental, de unir todo eso en una actitud total, como lo hace el indio.

Resulta difícil comprender muchas características fundamentales de las culturas mesoamericanas si no se toma en cuenta una de sus dimensiones más profundas: la concepción de la naturaleza y la ubicación que se le da al hombre en el cosmos. En esta civilización, a diferencia de la occidental, la naturaleza no es vista como enemiga, ni se asume que la realización plena del hombre se alcance a medida que más se separe de la naturaleza. Por el contrario, se reconoce la condición del hombre como parte del orden cósmico y se aspira a una integración permanente, que sólo se logra mediante una relación armónica con el resto de la naturaleza. Es obedeciendo los principios del orden universal como el hombre se realiza y cumple su destino trascendente. De ahí que el trabajo, el esfuerzo aplicado a obtener de la naturaleza lo que se requiere para satisfacer las necesidades humanas, tenga un significado distinto del que se le otorga en la civilización occidental: no es un castigo, sino un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos. Y esa relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso es imposible separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno dentro de la cosmovisión mesoamericana.

Esto no significa ausencia de sentido práctico ni ignorancia de beneficios y conveniencias; sólo que se ubican en un contexto diferente. Hay una lógica práctica en la distribución del tiempo de trabajo y en la diversificación de las actividades. Pero esa lógica se pone de manifiesto únicamente si se conocen los objetivos últimos de la actividad productiva, las nece-

sidades que debe satisfacer. Las culturas indias tienden a la autosuficiencia. Esa tendencia se da a varios niveles: familia, linaje, barrio, comunidad y pueblo, autosuficientes. Nunca, hoy, es una realidad absoluta; pero es una orientación general, bien definida. Las ovejas dan majada que sirve para abonar la tierra: las familias, entonces buscan tener ovejas, aunque sólo por excepción las coman o las vendan. El guajolote para la comida de fiesta, para el rito (el matrimonio, la construcción de la casa, el banquete que doy cuando soy mayor-domo del santo), se cria en casa, mejor que comprarlo. Y en la comunidad hay quienes saben atender otras necesidades: la comadrona, el huesero, el yerbero, el herrero, los músicos. La comunidad es un intrincado tejido de conocimientos generalizados, actividades diversificadas y especializaciones indispensables, para llevar la vida con autonomía.

La lógica de la autosuficiencia gobierna muchas acciones. Por eso es erróneo juzgar la agricultura india en términos del valor teórico de la cosecha si, por ejemplo, en vez de la milpa diversificada se sembrara únicamente girasol, algodón o jitomate. Además, desde luego, de que se ignoran entonces los problemas de agotamiento de suelos, caídas súbitas de precios en el mercado, intermediarios voraces, dependencia tecnológica y crediticia, y tantos otros que han dado al traste con un sinnúmero de proyectos de modernización y desarrollo agrícola.

¿Qué ofrece en cambio la economía indígena orientada hacia la autosuficiencia? Ante todo, una seguridad básica, un margen más amplio para subsistir, así sea sólo con lo indispensable, aun en años difíciles. Cultivos diversos, unidos a recolección, caza, pesca y crianza de animales domésticos, entreverado todo con alguna forma de producción artesanal (alfarería, tejidos, cestería y muchos más productos) y una capacidad generalizada para realizar otras tareas (de construcción, de reparación), ofrecen un amplio espectro de posibilidades que se pueden combinar o alternar, según las circunstancias. Ninguna, por sí sola, dentro de las condiciones predominantes hoy en las comunidades indígenas, asegura la sobrevivencia; pero en conjunto sí dan un margen aceptable de seguridad. Para que ese mecanismo múltiple funcione, de-

be obrar en pequeña escala, a escala humana, produciendo cada actividad lo necesario y nada más. Esta condición determina también otra característica general de la economía indígena: sus escasos márgenes de excedentes y, en consecuencia, su bajo nivel de acumulación. Esta ha sido señalada reiteradamente como una limitación escandalosa, desde el punto de vista de quienes pugnan por el desarrollo capitalista de la economía nacional: los indios no compran, o compran muy poco, no generan capital, no invierten. Analizaremos esta cuestión más adelante.

Otra consecuencia tiene la economía orientada a la autosuficiencia: exige y da la oportunidad de una capacitación individual para muy diversas actividades. Pensemos en el contraste con nuestro mundo, encaminado hacia una especialización cada día mayor, más fragmentada: "el especialista que sabe cada vez más, de cada vez menos". El indio, en las comunidades tradicionales, tiene que saber lo suficiente sobre muchas cosas y desarrollar sus distintas capacidades para múltiples tareas. Y lo aprende de otra manera: en la vida, en la convivencia, en el trabajo mismo; no en la escuela. Ejercer sus habilidades, ampliarlas, es resultado de un proceso que no se distingue ni se separa de la vida misma; no hay un tiempo ni un sitio especiales para aprender lo que se necesita saber: se observa, se practica, se pregunta y se escucha a cualquier hora y en cualquier parte. Alguna satisfacción profunda habrá cuando se sabe uno capaz, por sí mismo, de resolver tantos problemas de la vida diaria y atender las necesidades básicas.

Se presentan también formas consecuentes de organizar el trabajo. La familia, que frecuentemente es extensa y está compuesta por varias generaciones que conviven bajo la autoridad del jefe de familia (el abuelo, o bisabuelo de los más pequeños), funciona como una unidad económica. Hay división del trabajo entre hombres y mujeres, cuyas normas se imbuyen a los niños desde muy temprana edad; hay obligaciones de colaboración y participación que descansan generalmente en una base de reciprocidad. Se da un intensa convivencia familiar, por el trabajo en común o complementario, por el rito y la celebración, por la disposición del espacio doméstico, concebido más para la continua relación colectiva, que para la

privacidad. Se comparten más plenamente los problemas y las alegrías del trabajo porque todos saben, por experiencia propia, su significado y sus consecuencias.

Las relaciones en el seno de la familia reflejan claramente la condición de ésta como unidad de producción y consumo; pero, por supuesto, la función económica no es la única ni permite por sí misma comprender la riqueza y la importancia de la vida doméstica. El núcleo familiar, ocupante del espacio doméstico, es el ámbito más sólido para reproducir la cultura propia de los pueblos indios. La mujer desempeña en ello un papel fundamental: a ella corresponde la crianza de los niños y la transmisión a las hijas de todos los elementos culturales que les permitirán su desempeño adecuado dentro del grupo; ella es, en gran medida, el eslabón principal para la continuidad del idioma propio, y la depositaria de normas y valores que son sustanciales en términos de la matriz cultural mesoamericana. Su papel es reconocido social y familiarmente: en las comunidades que conservan un ámbito mayor de cultura propia, la mujer participa más activamente y en pie de igualdad con el hombre, no sólo en los asuntos domésticos sino también en las decisiones que afectan a la comunidad.

Uno de los rasgos que con mayor frecuencia llaman la atención de los estudiosos de la vida indígena es el tratamiento benévolo y respetuoso que dan los padres a los hijos. Rara vez se educa mediante la violencia física. No se coarta la participación de los niños en la charla familiar. Hay un margen de tolerancia muy amplio para las experiencias sexuales premaritales que abarca, en ciertos grupos, la aceptación de relaciones homosexuales durante la adolescencia. Se privilegia la comunicación entre abuelos y nietos, lo que simultáneamente, ofrece un espacio importante para ubicar y aprovechar socialmente la experiencia de los ancianos.

Entre la familia y la comunidad existen otros niveles de organización social que también cumplen funciones en la economía india. Por una parte, se reconocen relaciones de parentesco, más allá de la familia extensa, que permiten ordenar la cooperación de un número mayor de individuos para ciertas tareas en las que los miembros de la unidad doméstica resultan insuficientes. Esta cooperación puede darse en traba-

jo —para la cosecha, para la construcción de una casa, o en especie—, para la fiesta de matrimonio, para el velorio y el entierro, para cumplir las obligaciones ceremoniales que son inherentes al desempeño de un cargo público en la comunidad. Siempre se coopera en base a la reciprocidad —hoy por ti, mañana por mí— y en muchos casos cada quien lleva una cuenta exacta de lo que ha aportado a otros miembros del linaje y lo que ha recibido de cada uno.

El barrio, o el paraje en otras zonas, es otra unidad de organización que funciona también para ciertas actividades económicas. Los miembros de un barrio deben cumplir obligaciones de trabajo para algunas obras públicas y a veces tienen la responsabilidad colectiva de cultivar alguna parcela para los gastos del templo o de la escuela, cuidar y mantener limpia la capilla, o colaborar de alguna forma en los gastos de las fiestas locales. Cuando la población vive dispersa, el centro, con pocos habitantes permanentes, sirve para la reunión periódica con fines rituales, comerciales y administrativos; en esos casos el cuidado y la reparación de las instalaciones públicas se organiza en función de los parajes, bien sea en forma rotativa, o bien, asignando ciertas tareas permanentes a cada uno de ellos.

Un rasgo que merece especial atención en la estructura social de las comunidades indias es la endogamia, esto es, la tendencia a que los matrimonios se efectúen entre miembros de la misma comunidad. En ocasiones, la endogamia es una norma explícita en el derecho consuetudinario: quienes la violan, pierden derechos y privilegios comunales. Más frecuentemente es una norma implícita, cuyo cumplimiento se asegura por la presión social. En todo caso, el matrimonio endógamo es una práctica que contribuye de manera importante al mantenimiento y la continuidad de la comunidad india, en tanto impide la incorporación de los “otros” al universo social del grupo y contribuye a la reproducción de la cultura propia, ya que garantiza que los integrantes de la nueva pareja la comparten.

Las formas de asentamiento de las comunidades varían. Existen las comunidades dispersas ya mencionadas, donde las habitaciones se diseminan por los campos de cultivo, separa-

das una de otra por distancias considerables. Otras, son comunidades concentradas, con casas contiguas alineadas en calles y veredas, aunque siempre con espacios destinados a huertos y milpas hogareñas. Y hay comunidades con un orden intermedio, donde se puede identificar un centro habitado que se va dispersando hacia las afueras. En todos los casos la comunidad tiene autoridades únicas, reconocidas por todos. Y esa autoridad central tiene a su cargo la organización y la vigilancia de los trabajos comunales (teguio, fajina, fatiga, son algunos nombres regionales para esa forma de trabajo colectivo) en los que participan obligatoriamente todos los varones adultos de la comunidad (en general, se considera adulto al hombre casado, independientemente de su edad). Los teguios se usan para obras públicas, como la construcción y el mantenimiento de los caminos, la edificación de escuelas, la reparación de templos y otros edificios comunales. Las mujeres no están excluidas: ayudan a preparar los alimentos que se distribuyen entre los participantes del teguio.

Las ocasiones de trabajo cooperativo y trabajo colectivo conllevan un contenido de fiesta, de convivencia social entre los miembros del linaje, del barrio o de la comunidad entera. Ese es un elemento que estimula a la participación y refuerza la solidaridad en el seno de los diversos grupos. Así, una misma actividad integra de manera inseparable funciones sociales, simbólicas y lúdicas, además de las propiamente económicas.

La noción de salario es ajena a gran parte del trabajo orientado hacia la autosuficiencia: no se paga, se retribuye, se adquiere la obligación de hacer lo mismo que otros hicieron por uno, cuando llegue el momento. El trabajo comunal es una obligación que está implícita en el hecho mismo de formar parte de la comunidad: es común, es pareja y aquí sí, cuando alguien no participa, debe pagar a otro que lo haga por él. En su conjunto, estas formas de trabajo cooperativo organizan el esfuerzo y las habilidades de la comunidad, según prioridades que se deciden por la comunidad misma (o por sus autoridades reconocidas), tomando en cuenta los ritmos y necesidades de las labores agrícolas primordiales y haciendo uso de

sistemas de relación social que cumplen muchas otras funciones (la familia, el linaje, el barrio, la comunidad). Todo ello, unido a la cosmovisión propia de cada cultura indígena, determina una concepción del trabajo necesariamente distinta de la que caracteriza a las sociedades capitalistas y, más ampliamente, a la civilización occidental. Volveremos sobre este punto.

Ya se mencionó que la autosuficiencia absoluta no se cumple hoy en ningún caso. El intercambio existe, en distintas formas y con intensidad desigual. Se concurre por lo menos a un tianguis semanal, en el propio barrio, en el centro o en la ciudad mestiza que controla la región. Todavía, en algunas zonas, se da el intercambio directo de productos, el trueque, sin que intervenga el dinero. En general, sin embargo, las cosas ya tienen precio, se compran y se venden con moneda. Pero la gente de las comunidades no acude al mercado semanal sólo como vendedor o sólo como comprador: va a intercambiar, aunque lo haga con la intervención momentánea del dinero, una pequeña cantidad de sus propios productos agrícolas o artesanales, por objetos que requiere y no produce. En otro capítulo mencionaremos cómo esta relación de intercambio se transforma cuando el comercio ya no es entre miembros de comunidades indias, sino que interviene el sistema mercantil capitalista.

El intercambio no se da únicamente a través del tianguis semanal. En vastas regiones de México funciona un sistema de ferias anuales a las que concurren regularmente habitantes de zonas muy distantes y de producción diferente. Se organiza así, el movimiento de productos costosos y de tierra caliente hacia el altiplano, y el correspondiente en sentido inverso. Son, en algunos casos, ferias multitudinarias que en el transcurso de una semana reciben cientos de miles de visitantes, comerciantes, intermediarios y productores directos. El motivo central es religioso: la fiesta de una imagen venerada, de fama regional o nacional. Pero al acudir a la feria se cumplen simultáneamente muchas funciones: se paga una manda o se pide un favor divino; se goza de las danzas, la música y los juegos pirotécnicos; se ven conocidos que se encuentran cada año, se intercambian noticias y se brinda con ellos; se acude

al médico; se vende y se compra; se vive, en fin, un paréntesis de fiesta en los trabajos del año. Muchas ferias se han celebrado durante siglos en los mismos sitios y gente de los mismos pueblos distantes refrenda con su presencia anual y sus ceremonias una relación particular con otros pueblos, que probablemente viene desde tiempos anteriores a la invasión europea.

El vasto movimiento de productos de diversas regiones que se concentran para su intercambio anual en las grandes ferias, abarca también la circulación de manufacturas que provienen de comunidades especializadas. Aunque el cultivo de la tierra es la base económica de las comunidades indias, y aunque en casi todas existen, además, diversas actividades artesanales en escala doméstica, hay comunidades que se han especializado en la fabricación de ciertos objetos cuya producción está destinada fundamentalmente al mercado. Algunas son artesanías de larga tradición, en las que la tecnología prehispánica ha variado poco en los últimos cinco siglos, y las formas y motivos de decoración siguen siendo prácticamente los mismos: grandes vasijas de barro modeladas sin torno y cocidas bajo montones de leña; huipiles de algodón *coyuchil* tejidos y brocados en telar de cintura; objetos de madera laqueados según técnicas que se empleaban antes de la invasión europea; papel fabricado con corteza de árbol machacada. Otras, desde luego, sufrieron profundas modificaciones por la introducción de la tecnología, las necesidades y los gustos de los colonizadores. Algunas más son resultado de innovaciones mucho más recientes, que descansan en viejas tradiciones artesanales, como las pinturas sobre papel amate. En todos los casos, esta frecuente especialización artesanal de las comunidades no contradice la orientación básica de la economía india hacia la autosuficiencia: la actividad artesanal no desplaza, en conjunto, a la actividad agrícola de la comunidad, pero sí refuerza la capacidad de intercambio que es un recurso más para una producción diversificada a escala local. Por otra parte, la especialización relativa de algunas comunidades puede entenderse también, en un contexto más amplio, como una estrategia que contribuye a la autosuficiencia del mundo indio, más allá de la comunidad local. Esto es válido si se

piensa en los productos cuyo mercado principal son las propias comunidades indias.

Las formas de propiedad, adjudicación y usufructo de los principales recursos productivos de la comunidad india, reflejan también la orientación básica de la actividad económica. La tierra, por su importancia fundamental, constituye el mejor ejemplo. En principio, la tierra no es propiedad privada, sino comunal. Se dispone de mecanismos para la asignación de parcelas a cada jefe de familia, que pueden mantenerse en usufructo de la misma persona durante años y aun pasar a sus descendientes, o bien pueden revertir a la comunidad y ser adjudicadas a otros miembros de la misma, según normas establecidas para cada caso. Los bosques y los montes no aptos para la agricultura, también son propiedad comunal y todos los comuneros pueden hacer uso de ellos para obtener lo necesario. En general, aun los predios que se reconocen como propiedad particular, están sujetos a ciertas limitaciones, como la de que sólo pueden ser vendidos a otro miembro de la comunidad, pero no a un extraño.

La tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación mucho más profunda con ella. La tierra es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso: es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida. Es la tierra de los mayores; en ella reposan los antepasados difuntos. Ahí, en ese espacio concreto, se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar, los sitios sagrados, los peligros, las referencias. La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados, queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración de recuperarlo, aun cuando hoy se tengan otras tierras y se pueda ir viviendo. Grupo y territorio (un grupo y un territorio concretos, definidos), forman una unidad inseparable en las culturas indias.

En otra parte examinaremos los avatares de los territorios indios a lo largo de la historia y los problemas que hoy presentan.

En relación con ese territorio común (territorio-historia, territorio-cultural), se define también el grupo que aspira a la autosuficiencia. Nosotros, los de tal sitio (o los de tal grupo: tierra y pueblo son aquí lo mismo), hacemos tales cosas, fabricamos estos objetos, tenemos esa costumbre... El tejido social de una comunidad india incluye una trama cultural mucho más compleja y variada de lo que se aprecia en una primera mirada. La cantidad de oficios, actividades y conocimientos especializados es sorprendente. La medicina, por ejemplo, abarca por una parte conocimientos y prácticas que son de dominio general y que se emplean domésticamente para el tratamiento de dolencias comunes; por otra parte, da lugar a la presencia de diversos especialistas que conservan tradiciones ancestrales para la atención de enfermedades más severas. En las culturas indias, muchas enfermedades se explican por la intervención de fuerzas superiores que actúan para castigar formas de conducta que se consideran inaceptables porque constituyen una transgresión a las normas que aseguran la armonía entre los hombres y entre el hombre y el universo; de ahí que el tratamiento incluya ceremonias propiciatorias y ritos prescritos por la tradición. Pero hay también un profundo conocimiento de las propiedades terapéuticas de las yerbas y otros productos, resultado de una práctica acumulada y sistematizada en términos de cada cultura. El efecto terapéutico de los productos medicinales, se refuerza al aplicarlos en un contexto simbólico y emotivo que tiene sentido dentro de la cultura propia: es una terapia múltiple que reconoce el carácter psicosomático de muchas dolencias y atiende al mal del cuerpo tanto como al mal del alma. El médico indio es un especialista que diagnostica y prescribe a partir de síntomas "naturales", corporales, pero los interpreta en un marco de significación simbólica más amplio y pone en juego, en consecuencia, una mayor cantidad de elementos de la cultura para restablecer la salud íntegra o, en su caso, para preparar adecuadamente el tránsito a la muerte. Tampoco en el ejemplo de la medicina india es posible establecer límites

estrictos con otras áreas del pensamiento y la vida social: la conducta condiciona la salud; el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas forma parte de la concepción total de la naturaleza y se expresa en el simbolismo correspondiente; lo que llamamos religión y lo que llamamos medicina, se entrelazan por muchas fronteras, hasta borrarlas.

Las comunidades indias cuentan con otros especialistas para el desempeño de funciones necesarias que no son de competencia común. Hay personas que saben, mejor que los demás, construir casas, fabricar instrumentos agrícolas, hacer objetos de cerámica o de madera; hay también especialistas en el manejo del tiempo: en alejar tormentas y atraer buenas lluvias; hay cantores para los responsos y maestros de danzas para las fiestas; existen músicos, cuenteros y ancianos que saben de la historia. No cabe aquí una descripción, siquiera somera, de esas y muchas otras actividades. El ejemplo de la medicina debe servir para comprender que cada una de las especialidades disponibles en las comunidades indias sólo es plenamente comprensible en el contexto de la propia cultura; que es difícil —y generalmente inútil— aislar, analizar y valorar cada actividad en sí misma, al margen de otras tareas y concepciones que integran el todo de la vida comunal; y, finalmente que, en su conjunto, arman la capacidad de autosuficiencia de cada grupo. La transferencia mecánica de las definiciones de “especialista” o “profesional” que acostumbramos emplear, impide la comprensión de la vida en una comunidad indígena: el huesero no deja de ser campesino y puede también ser músico y, este año, mayordomo de la virgen, además de participar en los tequios regulares, como cualquier otro. Una breve incursión en el terreno del gobierno comunal nos permite, tal vez, redondear esta imagen.

La autoridad en los pueblos indios va unida al prestigio social. Y éste se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de la capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos. En todos los grupos existe un conjunto jerarquizado de cargos públicos, que constituye el gobierno comunal. La mayor par-

te son cargos anuales; en algunos casos, su desempeño es voluntario y los aspirantes se proponen a sí mismos ante las autoridades correspondientes; en otros casos, se ocupan obligatoriamente por designación o por elección. Es necesario ascender desde los cargos más bajos. Los muy jóvenes o adolescentes desempeñan los puestos inferiores (llamados en muchos sitios *topiles*), bajo las órdenes de los que tienen jerarquía superior. A cada cargo le corresponden obligaciones definidas. Conforme se asciende en el escalafón, los compromisos son mayores, tanto por el tiempo que se dedica a su desempeño como por los gastos que debe hacer el carguero. Un mayordomo, por ejemplo, que es el responsable de la organización de alguna de las fiestas anuales dedicadas a cualquiera de las imágenes veneradas comunitariamente, tiene a su cargo los gastos de la fiesta: el pago de músicos y de servicios religiosos; la comida y la bebida para todos los asistentes; los adornos, vestiduras de la imagen, cohetes y fuegos artificiales, por lo menos. Para hacer frente a esas erogaciones, que resultan abultadas dado el nivel de ingresos monetarios, el mayordomo recurre a varios expedientes: cría familiarmente algunos animales que se habrán de consumir o vender para la fiesta; recurre a la cooperación de los miembros de su linaje, sobre la base de reciprocidad por aportes pasados o futuros; alquila por algún tiempo su fuerza de trabajo, generalmente fuera de la comunidad; adquiere deudas y ahorra lo que puede. En estas ocasiones funcionan claramente los lazos de solidaridad de las comunidades indias, porque el prestigio del mayordomo es también el prestigio de la familia y del linaje, o del barrio. El gasto en estas actividades rituales ha sido llamado *gasto suntuario*; y las razones para invertir recursos de esta manera han sido explicadas en términos de una modalidad económica particular: la economía de prestigio. Para muchos resulta irracional: una prueba más de la incapacidad del indio, que gasta en fiestas inútiles lo que podría invertir productivamente para aumentar su capital. Tal vez hay una explicación mejor.

El sistema de cargos formaliza la autoridad de la comunidad, que tiene carácter civil, religioso y moral, simultáneamente. Los tres aspectos están indisolublemente ligados. La

autoridad se adquiere progresivamente. Cuando el individuo ha desempeñado todos los cargos del escalafón, hasta el más alto, que generalmente se denomina mayordomo, ingresa al grupo de los "principales", en el que reside la autoridad máxima de la comunidad. Esto significa que para adquirir una posición destacada dentro del grupo, se debe demostrar durante años la voluntad y la capacidad de servicio público, que va acompañada de una conducta ajustada a las normas y expectativas definidas por cada cultura. Alcanzar autoridad reconocida, legítima, implica invertir tiempo y recursos para cumplir, durante buena parte de la vida, funciones que la comunidad considera necesarias. Al mismo tiempo que se asciende en el escalafón, se gana experiencia; así, quienes han hecho todo el recorrido son los que conocen cómo deben ser y hacerse las cosas públicas, los que pueden garantizar la continuidad y hacer frente a las contingencias colectivas. Son, además, probadamente, los capaces para orientar, cuyos consejos, aun en el orden de la vida personal, están avalados por una trayectoria de mérito reconocido.

Una organización de gobierno como la que se ha esbozado en pocas líneas, supone la conjunción de voluntades y conductas individuales que deben estar orientadas en un mismo sentido. Esa convergencia se logra sólo si se comparten aspiraciones y valores. Los sacrificios personales y familiares que deben hacerse para desempeñar un cargo en la comunidad, a cambio únicamente de la consideración pública, de un prestigio que se manifiesta en un trato ritualizado, deferente, pero que no conlleva ningún beneficio material de alguna significación, perfilan una orientación de la vida que resulta difícilmente comprensible desde la perspectiva individualista y acumulativa de la sociedad capitalista moderna. ¿Por qué se actúa así? ¿por qué se acepta y se premia esa conducta? Intervienen, desde luego, mecanismos de presión social: el descrédito, la mala opinión, la burla, la insistencia familiar y de las autoridades. Quien acumula individualmente, en vez de gastar en lo que la cultura del grupo establece (es decir, el gasto suntuario a través del desempeño de un cargo), lejos de ganar prestigio y autoridad, los pierde; el conflicto puede llegar a tal punto que se vea obligado a salir de la comunidad. (En

buena medida, esto explica lo que sucede en muchos casos con los que se convierten al protestantismo y se niegan a participar en el sistema de gobierno tradicional, como veremos más adelante). La presión social, sin embargo, exige también alguna explicación. Y ésta se halla en el hecho de que la participación es una condición indispensable para ser reconocido y admitido como integrante del grupo, de ese grupo que, como se mencionó en la sección anterior, se asume como depositario exclusivo de un patrimonio cultural heredado. Para tener acceso legítimo a ese patrimonio y para poder intervenir en las decisiones sobre el mismo, es necesario ser miembro del grupo; y para serlo (el círculo se cierra), se debe probar que se aceptan las normas colectivas. La participación en el sistema de cargos, y todo lo que implica como orientación fundamental de la vida, es una de las normas básicas que permiten identificar a los miembros del grupo. A tal grado es importante esta forma de organización, que en muchos casos los emigrados regresan anualmente a su comunidad para cumplir sus obligaciones, cuando no quieren perder sus derechos como miembros del grupo.

Resulta visible la correspondencia entre los diversos aspectos de la cultura india que se han mencionado hasta aquí. La orientación de la producción hacia la autosuficiencia es congruente con la economía de prestigio: ambas tienden a igualar los niveles materiales de vida y obstaculizan la gestión de diferencias de riqueza. Los lazos de solidaridad familiar y vecinal, basados en la reciprocidad, actúan en el mismo sentido; igual sucede con los mecanismos para adquirir autoridad. La propiedad comunal y las limitaciones que se imponen a la propiedad privada de la tierra, son coherentes con todo lo anterior. La imagen que se perfila es la de una sociedad que procura bastarse a sí misma a partir del aprovechamiento diversificado de todos los recursos que están a su alcance y bajo su control; que organiza su capacidad de trabajo de tal manera que asegura la aportación de brazos en distintas escalas, según la magnitud de las tareas, poniendo en juego una compleja red de lealtades y solidaridades que surgen de otras relaciones sociales (de parentesco, por ejemplo) y no de la relación laboral en sí misma; una sociedad en la que la plena rea-

lización individual se alcanza mediante el servicio a la comunidad, que se recompensa con prestigio y autoridad; una forma de vida que ofrece la posibilidad y demanda el desarrollo de múltiples capacidades por parte de cada individuo. Todo esto se expresa y se justifica en el orden de las ideas a través de una visión trascendente del hombre y del universo. Según esa concepción, la naturaleza, de la que forma parte el hombre, está regida por un orden cósmico al que deben ajustarse todos los seres. Por eso el hombre no se enfrenta a la naturaleza: ésta no es enemiga ni objeto de dominación, sino un todo inmediato con el que debe armonizarse la vida humana. El trabajo adquiere entonces el sentido de un vehículo de relación con la naturaleza viva y esa relación, como entre los hombres, es de reciprocidad; por eso el servicio a la comunidad, sea cual sea el ámbito en el que se presta, se reconoce también como trabajo. Los mismos principios del orden universal parecen encontrarse en los sistemas clasificatorios con los que se entienden la naturaleza; las clasificaciones indias del mundo vegetal, hasta donde han sido estudiadas, emplean frecuentemente términos que provienen de una manera ancestral de concebir el mundo; en la nomenclatura botánica se asocian frecuentemente ciertas características propias de las plantas con los colores que simbolizan los rumbos del universo, y éstos corresponden a su vez a deidades que están ligadas al destino de los hombres. Los principios de clasificación se aplican también, hasta donde se sabe, para distinguir las partes, los órganos y los elementos del cuerpo humano; se conectan así con las concepciones sobre salud y enfermedad y con la práctica terapéutica y rituales correspondientes. Falta mucho por conocer en este sentido, porque la investigación ha sido escasa; pero resulta claro que existen representaciones colectivas acerca de los problemas fundamentales del hombre, la vida y el universo que dan coherencia y sustentan ideológicamente la práctica social y cultural de los pueblos indios.

El mundo sobrenatural desempeña, en esta cosmovisión, un papel de primera importancia. Las fuerzas fuera de un control humano encarnan, para ser comprensibles, en un amplio repertorio de seres que las simbolizan: los dueños de los manantiales, de los cerros, de las cuevas; los gobernantes de la lluvia y del relámpago; el animal cuya vida y suerte están

indisolublemente unidas a la vida y suerte de cada recién nacido; los aires; la tierra misma. La relación con la naturaleza se simboliza mediante el ceremonial destinado a propiciar a las entidades sobrenaturales que la representan. Esta en una manera coherente de expresar simbólicamente la participación del hombre en la unidad fundamental e indivisible del universo al que pertenece.

La unidad con el cosmos se expresa también en otra dimensión trascendente: el tiempo. A diferencia de la concepción occidental, el tiempo en la civilización mesoamericana es un tiempo cíclico, no rectilíneo. El universo transcurre en una sucesión de ciclos que no son idénticos, pero que pasan por las mismas etapas, como en una espiral inacabable. Cuando un ciclo termina, otro similar comienza. El hombre cumple también su propio ciclo, que está en armonía con los demás ciclos del universo. Esa armonía necesaria se expresa ritualmente en las ceremonias del calendario agrícola que simbolizan la renovación de la vida, en la que el hombre debe participar. También, como veremos más adelante, la noción cíclica del tiempo está presente en la conciencia de la historia: el pasado de libertad, la edad de oro previa a la dominación colonial, no es un pasado muerto, perdido para siempre, sino el fundamento de la esperanza, porque en el ciclo del tiempo esa edad habrá de volver.

Es necesario puntualizar algunas cuestiones acerca de la síntesis selectiva de la cultura india que he presentado en esta sección. En primer lugar, debo destacar precisamente su intención selectiva: no se intenta un resumen etnográfico que toque, así sea sumariamente, todos los rasgos de la cultura india. He seleccionado tan sólo algunos aspectos particularmente pertinentes para construir una imagen en la que destacan las que considero que son características fundamentales, determinantes, de las culturas mesoamericanas.

En segundo lugar, en esta síntesis he recurrido a la descripción de rasgos que son comunes a las diversas culturas indígenas de México. Sin embargo, no debe quedar la imagen de que tales culturas presentan uniformidad absoluta. Al comparar diversas culturas indias se encontrarán diferencias notables: la forma particular en que se presentan los rasgos generales aquí mencionados varía sensiblemente de una a

otra y, desde luego, se encontrarán elementos distintivos en cada una que son los que le confieren su perfil propio. Pienso que tales variaciones, por importantes que sean para la comprensión cabal de una cultura concreta, no llegan a poner en entredicho la presencia del esquema general común dibujado en estas páginas. Se trata de la unidad dentro de la diversidad, resultado de la pertenencia a una misma civilización.

Por último y más importante: en este panorama de la cultura india se toma en cuenta sólo una parte de la realidad actual de los pueblos indios. Esta realidad es mucho más compleja y contradictoria. Las formas tradicionales de vida coexisten conflictivamente con los nuevos estilos; la coherencia se resquebraja ante la presencia de nuevas ideas, nuevas necesidades, otros hombres y otros objetos. Los campos de la autosuficiencia se reducen y resisten sólo bastiones duramente acosados. Algunos padres prefieren que sus hijos no hablen la lengua de sus antepasados. La emigración crece. Ante esta realidad patente, ¿qué valor tiene la imagen de la cultura india en los términos en que se presentó? Adelanto, en primer término, que todos estos problemas y otros que caracterizan la situación actual de los pueblos indios son tratados en la segunda parte de esta obra. Porque aquí la intención ha sido caracterizar la *cultura autónoma* de los pueblos indios, esto es, la que se fundamenta en la herencia cultural que cada pueblo recibe y sobre la cual ejerce control y decisión. Es a partir de esa cultura autónoma y de los elementos que la integran (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos) como cada pueblo hace frente a las nuevas situaciones, a los cambios del mundo que lo rodea y de las relaciones que con él establece. Con base en su cultura autónoma, cada grupo se adapta a las nuevas circunstancias: resiste para conservar sus espacios en todos los órdenes de la vida, se apropia de elementos culturales ajenos que resultan útiles y compatibles, e inventan nuevas soluciones, nuevas ideas, nuevas estrategias de acomodamiento que le permiten sobrevivir como una colectividad delimitada y diferente, cuyos miembros tienen acceso a un patrimonio cultural común, propio, distintivo. Ésta es sólo una parte de su realidad; pero en esa parte radica la razón de existencia de los pueblos indios.

III

LO INDIO DESINDIANIZADO

Aunque la ideología colonial dominante restringe la herencia mesoamericana viva al sector de la población que se reconoce como indio, la realidad nacional encierra una verdad diferente. La presencia y la vigencia de lo indio se encuentra en casi todo el espectro social y cultural del país, a través de rasgos culturales de muy diversa naturaleza, que indiscutiblemente tienen su origen en la civilización mesoamericana y que se distribuyen con distinta magnitud en los diferentes grupos y capas de la sociedad mexicana. La presencia de la cultura india es, en algunos aspectos, tan cotidiana y omnipresente, que rara vez se repara en su significado profundo y en el largo proceso histórico que hizo posible su persistencia en sectores sociales que asumen hoy una identidad no india.

Una, muchas formas de vida

Si en el conjunto de las culturas indias la diversidad es visible dentro de la unidad básica de la civilización mesoamericana, no ocurre lo mismo con los grupos culturalmente distintos del México no indio. En éste, las diferencias son mucho más marcadas y, como veremos, no se explican de manera suficiente si se pretende verlas como variantes o subculturas de una misma civilización: detrás de esa pluralidad hay una historia de relaciones de poder actuando en el esquema básico de la dominación colonial. Adelantemos algo que recibirá una atención más detallada en otros capítulos: la falta de unidad y coherencia de la cultura no india en México, es un hecho que por sí mismo cuestiona a fondo los proyectos de integración de la población india a una cultura nacional que se postula como

cultura, de la vida misma). ¿Lo indio, aquí? Quizás en algún rincón de la expresión patrioter, en las entretejas de una noche folclórica, "típica", ante el recién conocido que viene de El Paso. Desraizada, la clase media baila al ritmo que le tocan, sin gana para recordar ni impulso para imaginar. Si otro es el México profundo, éste es el México de la superficie: superficial.

La escisión cultural

Una sociedad nacional compuesta por más de 80 millones de seres humanos, asentados en un país de geografía múltiple; una sociedad embarcada en un proyecto de desarrollo capitalista industrial, que penetra en las distintas regiones, estratos y grupos de una manera notablemente desigual; una sociedad así, es necesariamente compleja y heterogénea desde el punto de vista cultural. Pero estas desigualdades y diferencias tienen, en el caso de México, un trasfondo mucho más profundo que condiciona la dinámica cultural y la aparta de los modelos que la caracterizan en sociedades que reconocen una antigua y sólida unidad cultural, dentro de la cual ocurre la variación y los desniveles que pueden llegar a conformar verdaderas sub-culturas dentro de un marco general común. Aquí la cosa es distinta: la oposición de fondo que determina la estructura y la dinámica cultural de la sociedad mexicana es el enfrentamiento de dos civilizaciones, la mesoamericana india y la occidental cristiana.

No es posible entender las características culturales de la población de México en términos de un espectro de variaciones graduales, como si fuera un continuo que une sin rupturas lo más atrasado con lo más avanzado, lo tradicional con lo moderno, lo rural con lo urbano. Porque lo que aquí llamamos avanzado, moderno y urbano, no es la punta de lanza de un desarrollo propio, interno, sino la resultante de la implantación de la civilización occidental desde arriba; y lo que llamamos atrasado, tradicional y rural, no es el punto de partida de aquella avanzada, sino el sustrato indio de civiliza-

ción mesoamericana. La relación entre ambos polos no fue nunca armónica ni lo es ahora; por lo contrario, es una oposición hasta hoy irreconciliable, porque descansa en la imposición de la civilización occidental y la consecuente subyugación de la civilización india. No hay una simple coexistencia entre ambas, que facilitaría probablemente el intercambio cultural recíproco y podría culminar en su unificación, tal como lo proclama la ideología oficial. Lo que hay es una relación asimétrica, de dominación y subordinación, en la que no se concede a sectores de cultura india (mayoritarios en el país, como hemos visto) ningún derecho a conservar y desarrollar su propio proyecto civilizatorio; si tal ocurre, es sólo por la incesante resistencia de esos grupos, que se manifiesta en las formas más variadas. En términos de la ideología dominante, la civilización india no existe; la oposición se enmascara bajo la fraseología del desarrollo —en cualquiera de sus modalidades— que convierte la imposición de una civilización ajena en un proceso natural e inevitable de avance histórico.

La diversidad cultural de la sociedad mexicana remite, en última instancia, a la presencia antagónica de dos civilizaciones. En los puntos extremos el contraste y la oposición son evidentes y totales: la vieja oligarquía aristocratizante y sus epígonos tecnócratas de la modernidad, frente a las comunidades indias que conservan su propia identidad. En los numerosos sectores y grupos intermedios la situación se presenta menos nítida, a primera vista; los campesinos tradicionales ya no se reconocen indios, aunque vivan una cultura predominantemente india; los grupos urbanos subalternos no son culturalmente homogéneos: algunos mantienen como cultura de referencia la de sus comunidades de origen, indias o campesinas; otros, han forjado una cultura popular urbana de vertiente india, pero adaptada y transformada por una larga experiencia de vida en la ciudad; unos más se debaten en la anomia, en la inestabilidad, oscilantes entre el lumpen y el espejismo clasemediero. Por su parte, los estratos medios no han creado un estilo de vida propia, no poseen una cultura desarrollada por ellos mismos: consumen, como norma general, los productos culturales ajenos que les ofrece un mercado hábilmente controlado: desde las opiniones y las aspiraciones

hasta la comida y la recreación, desde los giros idiomáticos hasta el gusto por los *best-sellers*.

La diversidad cultural no es un problema en sí misma. De hecho, constituye un capital tangible e intangible de enorme potencial para el país, en tanto pluralidad de experiencias históricas acumuladas, que forman un repertorio vastísimo de recursos para hacer frente a las situaciones más variadas. El problema está en la estructura dual, asimétrica, que subyace en el fondo de esa pluralidad. Y aquí es indispensable volver una vez más al origen de este problema, que no es otro sino la situación colonial de la que surge la actual sociedad mexicana. Un pasado cuya dualidad básica y antagonica no ha sido superada aún y se expresa, en cambio, en todas las facetas de la vida nacional. Un pecado original todavía no redimido.

SEGUNDA PARTE

CÓMO LLEGAMOS A DONDE ESTAMOS

La escisión profunda de la sociedad mexicana, que expresa la confrontación no resuelta de dos civilizaciones, es el resultado de un proceso histórico que está por cumplir quinientos años. Al analizar la situación actual y buscar los caminos para superar los problemas que enfrentamos, es indispensable tener presente, como marco general que encuadre nuestras reflexiones, las características básicas de ese proceso histórico. A ese propósito está destinada esta segunda parte. No se trata de hacer un resumen de los acontecimientos ocurridos en el último medio milenio, como tampoco fue la intención de los capítulos anteriores presentar un compendio etnográfico. Lo que se quiere es estimular otra reflexión sobre nuestra historia, una manera diferente de leerla que nos ayude a entender mejor cómo llegamos a donde estamos. Son proposiciones y no conclusiones; caminos a recorrer que aquí apenas se columbran.

EL PROBLEMA DE LA CULTURA NACIONAL

En las páginas anteriores se han ofrecido los argumentos que llevan a la conclusión de que la sociedad mexicana se compone de un abigarrado conjunto de pueblos y grupos sociales que poseen y practican, cada uno de ellos, una cultura específica y diferente de las demás. El grado de divergencia cultural varía, según los casos que se decida comparar, desde matices locales que no alteran la pertenencia a una misma cultura básica, hasta el contraste entre formas de vida radicalmente diferentes, orientadas por proyectos históricos esencialmente distintos. La argumentación también se ha encaminado a mostrar que la diversidad cultural de México no puede entenderse en términos de desniveles culturales, es decir, que no se trata de expresiones de una misma cultura que difieren entre sí debido a la posición que ocupa cada grupo o segmento social dentro del conjunto, lo que determina un acceso mayor o más restringido a los bienes y prácticas de una cultura común. Este fenómeno, las diferencias culturales debidas a la estratificación social, está sin duda presente en la dinámica cultural del país. Pero de ninguna manera es el factor que permite explicar la diversidad cultural de nuestra sociedad. Mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose recíprocamente.

Por lo contrario, entre las culturas de estirpes mesoamericana y las sucesivas variedades de la civilización occidental que han adquirido hegemonía entre los grupos dominantes de la sociedad mexicana, no ha habido nunca convergencia sino

oposición. La razón es simple y es una sola: los grupos sociales que han detentado el poder (político, económico, ideológico) desde la invasión europea hasta el día de hoy, afiliados por herencia o por circunstancia a la civilización occidental, han sostenido siempre proyectos históricos en los que no hay cabida para la civilización mesoamericana. La posición dominante de estos grupos, originada en el orden estamentario de la sociedad colonial, se ha expresado en una ideología que sólo concibe el futuro (el desarrollo, el progreso, el avance, la Revolución misma) dentro del cauce de la civilización occidental. La diversidad cultural y de manera específica, la presencia múltiple de la civilización mesoamericana, ha sido entendida siempre, necesariamente dentro de ese esquema, como un obstáculo que impide caminar por el único sendero cierto hacia la única meta válida. La mentalidad heredada del colonizador no permite ver o inventar cualquier otro camino: la civilización mesoamericana, o se da por muerta, o debe morir cuanto antes, porque su condición, según la mirada del colonizador, es de indiscutible inferioridad y no admite futuro propio.

La presencia de dos civilizaciones distintas implica la existencia de proyectos históricos diferentes. No se trata simplemente de propuestas alternativas dentro del marco de una civilización común, propuestas que podrían alterar en muchos órdenes la realidad actual pero que no cuestiona los objetivos últimos ni los valores profundos que todos comparten en tanto partícipes del mismo proyecto civilizatorio. Se trata, en cambio, de proyectos diferentes que descansan en formas distintas de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y el hombre; que postulan diferentes jerarquías de valores; que no tienen las mismas aspiraciones ni entienden de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano; son proyectos que expresan dos sentidos de trascendencia que son únicos y, por lo tanto, diferentes. Por todo ello, los proyectos de unificación cultural nunca han propuesto la unidad a partir de la creación de una nueva civilización que sea síntesis de las anteriores, sino a partir de la eliminación de una de las existentes (la mesoamericana, por supuesto) y la generalización de la otra.

La empresa colonizadora se empeñó en destruir la civilización mesoamericana sin más límite que el que imponían sus propios intereses. Allí donde fue necesario, se liquidaron pueblos enteros. Donde, por el contrario, se requirió la fuerza de trabajo de los indios, se les mantuvo social y culturalmente segregados y se crearon, indirecta y contradictoriamente, las condiciones mínimas para la continuidad de la civilización mesoamericana, pese al brutal descenso de la población durante las primeras décadas de la invasión, una de las catástrofes demográficas más violentas y terribles en la historia de la humanidad. Por su naturaleza intrínseca, el régimen colonial no podía plantearse un proyecto de fusión cultural que amalgamara las vertientes civilizatorias de Mesoamérica y occidente. La ideología que pretendía justificar la colonización como una cruzada de redención, revelaba precisamente la convicción de que el único camino hacia la salvación era el trazado por la civilización occidental. La occidentalización del indio, sin embargo, resultaba contradictoria con la terca y primordial necesidad de mantener una clara distinción entre los colonizados (los indios) y los colonizadores europeos, porque si los indios hubiesen dejado de serlo por incorporarse plenamente a la civilización occidental, habría dejado de existir la justificación ideológica de la dominación colonial. La segregación y la diferencia son consustanciales a toda sociedad colonial. La unificación, en cambio, bien sea por la asimilación del colonizado a la cultura dominante, o bien como proyecto improbable de fusión de civilizaciones, niega de raíz el orden colonial.

El surgimiento y la consolidación de México como un Estado independiente, en el transcurso turbulento del siglo XIX, no produjo ningún proyecto diferente, nada que se aparte de la intención última de llevar al país por los senderos de occidente. Las luchas entre conservadores y liberales expresan sólo concepciones distintas de cómo alcanzar esa meta, pero en ningún momento la cuestionan. Al definir la nueva nación mexicana se la concibe culturalmente homogénea, porque en el espíritu (europeo) de la época domina la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia co-

mún. De ahí que la intención de todos los bandos que disputaban el poder, haya sido la de consolidar la nación, entendiéndose por esto la incorporación paulatina de las grandes mayorías al modelo cultural que había sido adoptado como proyecto nacional. ¿Cuál era ese modelo en torno al cual debería unificarse la nación mexicana? Era un modelo netamente occidental. Y no podía ser de otra manera puesto que los grupos dirigentes, los que se abrogaban el derecho de definir los derroteros de la nación naciente, eran la minoría que heredaba las orientaciones de la civilización occidental trasplantada a estas tierras por los antiguos colonizadores. Libertad, sí; mayor justicia, igualdad de derechos, sí; pero todo encaminado a la transformación de la sociedad mexicana en una nación "moderna" según los moldes de la civilización occidental. La inmensa mayoría de los mexicanos vivía fuera de ese molde porque vivía una civilización diferente. Consolidar la nación significó, entonces, plantear la eliminación de la cultura real de casi todos, para implantar otra de la que participaban sólo unos cuantos. Y ese modelo a imponer no era en ningún sentido una etapa superior, un escalón necesario y natural al que antes hubieran podido acceder las culturas de las grandes mayorías de no haberlo impedido la injusticia y las restricciones del régimen colonial; no, era un modelo diferente, era otra civilización.

En los términos en que se aborda aquí el problema de la cultura nacional, los caminos que se recorren a partir del triunfo de la Revolución tampoco significan un cambio de rumbo. El desarrollismo y la modernización siguen la línea de la sustitución cultural dentro de un modelo occidental cuyo ejemplo prístino está ahora más cercano: en los Estados Unidos. Ya se adelantaron en el capítulo anterior algunas consideraciones sobre la formulación ideológica oficial en torno a la cultura nacional que se afirma como una cultura mestiza; volveré sobre ese punto más adelante. Aunque los caminos emprendidos se cierran abruptamente o llevan al borde del precipicio, los empeños de las capas dirigentes siguen comprometidos en alcanzar metas que corresponden a los paradigmas de la civilización occidental. Ante el desastre, se admite cuestionar las estrategias y criticar los procedimientos,

pero nunca imaginar siquiera que puede haber alternativas al proyecto global.

El único proyecto que en algún momento tuvo la posibilidad de convertirse en proyecto nacional alternativo —dejando aparte, por el momento, la resistencia permanente y las luchas incesantes de los pueblos indios— fue el que postuló el movimiento encabezado por Emiliano Zapata. La defensa de los pueblos, su orientación agraria, su no renuncia a las formas reales de vida forjadas a través de los siglos, le otorgan al movimiento zapatista un lugar especial, diferente, dentro de las corrientes que conformaron la Revolución mexicana. Hubo otros grupos, sin duda, que actuaron en el mismo sentido profundo; pero ninguno alcanzó la trascendencia y la repercusión nacional que tuvo en su momento la revolución suriana. Sin embargo, más que a Porfirio Díaz, la Revolución derrotó a Emiliano Zapata. Sin restar importancia a los contenidos agraristas de la Constitución de 1917 y sin negar los méritos de los mejores momentos de la Revolución hecha gobierno, como el periodo cardenista, es necesario reconocer que la esencia misma del proyecto zapatista fue eliminada y que sólo se incorporaron en el programa triunfante de la Revolución aquellas demandas que parecían ser compatibles con las metas que finalmente definieron el carácter de la Revolución vencedora. Y digo los que parecían ser compatibles, porque al correr de los años y cada día más, se han dado retrocesos en la política agrarista formulada inicialmente, lo que muestra sin lugar a dudas que el proyecto adoptado es más incompatible con los postulados zapatistas de lo que se creyó en un primer momento. Y eso que sólo se aceptaron demandas aisladas, pero nunca el programa de fondo que les daba sentido y hondura.

Es inevitable una primera conclusión. Los grupos dirigentes del país, los que toman o imponen las decisiones más importantes que afectan al conjunto de la sociedad mexicana, nunca han admitido que el avance pueda consistir en la liberación y el estímulo de las capacidades culturales que realmente existen en la mayoría de la población. Nunca se han planteado que el desarrollo signifique precisamente crear las condiciones para que crezcan y fructifiquen con plenitud las

diversas culturas indias, regionales y populares que han hecho posible la sobrevivencia de la inmensa mayoría de los mexicanos. Una mentalidad colonizada, sustentada en un orden de dominación que los beneficia, ha impedido a esos grupos dirigentes considerar cualquier alternativa cultural que se aparte del esquema occidentalizado que asumen rigidamente por incapacidad, por conveniencia, por sumisión o, en el mejor de los casos, por simple ceguera ante la realidad propia.

Lo que se ha propuesto como cultura nacional en los diversos momentos de la historia mexicana puede entenderse como una aspiración permanente por dejar de ser lo que somos. Ha sido siempre un proyecto cultural que niega la realidad histórica de la formación social mexicana y, por lo tanto, no admite la posibilidad de construir el futuro a partir de esa realidad. Es un proyecto sustitutivo, en todos los casos; el futuro está en otra parte, en cualquier parte, menos aquí mismo, en esa realidad concreta. Por lo tanto, la tarea de construir una cultura nacional consiste en imponer un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente. Según esta manera de entender las cosas, la mayoría de los mexicanos sólo tiene futuro a condición de que dejen de ser ellos mismos. Ese cambio se concibe como un corte definitivo, un dejar de ser para ser otro; nunca como una actualización que provendría de una transformación interna, de una liberación de culturas que han estado sujetas a las presiones múltiples de la dominación colonial durante cinco siglos. La historia constitucional de México es uno de los ejemplos que ilustra de manera abrumadora ese planteamiento esquizofrénico, porque ha conducido en todos los casos a la construcción jurídica de un estado ficticio, de cuyas normas y prácticas queja excluida la mayoría de la población. ¿Dónde si no, está la razón de contradicciones tan evidentes como que el individualismo y el igualitarismo en que se empeñaron los liberales del siglo pasado hayan conducido, sin solución de continuidad, a la consolidación de los sistemas de servidumbre en las haciendas porfiristas? ¿Cómo se explica una legislación anticlerical convertida en letra muerta, en ficción pura, para dar paso a un acuerdo tácito con la Iglesia que resulta ser la negación mis-

ma del espíritu de las leyes? ¿Cómo entender, si no es a condición de admitir la gran ficción dominante, un sistema de elecciones democráticas que descansa en el reconocimiento de los partidos políticos como único vehículo legítimo de la participación electoral ciudadana, en un país en el que la absoluta mayoría de la población no milita en ningún partido ni ejerce el derecho a voto? Se buscaría en vano un solo ejemplo que mostrase la intención de conocer y reconocer los sistemas reales que se emplean en los diversos grupos de la sociedad mexicana para obtener y legitimar la autoridad, con el fin de estructurar un sistema nacional en el que esas formas locales tuviesen cabida y, al mismo tiempo, encontrasen los estímulos y las posibilidades para su progresiva actualización. No hay tal; el país se quiere moderno ya, por virtud de la ley, y si la realidad marcha por otros caminos es una realidad equívoca e ilegal.

Esta ficción esquizofrénica, manifiesta en todos los órdenes de la vida y la cultura del país, acarrea consecuencias cuya gravedad parece no inquietar a los propulsores del México imaginario. En primer término, la ficción produce la marginación de las mayorías, esta si una marginación real y no imaginaria. Los participantes del México "que debe ser" han sido siempre una minoría, a veces una ridícula minoría. Los demás, todos los demás, quedan excluidos por decreto y su participación en los procesos teóricamente democráticos queda reducida, en el mejor de los casos, a un mero formalismo externo, ajeno a su vida real, ficticio en última instancia. Las normas que se pretende que rijan la vida del país en todos los órdenes están concebidas con base en una matriz cultural de la que sólo participa una minoría de mexicanos. A partir de ese núcleo dirigente y en función de sus intereses y tendencias, variables a lo largo del tiempo aunque siempre dentro del cauce de la civilización occidental, se impulsan esfuerzos en diversas direcciones para integrar a otros sectores de la sociedad a las conductas que el modelo presupone. Para ser ciudadano mexicano en el sentido pleno del término, no basta haber nacido en este suelo y no haber renunciado a la nacionalidad de nacimiento: para los muchos es condición adicional (no expresada en la ilusión jurídica) aprender una cul-

tura ajena a la que enmarca y da sentido a su vida concreta, cotidiana, porque su cultura propia resulta ilegítima en el contexto del México imaginario. No es, entonces, una marginación que se exprese únicamente en un menor acceso a bienes y servicios, sino que es una marginación total, una exclusión de la forma propia de vivir. Gran parte de los mexicanos queda así sometida a una condición en la cual, o permanece al margen de la vida nacional, vinculada únicamente por las relaciones mínimas inevitables entre su mundo real y el otro que se presenta como ajeno y externo; o vive una situación doble, también esquizofrénica, cambiando de mundo y de cultura según las circunstancias y las necesidades; o se ve obligada, finalmente, a renunciar a su ser de origen para intentar ser aceptada plenamente en el México imaginario de la minoría.

La noción de democracia, establecida hace dos siglos como una de las aspiraciones vertebrales de la civilización occidental, se convierte, al ser trasplantada mecánicamente como postulado del México imaginario, en una serie de mecanismos de exclusión que transforman al pueblo real en no-pueblo. Una curiosa democracia que no reconoce la existencia del pueblo y se plantea, en cambio, la tarea de crear al pueblo, para después, seguramente, ponerse a su servicio. Una sorprendente democracia de la minoría, un proyecto de nación que parte de considerar ajenos a los grupos mayoritarios del país. Un proyecto, en fin, que vuelve ilegítimos el hacer y el pensar de los más de los mexicanos: el pueblo termina siendo el obstáculo para la democracia.

Una segunda consecuencia es también inevitable. Al hacer tabla rasa de la realidad, se renuncia a poner en juego la mayor parte del capital cultural de la sociedad mexicana. Se genera una imposibilidad absoluta para reconocer, valorar y estimular el desarrollo del extenso y variado patrimonio cultural que la historia ha puesto en manos de los mexicanos. Sigue presente la vieja ceguera colonial, la noción de que aquí no hay nada con lo que se pueda construir un futuro. Si hay que hacer al pueblo para que sustituya al no-pueblo, lo consecuente es hacer también una cultura que sustituya a las noculturas existentes. Los elementos que deberán conformar ese

nuevo acervo cultural no están aquí: son artículos de importancia (ideas, conocimientos, aspiraciones, tecnología; el qué hacer y el saber hacerlo). Otra vez la impropia tarea, no de transformar la realidad, sino de sustituirla.

Todas las capacidades acumuladas y pulidas a lo largo de los siglos, es decir, todo el patrimonio cultural del México profundo, pasa sin más, a la categoría de lo inútil. Pareciera como si generación tras generación, siglo tras siglo, los de aquí solamente hubieran recorrido un camino equivocado que ya llegó a su fin. Aquella historia, según las pautas del México imaginario, no fue realmente una historia; ni siquiera parte de la historia. Fue, por lo visto, una aberración, un sin sentido. El saldo que arroja (las culturas vivas que norman y hacen posible la existencia de millones de mexicanos) queda en números rojos; no sólo es inútil y ajeno al proyecto de cultura nacional, sino que resulta ser un lastre que debe removerse para emprender el camino correcto a partir de cero, desde la inocencia total, sin memoria. La propuesta no es ni siquiera el desfilfarrío sino la renuncia suicida a lo que se tiene.

El perverso esquema del desarrollo imaginario, por ejemplo, intenta reducir la actividad útil de los individuos a una sola dimensión mecánica: la fuerza de trabajo, aplicable indistintamente a cualquier tarea. Todas las capacidades que encuentran espacio y condiciones para desarrollarse simultáneamente en el contexto comunitario de la vida indígena y campesina, quedan excluidas y sin aprovechamiento en un modelo cultural de relaciones de trabajo que no contempla entre sus metas la realización plena de las potencialidades individuales y colectivas. Los ejemplos pueden multiplicarse y hallarse en todos los aspectos de la vida nacional: un empeño permanente de ignorar las capacidades creadas por el México profundo y una absoluta indiferencia ante el reto y la promesa que significaría la elaboración de un proyecto que buscara el desarrollo de esas capacidades y no su castración.

La pregunta es inevitable: ¿cómo llegamos a donde estamos? Resulta claro que la esquizofrenia en que se debate la cultura nacional es la expresión actual de un largo proceso histórico cuyo origen se encuentra en la instauración del régimen colonial, hace casi 500 años. A partir de ese momento se

puso en marcha un sistema de control cultural mediante el cual se fueron limitando las capacidades de decisión de los pueblos colonizados y se les fue arrebatando el control sobre muchos de sus elementos culturales, aquellos que en cada momento histórico resultaban de interés para la sociedad dominante. Conviene subrayar que el sistema de control cultural abarca todas las dimensiones de la vida social y se refiere a la posibilidad de decidir, en cualquier circunstancia, sobre la forma de poner en juego los elementos culturales que son indispensables para cualquier acción. El estudio del proceso histórico que ha dado por resultado el actual sistema de control cultural no puede limitarse, en consecuencia, a un solo aspecto de la actividad social, como sería, por ejemplo, la enajenación de bienes y productos materiales, o el empleo de la fuerza de trabajo de los pueblos colonizados en beneficio, primero, de los colonizadores y, posteriormente, de sus epígonos nacionales. Tales mecanismos de explotación económica han jugado, sin duda, un papel de primera importancia en la historia de la dominación; pero el sistema de control cultural que los ha hecho posibles, es un aparato mucho más complejo, diversificado y total, cuya comprensión exige introducir otros criterios de análisis, más allá de los puramente económicos.

El hecho de que el sistema de control cultural sea un fenómeno total, no implica que todas las decisiones queden concentradas en un solo grupo o clase de la sociedad. Ahí, ciertamente, tenderán a ubicarse las decisiones que el sector dominante de la sociedad considere fundamentales, las que de alguna manera expresan su razón de ser y su proyecto. Pero los grupos subalternos conservan también capacidades de decisión en los ámbitos de su cultura propia. Estos reducidos se modifican, se amplían o se estrechan, según se transformen las condiciones y las fuerzas que conforman el sistema de control cultural en su conjunto. Desde esta perspectiva, la dinámica histórica puede entenderse como una lucha incesante de los grupos sometidos por conservar y ampliar los ámbitos de su cultura propia (aquellos en los que tiene capacidad de decisión sobre los elementos culturales requeridos para la actividad social), frente a los intentos de la sociedad dominante por ampliar y

consolidar su propio espectro de control cultural, en función de sus intereses y necesidades. Este proceso se presenta con mayor nitidez en las sociedades plurales de origen colonial, como la mexicana, porque existen culturas diferentes que dislinguen a los pueblos subalternos de la sociedad dominante; en tal situación, la lucha por los espacios propios dentro del sistema global de control cultural expresa, simultáneamente, el enfrentamiento de culturas y proyectos culturales diferentes y la lucha por una mayor participación en las decisiones dentro del sistema de control cultural en su conjunto.

Sobre estas líneas, apuntadas aquí en forma esquemática para ubicar inicialmente al lector en la perspectiva teórica que subyace en los siguientes capítulos, se intentará presentar una visión general de los momentos centrales y los mecanismos más importantes que han ido configurando y transformando el sistema de control cultural en México durante el último medio milenio. No se trata, como ya se anotó al principio de esta segunda parte, de hacer una síntesis histórica, tarea por demás desorbitada en el contexto de esta obra, sino de apuntar hacia una manera de reflexionar sobre nuestra historia que ponga en el centro de la atención el problema de la realidad cultural de México, entendida como el resultado de las historias concretas de diversos pueblos, ligadas entre sí pero, al mismo tiempo, obedientes a determinantes propias y particulares de cada uno de ellos. Más que ofrecer resultados, las páginas siguientes proponen una tarea a futuro que aspiraría a ser colectiva y cada vez más amplia: analizar con una mentalidad abierta cómo llegamos a donde estamos, para fundamentar, sobre esa base, cuál es el mejor camino para salir de donde estamos. Más allá de los problemas coyunturales, por agobiantes y dramáticos que sean, se propone una reflexión en términos de civilización que nos permita superar la esquizofrenia a que ha dado lugar el desencuentro entre el México profundo y el México imaginario.

EL PAÍS QUE HOY TENEMOS

La quiebra de la ilusión

Todo fue muy rápido. Bastaron unos cuantos años para pasar de la euforia del espejismo petrolero, a fines de los setenta, a la certeza de que el modelo de desarrollo que se había impuesto al país había llegado a su término y ya no daba más (lo que fue evidente en diciembre de 1982). Hubo que dejar de creer en milagros, en inmensas riquezas que aparecían de pronto y nos aseguraban la solución definitiva de todos los problemas. Milagro inmerecido, por otra parte, ya que nunca fue resultado de una serie de esfuerzos que el país hubiera hecho de manera constante y racional para generar la riqueza que necesita ni para resolver los problemas que lo agobian. De pronto pareció que todos los errores, la cadena interminable de absurdos, incompetencias y miopías, no lo eran tanto y, en última instancia, quedaban justificados por el resultado final: un país cuyo único reto era aprender a administrar la abundancia. Poco después la falsa ilusión y el triunfalismo del México imaginario se derrumbaron estrepitosamente. El país que queda es otro, muy diferente del que se soñaba en los breves años de la última euforia.

Hoy debemos aceptar que México es un país pobre. Que grandes extensiones de tierra no son aptas para un cultivo “moderno” y que otras se han erosionado y producen menos porque se explotaron de manera irracional. Que las cosas han ido hasta el extremo de que nuestra agricultura no cosecha los suficientes productos básicos que se requirieran para alimentar a los mexicanos siquiera en el nivel mínimo indispensable. Crece nuestra dependencia por hambre: el país en el que se inventó el maíz importa ahora maíz.

La agricultura de exportación y la dedicada a producir insumos para la industria son inestables. En el primer caso, los precios internacionales y las restricciones a las importaciones en los Estados Unidos, el principal país comprador, colocan siempre un punto de interrogación sobre el futuro del mercado y con frecuencia provocan crisis agudas en diferentes productos, que deben solventarse con los apretados recursos financieros nacionales y casi siempre a costa de los consumidores mexicanos. Los cultivos para la industria, en un momento en que el crecimiento industrial se estanca y cierran muchas empresas, tampoco ofrecen perspectivas promisorias. Y es esa agricultura, valga recordarlo, la que junto a la ganadería, ha desplazado de las mejores tierras a los productos mesoamericanos que forman la base de la alimentación para la inmensa mayoría de la población.

Nuestras materias primas no son de fiar como sustento de un comercio exterior seguro y equilibrado: la demanda y los precios se mueven fuera de nuestro control y siempre en beneficio de los compradores, en un mercado regido principalmente por los Estados Unidos. La exportación de productos elaborados es limitada porque la industria mexicana no es competitiva a nivel internacional, salvo en ramas aisladas. Un intento de solución ha sido aceptar maquiladoras. El país se vuelve maquilador a ritmo alarmante: vendemos sólo la fuerza de brazos mexicanos para que otros se enriquezcan. Y la vendemos barata. Los dólares (¿cuántos millones al año?) que remiten los braceros alivian la situación de sus familias y aumentan la reserva de divisas; pero el bracerismo no puede ser la solución de la economía mexicana, porque si aceptamos que lo es, debemos aceptar la consecuencia política inevitable: declarar disuelto el país e integrarnos individualmente a la economía y la sociedad norteamericanas.

Nuestra industria no está integrada en la medida suficiente para atender las necesidades básicas del mercado nacional. Se producen muchas cosas superfluas y, en cambio, no se fabrican otras que serían necesarias. ¿Cuánto se gasta en México para producir, promover y consumir alimentos chatarra, refrescos embotellados, bebidas alcohólicas, envases desechables? ¿Cuánto cuesta, en este país pobre, crear un

empleo industrial destinado a fabricar basura? Al tocar este punto no puede pasarse por alto una mención al papel que juega la publicidad como fuerza inductora para imponer modelos de consumo que, para decirlo en dos palabras, empujados y deterioran al consumidor: no sólo se gasta mucho más de lo necesario en "alimentos" cuyos nutrientes se obtenían tradicionalmente a un costo varias veces inferior (las bolsitas con productos industriales a base de maíz, frente a los tamales, las tortillas y el atole, por ejemplo), sino que se desvía una parte muy significativa del precario presupuesto familiar que tendría un mejor empleo aplicado a otros factores.

Por otra parte, la calidad y el precio de muchos productos nacionales, debido al torcido desarrollo industrial, no cumplen con los productos extranjeros introducidos de contrabando y vendidos abiertamente en cualquier sitio; con lo que, por una parte, se restringe el mercado para la producción nacional y, por la otra, se incrementa la fuga de divisas. Esto, en un país que tiene tres mil kilómetros de frontera con los Estados Unidos y un tránsito anual de millones de personas en uno y otro sentidos. Los "circuitos informales" adquieren en este proceso una presencia abrumadora que las estadísticas no reflejan: son, a la vez, vías de enriquecimiento rápido para unos cuantos y caminos alternativos para engañar la pobreza de muchos otros.

Y dentro de la pobreza general, una desigualdad económica que debería resultar intolerablemente escandalosa. El despilfarro y el derroche más burdos e insultantes frente a la incapacidad de atender las necesidades más elementales de millones de compatriotas. (¿Compatriotas?, ¿tendrán en verdad la misma patria los mexicanos que aseguran "su" dinero en los Estados Unidos?). La crisis ha hecho más ricos a los más ricos y más pobres a todos los demás. El fin del milagro pone en evidencia, para quien lo dudara, la tendencia profunda hacia la desigualdad que ha estado implícita en el proyecto nacional.

La crisis, evidentemente, produce pobreza; pero no una pobreza pareja. Aun en el México profundo los efectos no son iguales aunque, a fin de cuentas, sea esa población mayo-

ritaria la que paga las consecuencias, en tanto que una minoría se beneficia y se enriquece hasta el hastío. Quizás sean los sectores del México profundo que se han desgastado de las comunidades indias y campesinas tradicionales y se han enrolado como subalternos del México imaginario, los que resienten en peores condiciones y con menos recursos los golpes de la crisis. Ahí es donde el desempleo alcanza los índices más altos y donde la dependencia exclusiva de la economía monetaria agudiza los efectos de la inflación y la dependencia de servicios sociales que no se incrementan o francamente se reducen para los contingentes urbanos marginados. Ellos, que se vieron obligados a optar por la vida y el trabajo en el proyecto del México imaginario, son los primeros y los que más a fondo se ven excluidos y obligados a soportar las exigencias de la contracción económica; ellos, de cuyo trabajo y pobreza ha dependido el crecimiento ilusorio, son ahora quienes deben pagar las cuentas de la quiebra.

Lo anterior no quiere decir, por supuesto, que los indios y los campesinos tradicionales están al margen de la crisis. En todo lo que los relaciona con el México imaginario, ellos también pagan deudas que nunca contrajeron. La única diferencia, pero es una diferencia muy importante, es el margen de autosuficiencia que mantienen gracias a la orientación de su cultura. Es un margen precario, cierto; pero ese margen no existe, o apenas sobrevive, en los sectores urbanizados del México profundo. A pesar de la miseria común, acá, en el asfalto, hay menos con qué hacer frente a la crisis. Todavía.

Cada mexicano que nace, nace endeudado. La deuda externa resulta hoy inmanejable. Si se pagara, el país quedaría más pobre que antes de endeudarse. Los préstamos sirvieron para tapar baches, no para construir un camino nuevo y firme. La deuda no sólo hace inviable el proyecto de desarrollo económico, tal como se había pensado, sino que coloca al país en una endeble posición para mantener los márgenes de decisión política autónoma que había logrado resguardar. Las presiones del Fondo Monetario Internacional amenazan encauzar la política económica hacia el objetivo único de pagar la deuda. Las negociaciones bilaterales con el gobierno norteamericano, por otra parte, llevan el riesgo de que la política

exterior de México quede incluida como parte del paquete a negociar, por la fuerza inevitable de la *realpolitik*. Los márgenes de autonomía se estrechan a medida que la dependencia acumulada se revela implacablemente en todas sus dimensiones y facetas.

Algunos problemas soslayados por la euforia aparecen hoy con mayor dramatismo. La contaminación atmosférica de la ciudad de México y otras zonas urbanoindustriales ya no es un peligro lejano e improbable que se deba prevenir sino una realidad cotidiana cuya gravedad no se puede exagerar ni ocultar. Hay que dar marcha atrás en muchas decisiones de política urbana acumuladas alegremente administración tras administración, que han hecho de la ciudad de México una de las peores megalópolis del mundo. Hay que reparar los daños que produjo (y produce hoy) un capitalismo salvaje que volvió invivible su propia guarida, en la que tantos habitantes del México profundo están obligados a permanecer. Hay que repensar y rehacer nuestras ciudades, sin olvidar que han sido la creación y el bastión del México imaginario, esto es, que sus problemas no son meras desviaciones, simples anomalías que se puedan subsanar sin renunciar al proyecto mismo del que son resultado inevitable. La ciudad expresa, a su manera y con su propio cáncer, las contradicciones no solucionadas de la historia y la sociedad mexicanas; no es posible resolver realmente sus problemas si se mantiene en todos los órdenes, aun en el plano ideológico, su posición dominante frente al mundo rural y su papel como centro de la negación del México profundo.

La agresión contra la naturaleza no se restringe al ámbito urbano. Se talan montes y selvas, se contaminan ríos y litorales, se destruyen recursos de la tierra y del mar, se extinguen especies y se alteran de mil formas los nichos ecológicos que construyeron pacientemente la naturaleza y el hombre a lo largo de milenios, en un esfuerzo suicida que no tiene otra racionalidad que la mayor ganancia inmediata, a toda costa y muera lo que muera. Bajo la dirección del México imaginario nos hemos vuelto espléndidos constructores de desiertos y agentes eficientísimos para destruir la vida en la tierra, en el agua y en el aire.

¿Y cómo se ubica nuestra gente, los mexicanos, ante un panorama tan alentador? Hay una frustración generalizada que resulta de la quiebra de las ilusiones, por falsas que éstas hayan sido. Se cierran fuentes de trabajo cuando 800 mil mexicanos llegan anualmente a la edad de 18 años, parteaguas simbólico entre la adolescencia y la condición de adulto, sin perspectivas confiables, sin seguridad alguna de que algo que hagan conducirá a algo mejor. La inconformidad abierta se deja ver más en las clases medias y en amplios sectores de la burguesía; ahí impera la inseguridad, la rabia contra un país que quisieron sólo suyo, proveedor inagotable de satisfactores que les permitieran el ascenso constante, eterno. Ahora se buscan los culpables, entre los cuales ellos no aceptan contarse. Si desde los cuarenta aspiraron a ser cosmopolitas más que mexicanos, su desarraigo se ahonda cuando se saben parte de un país pobre y empobrecido. No son ellos ni sus intereses la mejor guía para encontrar un camino por el que marchemos todos.

Un pueblo callado, que no participa porque se le niega el derecho a hacerlo en sus propios términos. Un pueblo invisible y mudo para el sentir del México imaginario. Pueblo que aguenta con una paciencia que parece no tener límite. Aquí o allá, esporádicamente, un grito de protesta, un estallido aislado. El debate político nacional se deslacha por falta de pueblo (no en el discurso, por supuesto; en la participación auténtica). Las propuestas de la derecha reflejan nostalgia del camino andado y una empecinada y loca voluntad de ahondarlo. La izquierda no alcanza a definir un proyecto medianamente convincente: se especializó demasiado en la crítica y se muestra incapaz de proponer un futuro a partir de esta realidad, más allá de las palabras opacas de tanto manoseo. El juego real de las decisiones políticas sigue abierto sólo para unos pocos, bajo normas y procedimientos anquilosados, juego de pizarrón, previsible y rutinario, incompetente cada vez más para responder a lo que realmente pasa. La corrupción sigue ahí, campeando por los fueros que le otorgan una larga historia y su aceptación generalizada como forma de conducta admisible y esperada.

El cuadro no está completo, pero estos trazos delinear el

perfil dominante del México imaginario, su rostro de hoy y del futuro inmediato. No parece haber nuevos milagros en puerta.

¿Qué pasa aquí? No es, por supuesto, un simple amontonamiento fortuito de problemas aislados, independientes unos de los otros. No es la acumulación de dificultades lo que nos agobia. Lo que nos inmoviliza hoy es algo mucho más profundo: el desvanecimiento de un proyecto y la incapacidad para formular otro que no reincida en las viejas trampas. Por congruencia, ese nuevo proyecto de nación no podrá ser armado con retazos: no será la suma de medidas particulares que pretendan atenuar, bajo la presión de la crisis, cada una de las múltiples y disímiles manifestaciones de la quiebra del modelo anterior. La única salida posible, ardua y difícil sin duda, pero la única, es sacar del México profundo la voluntad histórica para formular y emprender nuestro propio proyecto civilizatorio.

Porque, a fin de cuentas, de lo que aquí estamos hablando es de civilización. Es a la escala de una civilización como se mide la trascendencia de los problemas y se reconocen la capacidad y las potencialidades de un pueblo. Es ahí, en el proyecto civilizatorio, donde están los datos fundamentales para diseñar la nación que podemos y queremos construir en cada etapa histórica. Desde esta perspectiva, lo que se quebró fue el modelo civilizatorio del México imaginario que se había admitido como el único posible.

Para fundar una nueva esperanza

No pudimos construir un país imaginario y sería demente insistir en hacerlo. México es éste, con esta población y esta historia; no podemos persistir en el empeño de sustituirlo por otro que no sea éste. La tarea es más simple: hay que hacerlo mejor. Pero desde adentro, no desde afuera. Sin negar lo que es, sino al contrario, tomándolo como lo que habrá de transformarse y desarrollarse a partir de sus propias potencialidades. Hay que reconocer de una vez para siempre al México profundo, porque si no se cuenta con él no hay solución que valga.

¿Qué tenemos para salir adelante?

Tenemos recursos naturales muy variados, ni tantos ni tan ricos como quiso hacérselo creer la imagen del cuerno de la abundancia, pero suficientes para permitir una calidad de vida mejor para los mexicanos de hoy y del futuro previsible. Si la nuestra fuera una sociedad homogénea podría pensarse que todos esos recursos deben aprovecharse según un esquema de producción único, obediente a los mismos propósitos, concepciones y maneras de trabajar. Pero no lo es y, por lo tanto, los recursos significan y se aprovechan de distintas maneras; los elementos naturales se convierten en recursos útiles a través de la cultura y aquí coexisten múltiples culturas. Cada cultura define los recursos naturales que aprovecha, la forma en que los obtiene y los transforma, y el destino y significado que les otorga. Además, como hemos visto, los pueblos indios reclaman como exclusivamente suya una parte de esos recursos, que consideren indisolubles de su historia, su cultura y su patrimonio. Esa vinculación seguramente les permite defenderlos mejor que si los vieran, como lo hacen sectores del México imaginario, como recursos “nacionales” que tienen por función última asegurar el enriquecimiento personal.

La diversidad de maneras en que se entiende la naturaleza, el trabajo y la producción material, se debe a la presencia de dos civilizaciones diferentes, la mesoamericana y la occidental. Tal diversidad no es en sí misma un obstáculo: sólo lo es cuando se pretende imponer una sola racionalidad económica y sobre todo cuando esa racionalidad niega radicalmente cualquiera otra. De no ser esa la situación, la pluralidad de fabrilidades es un recurso de enorme potencialidad porque dota a la sociedad en su conjunto de un vasto arsenal de alternativas y nuevas experiencias para el manejo de los recursos naturales. Las distintas formas de entender y trabajar la tierra, por ejemplo, se convierten en problema y obstáculo sólo cuando se miden todas con el rasero propio de una de ellas (por ejemplo, con el criterio único del valor mercantil de la cosecha por unidad de superficie); el trabajo artesanal se vuelve “atrasado” si, aislándolo de su contexto social y cultural, se le juzga a la luz de la “productividad” entendida como

mayor cantidad de productos terminados en igual tiempo. Por ese camino, que resulta de la aplicación de un modelo económico y de civilización único y excluyente, todo lo ajeno al modelo (lo que corresponde a otro proyecto civilizatorio) se convierte en obstáculo, rémora y factor de atraso; toda su potencialidad se ignora y se niega.

Lo mismo sucede con los conocimientos. La sociedad mexicana cuenta con un vastísimo acopio de conocimientos que son resultado de una milenaria experimentación y decantación en el seno de las diversas sociedades que componen el México profundo. Esos conocimientos han probado su validez en la medida en que con ellos ha sido posible asegurar, primero, el desarrollo de la civilización mesoamericana, y después, en los últimos siglos, la persistencia de los pueblos que los conservan y actualizan. Son conocimientos que abarcan todos los órdenes de la vida y que están necesariamente vinculados con maneras particulares de entender el mundo, esto es, forman parte de cosmovisiones específicas. Algunos de estos conocimientos, por ejemplo los que permiten el manejo de la naturaleza circundante, no se pueden trasladar mecánicamente a otros entornos porque no se formulan mediante generalizaciones explícitas. Los procesos inductivos y deductivos que los han generado han hecho uso de los datos de un universo limitado, y descansan en experiencias locales debidas al aislamiento y la fragmentación social impuestos por la dominación colonial. Pero esa validez restringida actual, no entraña ninguna incapacidad consustancial de los conocimientos y los procesos de conocimiento mesoamericanos para desarrollarse y ganar amplitud y profundidad en su formulación sistemática: el problema es restablecer las condiciones sociales que permitan ese desarrollo, condiciones que han sido permanentemente negadas desde que se impuso la dominación colonial. Entre tanto y a pesar de lo anterior, los conocimientos “tradicionales” constituyen un capital invaluable para todos los pueblos del México profundo y pueden transformarse en recursos para el país en su conjunto a condición, necesariamente, de que se les reconozca y se admita siquiera la posibilidad de que sean válidos. Aquí también el problema de fondo está en aceptar la vigencia de otra civilización y

abandonar la arrogancia de suponer que una manera de nocer (la propia, la occidental) es la única válida y cierta, con la consecuente exclusión y negación de cualquiera otra. Baste pensar en una familia promedio de la colonia Narvarte que tuviese que sobrevivir, con los conocimientos que posee, en las tierras desérticas de Punta Chueca, en la Mesa del Nayar o en la selva que rodea Nahá; y ahí viven los seris, los huicholes y los lacandones, cada cual con un acervo de conocimientos propios que les han permitido resistir, vivir pese a todo.

El país cuenta, antes que nada, para salir adelante, con su gente, con los mexicanos que a fin de cuentas constituimos esa totalidad que se llama México. Pero la óptica del México imaginario sólo admite ver a los mexicanos como individuos, no como miembros de pueblos y sociedades forjadas a través de la historia. En el proyecto del México imaginario la gente concreta se transforma en "recursos humanos", piezas intercambiables, aisladas, cifras que se pueden restar aquí para sumarse allá. Se quiere ignorar lo obvio: la condición social de los seres humanos. Se olvida que la individualidad existe sólo en el contexto de una sociedad determinada que a su vez posee una cultura específica. Y si en México existen diversas culturas afiliadas a dos civilizaciones distintas, los mexicanos reales son individuos en diferentes contextos concretos y no en uno sólo común a todos. Con lo que contamos para salir adelante no es con ochenta y tantos millones de individuos diferenciados en un sistema social y cultural común, sino con algo mucho más importante y promisorio: con un abigarrado conjunto de sociedades que poseen, cada una de ellas, su propia cultura. Es decir, que los individuos, además de ser eso, individuos, pertenecen a unidades sociales diferentes en las que son portadores colectivos de maneras particulares de vivir y hacer la historia. Tenemos, en conjunto, una gran cantidad de formas diferentes para organizar el trabajo, la familia y la comunidad; tenemos una amplia gama de formas de expresión; contamos con conocimientos y habilidades múltiples para enfrentar problemas semejantes; poseemos diversos sentidos de trascendencia. Ese será el aporte del México profundo y su civilización negada cuando decidamos construir un futuro en común, con ese México y no contra él.

Hay otro punto que en estos tiempos de frustración y desencanto merece una consideración atenta. Los pueblos indios han resistido cinco siglos de dominación y opresión colonial. ¿De dónde sale su decisión de permanecer y continuar?, ¿cuáles son las fuentes de esa voluntad para seguir haciendo historia por sí mismos?, ¿qué resortes interiores han puesto en juego para persistir en su propio proyecto, durante siglos, bajo condiciones incomparablemente más difíciles que las que quebraron en pocos años el proyecto nacional del México imaginario? Esa fuerza espiritual que está detrás de la decisión y la voluntad de seguir siendo, es un requisito indispensable para formular un nuevo proyecto nacional, viable y auténtico. En los creyentes del México imaginario esa fuerza no existe más: no hay convicción de proseguir, aunque algunos pretendan ocultarlo empujándose en recoger los despojos del naufragio y volver a armar la misma barca inútil. Pero esa voluntad, en cambio, alienta en millones de mexicanos que la ejercen cotidianamente en los actos de su vida concreta, en la confianza en su razón y en el apego a lo suyo. Aunque el argumento suene demasiado abstracto, ahí, en el México profundo, tenemos también nuestra reserva de confianza indispensable para fundar una nueva esperanza.

De lo producido en el marco del México imaginario hay también mucho que rescatar para ponerlo al servicio de un nuevo proyecto nacional. Lo imaginario aquí es occidente; pero no es imaginario porque no exista, sino porque a partir de él se ha tratado de construir un México ajeno a la realidad de México. La civilización occidental existe y está presente a escala universal. No se trata de negarla, como desde su perspectiva se ha negado a la civilización mesoamericana. Tampoco se trata de ignorar que muchos elementos culturales de la civilización occidental pueden y deben ser empleados en la construcción de un México mejor para todos. El país cuenta ya con espacios sociales que saben usar e intentan desarrollar diversos aspectos de la cultura occidental que han hecho suyos. Hay ahí un acervo de recursos importantes, necesarios para llevar adelante el nuevo proyecto nacional. Existen científicos y técnicos, artistas e intelectuales, que manejan conocimientos y habilidades occidentales que por sí mismos son útiles

hoy, y lo serán en el futuro. El problema está en si la sociedad mexicana tiene o no capacidad para apropiarse realmente de esos recursos y ponerlos al servicio de sus intereses auténticos; esto es, si somos capaces de emplear conocimientos y técnicas de la civilización occidental sin que su empleo conlleve la adopción del proyecto civilizatorio de occidente que niega nuestra realidad profunda.

El asunto se puede resumir así: las diversas formas de manipular la realidad (los conocimientos, las técnicas, los instrumentos materiales, las formas de organización social) adquieren sentido sólo en el marco de un proyecto civilizatorio. Es en función de ese proyecto, que define la realidad a la que se aspira, como puede juzgarse el valor relativo de los elementos culturales con los que pretendemos manejar la realidad: mejores o peores, adecuados o inservibles. Occidente ha generado elementos culturales en función de su propio proyecto, pero eso no significa que tales elementos sólo sean útiles si están al servicio del proyecto occidental, porque otros proyectos de civilización (como el que requerimos) pueden aprovecharse de ellos sin desnaturalizarse. (Por otra parte es un acto de reivindicación: los logros de occidente han sido posibles gracias a la explotación de pueblos con otras culturas). En lo occidental que poseemos, no en lo que se nos impone, hay también recursos potenciales para salir adelante.

Colocada la situación en esta perspectiva, México cuenta con un vasto arsenal de pueblos, elementos culturales y recursos para ser un país mejor y una sociedad más justa, capaz de ofrecer a sus diferentes integrantes una vida plena y de mejor calidad. Estos son los ladrillos para construir el nuevo hogar de los mexicanos. Son los únicos realmente nuestros, pero son suficientes. Faltan sólo los planos, que deben atender nuestras necesidades inmediatas y nuestras aspiraciones infinitas.

II

CIVILIZACIÓN Y ALTERNATIVAS

Sustitución, fusión o pluralismo

De alguna manera, tenemos que definir y echar a andar un nuevo proyecto nacional. El riesgo de no hacerlo, sería acelerar la descomposición interna, acentuar las contradicciones, alentar las fuerzas centrífugas, que no son convergentes sino divergentes de la propia idea de nación independiente y derribar los muros que, aunque seriamente debilitados hoy, todavía nos permiten aspirar a que la dependencia no se transforme en disolución del país. México sigue siendo viable, por su extensión, por la magnitud de su población, por su potencialidad productiva y, sobre todo, por los recursos culturales que ha sabido conservar su pueblo. Es viable; pero no lo será necesariamente si el nuevo proyecto nacional se construye al margen de nuestra realidad, ignorando los procesos históricos y de civilización que están vigentes aquí y que son resultado de una historia profunda. El proyecto nacional tiene que definirse en términos civilizatorios.

Una primera opción posible consistiría en insistir en el proyecto sustitutivo, en el que he llamado, a lo largo de esta obra, el México imaginario. Descansa —valga repetirlo— en la convicción de que una parte sustantiva de la realidad del país, aquella que proviene de la civilización mesoamericana y que conforma el México profundo, debe ser sustituida por una realidad distinta que se ha presentado con diferentes ropajes según los momentos históricos del México imaginario, pero que siempre resulta ser una versión poco maquiada de la civilización occidental. El modelo de país al que se aspira está copiado en todos los casos de algún otro país al que se le reconoce la condición de avanzado, según los parámetros de

la civilización occidental. En la etapa actual, el modelo a seguir es el de un país industrializado que asegure a sus habitantes niveles de consumo cada vez más altos, particularmente consumo de bienes materiales. Las alternativas de organización política y económica para alcanzar esa meta, se presentan como opuestas e irreconciliables (capitalismo o socialismo, por ejemplo); pero los objetivos últimos son los mismos y sólo se polemiza sobre cuál camino es mejor o más corto. El proyecto civilizatorio es uno solo y se define a partir de los mismos supuestos básicos: la historia es un proceso infinito de avance rectilíneo; el avance consiste en un dominio y una capacidad de explotación de la naturaleza cada vez mayores, en beneficio del hombre; los beneficios que genera el avance se expresan y realizan en un consumo cada vez mayor; la trascendencia del hombre se cumple en este proceso. En estos supuestos de la civilización occidental descansan sus escalas valorativas y sus definiciones: el trabajo como un mal necesario que se debe reducir con el avance histórico; la naturaleza como un enemigo a vencer, porque el hombre se realiza más cuanto más se "independice" de la naturaleza; la mayor producción y el mayor consumo de bienes son valores absolutos, immanentes, que no requieren justificación alguna.

Conforme a este proyecto de civilización, no queda más remedio que aceptar que México es un país atrasado y subdesarrollado. Y peor todavía: que lo será cada día más, si la distancia que nos separa de los países desarrollados de occidente continúa agrandándose, como es y ha sido la tendencia. Cada vez resulta más difícil imaginar cómo diablos vamos a llegar a ser un país de punta. Y, naturalmente, es el México profundo, los indios, los campesinos, los marginados urbanos, los que encarnan de manera evidente el atraso y el subdesarrollo del país. Las razones pueden discutirse: para algunos será exclusivamente la explotación a que están sujetos esos grupos, la que explique su no participación en el México "en vías de desarrollo"; para otros la causa es la flojera, la ignorancia y la falta de iniciativa de quienes integran esos sectores. En el primer caso se señala un hecho cierto, la explotación sistemática, multifacética y brutal del México profundo, pero se extrae una conclusión apresurada porque se deja de lado otro

hecho fundamental: la existencia de una civilización diferente, que cuestiona la suposición de que, atenuada o erradicada la explotación, los integrantes de estos grupos adoptarían, sin más, el proyecto occidental del México imaginario. Por eso esta manera de analizar la situación del México profundo es también occidental y conduce a un proyecto sustitutivo: porque no admite más futuro que el que se deriva del proyecto civilizatorio occidental. La segunda manera de entender el problema hace lo mismo, pero de manera hipócrita y más ingenua: elimina del análisis el problema de la explotación y no sólo le niega futuro a la civilización mesoamericana sino que le atribuye las causas del "atraso" de quienes participan de ella.

Por uno y otro camino, y por las veredas intermedias, se llega a la misma conclusión: hay que generalizar el proyecto del México imaginario, lo que implica la sustitución de las culturas afiliadas a la civilización mesoamericana.

Hoy, tras la quiebra de la ilusión, la reformulación del proyecto sustitutivo tendría que hacerse con muchas limitaciones y vergonzantes ajustes. Hasta el momento, las acciones gubernamentales se encaminan en ese sentido, en tanto que otros promotores y beneficiarios del México imaginario duendan entre sumarse a ese empeño o buscar alternativas y seguridad personal en otra parte. La previsible agudización de la crisis en sus aspectos económicos y políticos acelerará la definición de posiciones entre quienes se obstinan en no ver otro camino que el señalado por el proyecto sustitutivo de corte occidental.

Habrà quienes, sin abandonar las directrices y los objetivos fundamentales del proyecto anterior, insistan en que puede convertirse en un proyecto nacional, mestizo. En apariencia, se renuncia aquí a la sustitución, se admite que hay valores positivos en la civilización mesoamericana que deben incorporarse al proyecto nacional y se postula la fusión de civilizaciones como la vía para crear una auténtica cultura nacional (y, por tanto, un proyecto nacional legítimo y viable). En páginas anteriores he intentado mostrar la falacia de lo que se ha llamado la cultura mexicana "mestiza"; no insistiré en ese punto. Pero sí conviene recordar que la integración de dos o más culturas distintas para formar una nueva es un proceso

posible, pero de muy larga duración histórica. Los factores que conducen a la cristalización de una nueva cultura no están sujetos a la voluntad de los individuos sino que resultan de amplios procesos sociales en los que intervienen sucesivamente varias generaciones. La fusión de las culturas y civilizaciones que coexisten en México puede ocurrir, pero lo seguro es que no ocurrirá en un futuro previsible y, desde luego, no será el resultado de un decreto ni de las acciones de una o dos generaciones.

En el fondo, tras muchas de las iniciativas y actividades encaminadas a reforzar el proyecto de una cultura nacional mestiza, lo que hay es el intento de aceptar la maquinaria de imposición y expansión del México imaginario. Se trata de remover obstáculos demasiado evidentes haciendo ciertas concesiones, más de forma que de fondo, a la práctica cultural real del México profundo y de maquillar con un poco de color local la evidente condición occidental del proyecto imaginario. El problema central sigue siendo el mismo: la incapacidad para reconocer y aceptar al otro, que en este caso es la otra civilización, la mesoamericana. Sin el reconocimiento y la aceptación como pasos previos, no hay manera de hablar en serio de un proyecto de fusión o mestizaje cultural.

Hay otra alternativa, que parte precisamente del reconocimiento y la aceptación de la civilización mesoamericana con todas las consecuencias que ello implica. Este sería un proyecto nacional organizado a partir del pluralismo cultural y en el que ese pluralismo no se entienda como obstáculo a vencer sino como el contenido mismo del proyecto, el que lo legitima y lo hace viable. La diversidad de culturas no sería solamente una situación real que se reconoce como punto de partida, sino una meta central del proyecto: se trata de desarrollar una nación pluricultural sin pretender que deje de ser eso: una nación pluricultural.

Por supuesto, el reto no es fácil. Espero haber dado suficientes argumentos para mostrar que las diferencias entre culturas, especialmente cuando pertenecen a civilizaciones distintas, son diferencias profundas: en su orientación, en sus valores, en su sentido de trascendencia, en su concepción del mundo. Esa especificidad de la matriz cultural, es la que le da

sentido y significado a los rasgos explícitos de la cultura (la indumentaria, la "costumbre", los modos de producir y de consumir, las aspiraciones, etc.). Como hemos visto, no sólo hay diferencias sino también contradicciones y oposiciones entre las culturas del México profundo y la cultura urbana y occidental dominante, porque sus expectativas ni son las mismas ni se corresponden recíprocamente en muchos aspectos importantes del quehacer humano. Conciliar esas oposiciones es el desafío mayor de un proyecto nacional que asuma el pluralismo como uno de sus contenidos fundamentales.

Una nación étnicamente plural exige la anulación y la supresión de toda estructura de poder que implique la dominación de cualquiera de los grupos (pueblos) sobre los demás. En el caso de México, esto quiere decir la supresión del orden colonial que se instauró hace 500 años y que no ha sido cancelado hasta ahora. Significa, pues, la liberación de los pueblos y las culturas oprimidas y su actualización a través de una participación democrática en la vida nacional, dentro de una democracia que reconozca los derechos de los individuos pero también, y de manera enfática, los derechos de las colectividades históricas. La unidad nacional deja de ser una unidad mecánica que pretende descansar en la uniformidad y se plantea como unidad orgánica que integra sectores diferentes (no desiguales, no sometidos a relaciones jerárquicas), cada uno de los cuales tiene el derecho real de manejarse por sí mismo dentro de la unidad estatal que los agrupa a todos y en torno a la cual comparten ciertos propósitos e intereses comunes. Ésta es una unidad nacional más firme, por más real y más promisoria, que la unidad que se concibe como la uniformidad que niega la existencia y el derecho de los grupos que se apartan del modelo adoptado.

¿Qué país sería un México que reivindicara su condición pluritécnica? Sería un país en el que todas las potencialidades culturales existentes tendrían la oportunidad de desarrollarse y probar su vigencia, es decir, un país con mayor número de alternativas; sería una sociedad nacional que no renuncia a ningún segmento de los recursos que ha creado a lo largo de su historia. Sería, en fin, una nación que vive una democracia real, consecuente con su naturaleza cultural ricamente diver-

sificada, y sería un país capaz, por eso, de actuar en el escenario internacional desde una posición propia y auténtica: no es lo mismo asumirse como país inferior (subdesarrollado en términos de una escala de desarrollo impuesta) a saberse un país diferente, que sostiene y afirma sus propias metas derivadas de su historia propia. Entonces, podría hablarse de una descolonización auténtica, que no consiste en pelear por seguir el mismo camino que nos han impuesto, pero sin empujones, sino en definir y andar el camino propio.

Civilización, democracia, descolonización

A partir de un cierto momento de su devenir histórico, la civilización occidental adquirió, en los sucesivos centros en que alcanzó mayor desarrollo y poderío, una dinámica de expansión que ha sido acompañada siempre por la incapacidad de coexistencia con otras civilizaciones. Occidente se ve a sí mismo como portador de *la* civilización universal que, por su carácter único y superior, entraña la negación y la exclusión de cualquier proyecto civilizatorio diferente. La condición dependiente de los grupos y clases dirigentes hasta ahora en México, no sólo en lo económico, sino en todos los órdenes, por que se afilian a una civilización cuyos polos de creación y centros de decisión y legitimación no están aquí ni están bajo su control, ha producido una variedad criolla de la dinámica de expansión occidental, siempre mal copiada y atrasada en relación con los países avanzados que le sirven de modelo, y siempre más grosera y menos capaz de entender la modernidad como algo diferente de estar a la moda (por eso impulsa una modernidad subsidiaria y espuria).

Los árabes estuvieron en España durante siete siglos y España es un país occidental y no islámico, por más que muchos rasgos de esta civilización estén presentes en las culturas de la península. Occidente irrumpió en México hace 500 años y, además, tenemos 3 mil kilómetros de frontera con el país más poderoso de la civilización occidental; negar globalmente a occidente o pretender aislarnos de su presencia no sólo sería imposible: sería imbecil. El problema está en cómo asimilar

los elementos occidentales necesarios o inevitables para un proyecto nacional autónomo, sin que esa adopción implique la incorporación de otros que por su propia naturaleza y dinámica niegan la posibilidad del pluralismo. ¿Cómo fabricar y aprovechar las máquinas sin endiosar al maquinismo?, ¿cómo producir los bienes necesarios sin caer en el consumismo? (para poner sólo ejemplos obvios). Desde posiciones extremas se afirmaría que esto es imposible, porque se trata de elementos culturales surgidos a lo largo de un complejo proceso histórico y están indisolublemente ligados con los demás principios y valores de la civilización que les dio origen, la civilización occidental; esto es válido para explicar el origen y la gestación de esos elementos, pero no lleva a la conclusión necesaria de que otros pueblos no puedan fabricar máquinas con un sentido civilizatorio diferente. El problema no es: todo o nada. La cuestión tal vez deba plantearse en estos términos: debemos aprender a ver occidente desde México en vez de seguir viendo a México desde occidente.

Lo anterior querría decir que es necesario modificar sustancialmente la manera en que occidente está implantado en la sociedad y la cultura de México. Su condición histórica de civilización de conquista contradice cualquier posibilidad de llevar adelante un proyecto plural. Tal como se presenta la civilización occidental en este país, no resulta compatible con la decisión de respetar y auspiciar el desarrollo de otras culturas. En consecuencia, hay que redigir occidente o, para ser más preciso, hay que digerirlo por primera vez. Será indispensable despojar a los elementos necesarios de la cultura occidental del ropaje arrogante del que están investidos por su relación histórica con la práctica imperial de las sociedades occidentales. Habrá que domesticar y hacer coexistentes a esos elementos con otros de origen distinto que no pretenden seguir las líneas básicas de la civilización occidental: deben ser unos más, no los únicos ni los preponderantes. Habrán de colocarse, en última instancia, al servicio de un proyecto que no será occidental sino plural y en el que la civilización mesoamericana debe desempeñar el papel protagónico.

Lo anterior pasa por una renovación indispensable de la democracia, en su significado y en su instrumentación, aquí y

ahora. La noción occidental de la democracia, basada en un criterio individualista formal, es insuficiente para garantizar la participación de la población en una sociedad étnicamente plural; de hecho, como se vio en un capítulo anterior, se convierte en un mecanismo que obstaculiza e impide la participación de los grupos que no comparten esa manera de entender la democracia. La democracia a la occidental ha funcionado, en México, para justificar una estructura de control cultural que limita el desarrollo de las culturas mesoamericanas. Esto hace indispensable una revisión crítica a fondo de los mecanismos de representatividad, delegación y ejercicio del poder, con el fin de diseñar aquellos que efectivamente aseguren que la toma de decisiones respete y refleje la condición plural de la sociedad mexicana.

Pensar una cultura nacional para una sociedad que se reconoce y se quiere plural, implica abandonar la idea de una cultura uniforme. Lo común no serán los contenidos específicos en la cultura de los diversos pueblos que componen México; lo común será, en primer término, la voluntad de respeto y convivencia dentro de la diversidad. La cultura nacional será ese ámbito mayor de coexistencia fructífera en el que cada pueblo podrá desarrollarse según su propio proyecto. Las convergencias indispensables, como ya vimos, son pocas: la decisión de constituir y mantener un Estado independiente y, en consecuencia, la aceptación de las normas y los instrumentos *mínimos* que son requeridos para el funcionamiento de ese Estado pluriétnico.

Desde la Independencia, el Estado mexicano ha pretendido echarse auestas la tarea de crear una nación que se constataba inexistente porque no se expresaba en una sociedad uniforme. Quizás el crecimiento desmedido del aparato estatal se deba, en gran parte, el empeño en cumplir esa tarea. Un Estado que respetara la autonomía cultural de las sociedades históricas que lo constituyen y que sólo regulase la coexistencia entre ellas y manejara los asuntos generales que rebasan el ámbito interno de cada una, sería seguramente un Estado de menor extensión y diversidad de funciones, pero a la vez más sólido y eficiente. Aquí, una vez más, la piedra de toque es la democracia y lo que debe significar para los mexicanos. Un

nunciar a su diferencia, en el diseño y la construcción de la nueva sociedad.

Como hemos visto en repetidas ocasiones a lo largo de estas páginas, las sociedades locales de escala relativamente menor (aldeas, comunidades, pueblos, barrios) son los sistemas sociales que han hecho posible la continuidad del México profundo. Es en su seno donde se reactiva y se vive cotidianamente la civilización mesoamericana y donde se conservan sus matrices culturales. Si esto es así, se derivan dos líneas complementarias de acción dentro del proyecto nacional plural: por una parte, es indispensable reconocer y reforzar a las comunidades locales como las células constitutivas fundamentales en la organización del Estado; por la otra, es necesario generar las condiciones que permitan construir o reconstruir, desde abajo, es decir, a partir de esas mismas comunidades, los niveles de organización social más amplios que hagan posible el desarrollo de las culturas locales.

La primera línea está orientada a reforzar las comunidades locales y ampliar los ámbitos de su cultura propia. Implica, para comenzar, una revisión de las actuales divisiones administrativas territoriales para ajustarla a la territorialidad de las comunidades reales. Ya se mencionó en otra parte que en muchos casos no existe esa correspondencia, porque las divisiones administrativas han sido definidas e impuestas casi siempre por intereses que nada tienen que ver con la trayectoria histórica y la constitución de las comunidades: los límites municipales y ejidales fragmentan con frecuencia a una comunidad original; los barrios se ignoran como base social y espacial del gobierno de las ciudades y se atenta contra su integridad mediante medidas urbanísticas que responden a la moda, a la corrupción, o a una visión tecnocrática derivada de modelos ajenos. La restitución de una territorialidad local que esté determinada por las necesidades y la historia de sistemas sociales reales, resulta ser una de las primeras condiciones para dar paso al proyecto nacional plural.

Reorganizar la división territorial de acuerdo con la realidad de los sistemas sociales existentes no es la finalidad última. El reconocimiento de la territorialidad es necesario, en primer término, para asegurar a las comunidades locales el espacio

físico que requieren como ámbito inmediato bajo su control directo que haga posible el desarrollo de sus proyectos comunitarios; pero de igual o mayor importancia, lo que se busca es reconocer la base territorial de las unidades sociopolíticas básicas que constituyen el Estado mexicano. Esto implica que una nueva organización del territorio nacional expresaría un primer nivel, fundamental, de la división del poder. En consecuencia, se trata de que las sociedades locales históricas sean reconocidas también como unidades políticas legítimas y tengan capacidad de decisión en un espectro cada vez más amplio de los asuntos que les conciernen.

Para alcanzar lo anterior como parte de un proyecto plural, será necesario respetar las formas internas de organización social y abandonar el esquema actual que sólo admite (o, más bien, impone) una estructura de gobierno local, con normas y procedimientos iguales para todos. ¿Hay alguna razón definitiva para que las comunidades que han elaborado y mantenido otras formas de asignación y legitimación de la autoridad local, según sus propios procedimientos, se vean obligadas a adoptar un sistema diferente?, ¿es necesario, por ejemplo, que la autoridad local se elija cada tres años en vez de renovarse anualmente, como sucede tradicionalmente en muchas comunidades?, ¿es el voto universal, directo y secreto (que de hecho ni se practica ni se respeta en gran parte de las localidades del país) una manera intrínsecamente superior para alcanzar la autoridad, que el escalón de cargos al servicio de la comunidad? Muchas de las causas que han debilitado y puesto en crisis las formas de gobierno indígenas, se originan precisamente en la decisión externa de no reconocerlas: si los presupuestos locales y municipales, por ejemplo, y las correspondientes decisiones sobre obras públicas, educación, justicia civil y otros asuntos comunales, se manejaran a través de los sistemas tradicionales de autoridad, desaparecerían los motivos que hoy llevan a mucha gente a evitar ser elegidos para un cargo anual dentro del escalafón. El reforzamiento de ese sistema, contra lo que podría suponerse, no se traduciría en rigidización y estancamiento en el manejo de los asuntos de la comunidad; por lo contrario, la recuperación efectiva de funciones que la dominación colonial ha sustraído a las formas